

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 56 (1996)

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- R. Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor
J. Hlebš, Kaj je filozofija narave?
J. Krašovec, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua
C. Gostečnik, Kompulsivno ponavljanje kot možnost za psihološko in
duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije
-

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem

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

Lektor: Jože Kurinčič

Oprema: Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju
Bogoslovnega vestnika

Letna naročnina: 3000 SIT, posamezna številka 750 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana

Rafko Valenčič

Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor

Sodobni človek, ki je bil v prvih desetletjih po drugi svetovni vojni pijan od znanstveno-tehničnih dosežkov, je kaj kmalu spoznal njihovo dvorezno plat. Vedno večja nevarnost spopadov med političnima in gospodarskima blokoma, naraščajoča nasprotja med razvitimi in nerazvitimi deželami, ki ne prvim ne drugim niso zagotavljala mirnega spanca, pač pa grozila z novimi spopadi na gospodarskem, političnem, vojaškem in drugih področjih, nepredvidena ekološka in energetska kriza, zlasti pa novi družbeni procesi in spremembe, ki so v letu 1989 doživeli svoj vrhunec s propadom komunizma, in jih nista predvidela ne kapitalistični individualizem ne komunistični kolektivizem, so bili znamenje upora proti porabniški miselnosti.¹

Medtem je znanost naredila pomembne korake v razvoju, predvsem v smeri različnih oblik komunikacije, toda ne brez novih nevarnosti manipulacije. Ob tem se človek čuti hkrati velik in majhen, kajti čedalje bolj ga ogrožajo različne oblike indoktrinacije in manipulacije; od družbene in tehnične do genetske. Ta pa sega na zelo občutljivo področje: v gensko zasnovo človeka samega. K temu moramo prišteti tudi take družbene usmeritve, kot so nova organizacija in strukturacija življenja, socialna kontrola, vpliv družbenih občil ipd., ki so človeka oropale njegove zasebnosti in intimnosti ter so nasilno vstopile v njegovo osebno in družinsko življenje, s čimer so ga v marsičem tudi razčlovečile in razvrednotile. Razumljivo je tedaj, da hoče človek za vsako ceno ohraniti nedotakljivost osebnega življenja, ki bi bilo njemu in družini poročstvo spoštovanja osebnosti, zasebnosti in različnosti.²

¹ Janez Pavel II., Okrožnica *Centesimus annus - Ob stoletnici*, CD 45, Ljubljana 1991; prim. Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* (GS), ki postavlja človeka v središče razmišljanj: 5, 1; 9, 1; 11, 1; 12, 3; 33, 1; 34, 1; 38, 1; 39, 1.

² Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Veritatis splendor* (VS) - *Sijaj resnice*, CD 62, Ljubljana 1994; Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelium vitae* (EV) - *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995; o nevarnosti manipulacije s strani družbenih občil prim. Papeška komisija za občila, Pastoralno navodilo *Communio et progressio - Občestvo in napredek*, Ljubljana 1977 ter Papeški svet za družbeno obveščanje, Navodilo *Aetatis novae - Na pragu novih časov*, CD 50, Ljubljana 1992.

Ti in drugi dejavniki so sprožili v človeku notranji preobrat, za katerega je značilno novo vrednotenje individualnosti in iskanje osebne identitete. Bolj kot za zunanji svet se je človek začel zanimati za lastno usodo in prihodnost; od stvari se je obrnil k osebam. Iz takšne mentalitete se je rodilo močno zavzemanje za individualno, subjektivno resnico, s čimer se je tako v individuuum kot v družbo zarezal dvom, kaj je objektivna, za vse ljudi obvezujoča resnica, kaj je merilo človekovega moralnega delovanja. Takšne usmeritve niso mogle ostati neopazne na področju človekovega moralnega življenja in v globinah njegove zavesti. Dotedanja morala, ki je dejanja presojala prvenstveno ali zgolj z objektivnega vidika, je s tem zanemarila tako osebo kot subjekt dejanj kot tudi vzgibe njenega delovanja in razmere, v katerih živi. Nasproti prvenstveno objektivistični morali se je začel vse bolj uveljavljati moralni subjektivizem, ki je manj pozoren na objektivne moralne norme, v večji meri pa se sklicuje na sodbo individualne osebe, na njeno prepričanje, izkustvo ali na življenjsko situacijo. Moralni subjektivizem je tako prevzel primarno vlogo pri moralnem presojanju in odločanju. Novo, bolj personalistično razumevanje človeka in njegovih dejanj izhaja iz človeka, ki kot dejavni subjekt (*operans*) izvršuje (*operat*) določeno dejanje (*operatum*). Kakor dejanja iz osebe izhajajo, tako se k njej tudi vračajo; na njim lasten način osebo opredeljujejo. V prvenstveno objektivističnem razumevanju osebe je slednja zanemarjena in v podrejenem položaju.

Klasični priročniki moralne teologije so klasificirali slaba dejanja ali grehe po njihovi vrsti, težini in okoliščinah. Podobna merila je mogoče najti v vzorcih spraševanja vesti, v katehezah o grehu in odpuščanju, v oznanjevanju moralnega nauka na sploh. V teh in podobnih primerih niso bili vedno v enaki meri kot objektivni dejavniki (merila) upoštevani tudi subjektivni dejavniki ali dispozicije delujoče osebe, tako večja ali manjša svoboda, popolnejše ali manj popolno spoznanje, v luči katerih je šele mogoče opredeliti/presojati človekova dejanja. Sodobne antropološke znanosti, predvsem psihologija in sociologija, so odkrile zakonitosti individualnih in družbenih mehanizmov ter njihove vplive na človekovo moralno življenje, ki doslej niso bili vedno dovolj upoštevani. Čeprav ne prva, prvenstveno objektivistična, ne druga, prvenstveno subjektivistična teološka usmeritev, izrecno ne zanikata druga druge, se vendar uveljavljajo določeni poudarki, ki kdaj prerastejo v zgolj enostransko interpretacijo.

Našteti in drugi razlogi so v ozadju tiste usmeritve v sodobni katoliški moralni teologiji, ki med drugim posebej izpostavlja tako imenovano temeljno odločitev (*optio fundamentalis*, *opzione fondamentale*, *decisione basilare*, *Grundintention*) ali osnovno življenjsko usmeritev. Takšna usmeritev moralne teologije poudarja, da je bolj kot skrb za posamezna dejanja in njihovo moralno neoporečnost potrebno skrbeti za pravilnost temeljne odločitve, iz katere kakor drevo iz korenin rastejo človekova dejanja. Gre torej prvenstveno za takšno temeljno razpoloženje, ki bo sposobno v človeku prebuditi in utrditi pripravljenost za dobro in dejansko uresničevanje dobrega, torej ne samo delati

dobro (agere), ampak biti dober (esse). V takšni usmeritvi sodobne moralne teologije in same morale je izražen upor proti morali prepovedi ali negativistični morali, ki se prvenstveno bojuje proti nečemu (proti grehu, zlu, slabostim), zanemarja pa bistvo nravnosti, ki je prvenstveno odločitev in prizadevanje za dobro (Dobro).

Takšno videnje vere in nravnosti je doslej imelo v krščanskem oznanilu, predvsem pa v življenju kristjanov, skromno mesto. Zato so novi poudarki moralne teologije na tem področju nekakšen odgovor na tisto spoznanje evangelijske misli, ki odseva - tako meni o sebi - večjo zvestobo in radikalnost ter tako postaja humus za nadaljnjo duhovno rast.

1. Optio fundamentalis v moralnem nauku Cerkve

Uvodna razmišljanja nas uvajajo v miselni in življenjski kontekst tistih vprašanj, ki jih obravnava okrožnica Janeza Pavla II. Veritatis splendor - Sijaj resnice.³ Okrožnica se v drugem delu posebej dotika tako imenovane temeljne odločitve (optio fundamentalis) kot enega izmed osrednjih vprašanj. Ozadje teh obravnav so nekatera zmotna stališča v sodobni moralni teologiji, v teoriji in praksi tistih življenjskih nazorov, ki ne priznavajo tesne povezave med posameznimi dejanji in temeljno odločitvijo, ki zmanjšujejo pomembnost in moralno težo posameznih človekovih dejanj, s tem pa tudi moralno odgovornost za konkretna dejanja, medtem ko dajejo temeljni odločitvi takšno pomembnost, kakor bi bila le-ta prvo in edino merilo nravnosti. Dejansko gre za nesporazum glede tega, kaj temeljna odločitev sploh pomeni. Prav tako nekateri predlagajo novo razdelitev in kategorizacijo grehov na male, velike in smrtno. Menijo, da so le smrtni grehi, torej dejanja, storjena z izrecnim nasprotovanjem Božji volji in lastnemu spoznanju, sad/posledica temeljne odločitve, zato so usodna za človekovo nraavno življenje in večnost, medtem ko je možno, da po vsebini sicer hudo grešna dejanja nimajo tako usodnih posledic za človekovo nraavno življenje in ne uničujejo v njem pozitivne naravnosti.

Okrožnica sicer ne prinaša izčrpane in celovite predstavitve temeljne odločitve kot življenjske odločitve in usmeritve ter njene pomembnosti za religiozno in duhovno življenje človeka na sploh. Koncept temeljne odločitve je že vsebovan v dosedanem moralno-teološkem nauku Cerkve, izhajajočem iz samega evangelija, ki od človeka zahteva, da v življenju hodi za Kristusom, da se odloča za dobro, da je zvest svojemu spoznanju in odločitvi. Sicer pa se okrožnica ukvarja bolj z analizo in zavračanjem nesprejemljivih razlag in aplikacij temeljne odločitve, s čimer vsaj do neke mere opredeli tudi samo temeljno odločitev. Novi Katekizem katoliške Cerkve, ki je izšel neposredno pred okrožnico in ji nekako pripravil pot s celovitim prikazom katoliškega

³ Prim. VS 65-70.

verskega in moralnega nauka,⁴ je, vsaj kar zadeva slovenski prevod, v zadregi glede rabe izrazov »odločitev« in »izbira«. Zdi se, da drugemu izrazu daje prednost, medtem ko prvega kdaj postavi v oklepaj, izraza »temeljna odločitev« pa sploh ne rabi.⁵ Nedvomno pa postavlja krščansko moralo na nove temelje, ki bolj ustrezajo svetopisemskemu izročilu, dognanjem sodobne znanosti in potrebam današnjega človeka.

Sodobna znanost, antropološke vede in personalistična filozofija so imele, kakor je bilo že omenjeno, odločilen vpliv na nova, bolj osebna gledanja in presojanja človekovega moralnega delovanja. Tako je psihologija pozorna bolj na ozadje človekovih dejanj kakor na dejanja sama, npr. na motivacijo za delovanje, na ozadja individualnih in socialnih ravnanj, predvsem patoloških pojavov, kot so npr. alkoholizem, droga, agresivnost, medosebne napetosti, ločitve ipd. Ugotavlja, da imajo posamezna dejanja in ravnanja korenine v človekovi podzavesti, v globlji življenjski usmeritvi, pa tudi v osebni izkušnji posameznika, ki se začne že v prenatalni dobi. Eksistencialistična filozofija pa s svoje strani človeka razume kot bitje, ki svojo subjektiviteto pridobi in jo opredeljuje z dejanjem osebne odločitve.

Razpravljanje o temeljni odločitvi v katoliški moralni teologiji ni novost. Izraz sam je sicer novejšega datuma, medtem ko je njegova vsebina prisotna že v judovski in krščanski tradiciji.

a) *Optio fundamentalis* v svetopisemskem izročilu

Vsebina temeljne odločitve je nakazana v svetopisemskem izročilu. Dar spoznanja in sposobnost odločanja sta znamenje človekove bogopodobnosti, kolikor je le-ta ne samo danost, marveč tudi eksistencialna možnost, da tako človek zavestno, hote in svobodno postaja vedno bolj človek. Gre za sposobnost tako religioznega kakor tudi moralnega reda, za sposobnost spoznanja, razločevanja in svobodnega odločanja. Ta sposobnost je kljub tolikim človeškim zmotam, izpričanim v zgodovini človeštva, nedvoumna. Drugi vatikanski koncil v skladu s Svetim pismom uči, »da je bil človek ustvarjen po božji podobi, da je sposoben spoznati in ljubiti svojega Stvarnika« (GS 12). To spoznanje presega zgolj razumsko dejanje, marveč zajema vsega človeka, vse njegove sposobnosti, posebej vest, ki je »človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v njegovi notranjosti« (GS 16). Predvsem »na dnu vesti

⁴ *Katekizem katoliške Cerkve*, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1993. Okrožnica VS navaja, da se je zdelo primerno, da pred njo (okrožnico) »izide Katekizem katoliške Cerkve, ki vsebuje celoten in sistematičen prikaz krščanskega npravnega nauka« (VS 5).

⁵ KKC na mnogih mestih govori o »izbiri« v moralnem pomenu besede (svobodni, št. 392, 1033; radikalni, št. 546), o izbiri kot odločitvi (št. 1755, 1786, 1859). KKC nikjer ne navaja izraza *optio fundamentalis*, pač pa poleg naštetih mest govori v št. 1861, da je naša »svoboda sposobna odločati za vekomaj, nepreklicno« (boljši prevodi: it. »scelte definitive, irreversibili«; hrv. »konačne, neopozive odluke«).

(človek) odkriva postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati« (GS 16). Glede na omenjene zmožnosti spoznanja, hotenja in odločanja je »človek moralni subjekt prav zato in v takšni meri, ker (kolikor) je sposoben izbire in odločanja«. ⁶ Za spoznanje Boga je »človek prejel razum, za življenje v skladu z zakonom pa svobodo«, pravi sv. Bazilij Véliki. ⁷ V zmožnosti spoznanja, hotenja in odločanja sta izraženi človekova veličina in drama hkrati: veličina, ker je edino bitje, ki je sposobno premišljenih in svobodnih odločitev in dejanj; drama, ker sta od teh odločitev odvisni njegova zemeljska in prihodnja sreča. Svoboda, ki je v možnosti izbire med različnimi danostmi, med dobrim in zlim, je znamenje bogopodobnosti, v kateri človek sebe izraža in se kot človek tudi uresničuje ali pa ga »greh odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost« (GS 13).

Struktura svetopisemske vere in nravnosti ima dialogalni značaj, ki izraža Božjo »odločitev« za človeka, izraženo na nešteto načinov v Stari in Novi zavezi. Bog se je »odločil« za človeka, z njim je sklenil zavezo zvestobe, da bi tudi v človeku prebudil, ne le zahteval, analogen odgovor. Božja iniciativa namreč spodbuja človekov odgovor. Kakor se je Bog v času za vedno zavezal s človekom, v znamenjih in delih pa je svojo odločitev in zavezo potrjeval, tako je tudi človekova temeljna odločitev dana v določenem trenutku, v spoznanju in izkustvu, potrjena pa v posameznih dejanjih. Zgolj zunanja dejanja, ki nimajo notranje utemeljitve in opravičila, nič ne veljajo. Zato prerok Joel pravi: »Obrnite se k meni z vsem srcem, s postom in z jokom in s srčno bolečino! Pretrgajte svoja srca in ne svojih oblačil, vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu« (2, 12-13). Izvoljeno ljudstvo je odločitev za Boga vedno znova potrjevalo in obnavljalo s posameznimi obljubami in znamenji zvestobe prvotni odločitvi (prim. 1 Mz 24, 14-15; 2 Mz 19, 3-8). Nezvestoba spoznanjem in obljubam je prešuštvo in grdobija pred Bogom in ljudmi (prim. Jer 16, 1-5; Ez 16; 26, 23). Kar velja za narod kot celoto, velja tudi za vsakega posameznika izmed izvoljenega ljudstva.

V Novi zavezi Kristus izraža svojo temeljno odločitev z besedami 40. psalma: »Glej prihajam, da izpolnim, o Bog, tvojo voljo« (Hebr 10, 7). To odločitev je potrdil tudi z drugimi besedami: »(Jaz) vedno delam to, kar je všeč njemu (Očetu)« (Jn 8, 29); »Moja jed je, da izpolnjujem voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 4, 34). V Kristusovem življenju ni nedorečenosti in nejasnosti, marveč pripravljenost spolniti Očetov načrt: oznanjati evangelij, klicati grešnike, ozdravljati bolne, služiti drugim, dati življenje za prijatelje... Čeprav je Kristus živel popolno edinost z Očetom, je vendar kot človek doživljal tudi dramo strahu in človeške nemoči v vrtu Getsemani. Zato je molil k Očetu: »Oče, če je

⁶ Prim. D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 422.*

⁷ Janez Pavel II., Apostolsko pismo Patres Ecclesiae (ob 1600-letnici smrti sv. Bazilija Vélikega), 2. januarja 1980; prim. D. Tettamanzi, n. d., 417-418.

mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, ne da ga pijem: vendar ne moja, ampak tvoja volja naj se zgodi« (Lk 22, 42-44).⁸

Kakor je Kristus dosleden svoji odločitvi v spolnjevanju Očetove volje, tako je dosleden in radikalen v zahtevi, ko človeka kliče, naj hodi za njim: najprej v klicu k spreobrnjenju in veri: »Spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15), nato v klicu: »Hodi za menoj« (prim. Mt 4, 19; Mr 1, 16-20; Lk 5, 1-11). Od tistega, ki se je odločil, da gre za njim, zahteva brezpogojni odgovor in doslednost (prim. Mt 8, 22). Temeljni odločitvi mora apostol, to je vsak človek, biti zvest v svojih dejanjih. Zato: »Nihče, ki položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za božje kraljestvo« (Lk 9, 63). Tudi ne more nihče »služiti dvema gospodarjema« (Mt 6, 24; prim. Lk 16, 13). Kdor se je torej odločil, da bo hodil za Kristusom, mora ostati zvest svoji odločitvi in to odločitev potrjevati z življenjem in dejanji. Božje kraljestvo je namreč vrednota (zaklad, biser), za katero je potrebno zastaviti vse, da bi jo dobili in ohranili (prim. Mt 6, 19-21; 10, 34-39; 13, 44-52).

Zvestoba spoznanju in odločitvi se kaže tudi na drugačen način, namreč v doslednosti in enovitosti notranjega in zunanjega dejanja. Zato evangelij graja ravnanje farizejev, ki sicer opravljajo zunanja dejanja v skladu s predpisi, toda njihovo srce (notranjost) je polno hudobije, dvojnosti in zmaličenosti (prim. Mt 23, 1 sl.). Notranje razpoloženje mora nujno odsevati v zunanjem življenju (prim. Lk 11, 33-36; Mt 7, 22-23); skrbeti je treba za čistost srca in pravilnost namenov, kajti iz srca prihajajo dobre ali slabe misli, želje in dejanja, ki človeka opredeljujejo (prim. Mt 15, 19-20; Mr 7, 21-23). Brez takšne naravnosti in čistosti srca pa življenje ne more biti enovito in prepričljivo.

Apostol Pavel razume greh kot dejanje in kot stanje. Pomenljiva je njegova razlaga greha, v katerem vidi prvotni (primarni) greh, ki človeka zavaja v zlo (hamartia) ter nadaljnje grehe (paraptoma - padec, parabasis - prestop), ki so posledica prvotnega greha. V človeku namreč prebiva greh, ki rodi vedno novo zlo. Tako so grešne razvade pri poganih posledica najhujšega greha, to je nezvestobe Bogu. Malikovanje je vzrok, da so se pogani predali še drugim grehom: sprevrženosti in hudobiji srca ter grešnim dejanjem (prim. Rim 1, 18-32). Tudi apostol Janez govori o grehu nevere (hamartia), ki je vzrok nadaljnjih grehov (1 Jn 3, 4-10). Z drugimi besedami: greh rodi nov greh, zgrešena odločitev potegne za seboj nadaljnje podobne odločitve.

Na svetopisemsko, predvsem novozavežno razumevanje temeljne odločitve se sklicuje tudi okrožnica Veritatis splendor (VS 66-67). Kot izhodišče za svoje razmišljanje jemlje srečanje bogatega mladeniča s Kristusom (Mt 19, 16 sl.; prim. VS 6-34). Tako starozavezna kot novozavezna struktura Božjega klica ter človekovega odgovora vsebuje več stopenj: najprej spoznanje in odločitev, nato zavezanost in zvestobo ter potrditev v življenju in v dejanjih. Človek je namreč postavljen pred najpomembnejšo odločitev življenja, ki jo kot takšno tudi spoznava. Gre za najbolj osebno, notranjo in neodtujljivo odločitev, ki zadeva

⁸ Prim. S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 648 sl.

izbiro ali zavrnitev resnice in dobrote. Takšne odločitve nihče ne more narediti namesto drugega. Gre za »odločitev vere in pokorščino vere (prim. Rim 16, 20), v kateri se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko (mu)... izkaže popolno pokorščino razuma in volje«; gre za radikalnost »odločitve in izbire«, za »radikalnost izbire hoje za Kristusom« (VS 66), ki je izražena v besedah: »Kdor namreč hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa svoje življenje izgubi zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil« (Mr 8, 35). Takšna odločitev pa je pogosto postavljena na preizkušnjo, in človek lahko svojo odločitev prelomi ali zavrže, tako da njegovo življenje ne obrodi »sadox v delih« (VS 66). Temeljna odločitev in dejanja so namreč med seboj odvisna in povezana tako, da dejanja iz odločitve izhajajo, odločitev samo pa ista dejanja vedno znova potrjujejo.

b) Temeljna odločitev v sodobni teološki refleksiji

Starokrščanska in sholastična teologija nista rabili izraza temeljna odločitev. Vsebino temeljne odločitve sta razumeli kot zvestobo evangelijski resnici, človekovemu notranjemu spoznanju ter njegovi premišljeni in svobodni odločitvi. V tem smislu moramo na primer razumeti prakso prve Cerkve, ki je po načelu »unum baptisma, una poenitentia« dovoljevala prejem zakramenta pokore le enkrat v življenju. Svoje ravnanje je utemeljevala s tem, da mora kristjan ostati zvest prvotni odločitvi (spreobrnjenju), ki jo je storil s prejemom krsta oziroma s prejemom zakramenta pokore.⁹

Po mnenju moralista D. Tettamanzija pa tradicionalni katoliški moralni nauk odseva bolj objektivistično kot pa personalistično razumevanje človekovih dejanj (actus humanus). Ta nauk je: 1. usmerjen bolj v presojanje samih dejanj kot pa osebe in njenega stanja; 2. pozoren je predvsem na posamezna zunanja dejanja, ne pa na človekovo notranjo držo in življenjsko usmeritev; 3. dejanja presoja načelno, kaj so sama v sebi, ne pa v odnosu do subjekta in njegove vesti; 4. ukvarja se bolj z negativnimi kot pa s pozitivnimi človekovimi dejanji.¹⁰ Še bolj je bilo takšno usmeritev čutiti v zavesti ljudi in v presojanju vsakdanjih primerov. Sodobni moralni permisivizem in relativizem se je rodil tudi iz nasprotovanja takšnih nraavnim držam iz preteklosti, ki niso dovolj upoštevale človekovih osebnih danosti, razmer in okoliščin.

Izraz »temeljna odločitev« v večji meri rabijo sodobni moralni teologi, ki pod tem vidikom obravnavajo bodisi mnenja starejših teologov bodisi dopolnjujejo teološko misel z novimi spoznanji. Prve tovrstne razprave srečamo sredi petdesetih let.¹¹ Avtorji pristopajo k vprašanju zelo različno, nekateri v

⁹ Prim. S. Dianich, n. d., 655.

¹⁰ Prim. D. Tettamanzi, n. d., 420 in 465.

¹¹ Izraz so začeli rabiti okrog leta 1950; prim. J. Maritain, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, v: *Raison et raisons*, Paris 1947; M. Flick in Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, v: *Gregorianum* 41 (1960), 593-619; H. Kramer, *Die sittliche Vorentscheidung*, Echter Verlag, Würzburg 1970; S. Dianich, *La*

duhu klasične teološke misli, drugi bolj eksistencialno. Tako je filozofski vidik značilen za J. Maritaina, teološki za J. B. Metzja in M. Seeklerja, dogmatični za M. Flicka, Z. Alszeghyja in P. Schoonenberga, psihološko-pastoralni za B. Häringa, P. Fransena in S. Dianicha, moralno-etični za D. Tettamanzija, J. Fucksa, F. Böckleja in K. Demmerja, praktično-moralni za K. Rahnerja in K. V. Truhlarja.¹² Vsem so spoznanja o človeku in zapletenosti njegovega psihološkega doživljanja dajala dovolj gradiva za razmišljanje. Navajamo nekaj značilnih primerov.

B. Häring ugotavlja,¹³ da se ob vprašanju temeljne odločitve srečujeta teologija (moralka) in antropologija (psihologija). Spoznanja psihologov, kot so E. Erikson, E. Spranger, S. Kierkegaard, A. Maslow, V. Frankl in E. From, ki »imajo izredno vizijo celote, globoko razumevanje etičnih vrednot in posebno zanimanje za etično razsežnost zrelosti človeške osebe«,¹⁴ avtor povezuje z novimi teološkimi spoznanji, ki še vedno niso dobila ustreznega mesta v moralni teologiji, tako tudi temeljna odločitev ne. Kot dober poznavalec pretekle in sodobne moralno-teološke misli Häring povezuje temeljno odločitev s spoznanjem dobrega in s temeljno svobodo. V središču vsega je »dobro« kot odsev Božje Dobrote in Ljubezni. Človek lahko odkloni deleženje Božjih atributov, preko katerih postane deležen Božje svobode, spoznanja in ljubezni. Poklican je, da te Božje lastnosti spozna in udejanji v svojem življenju, vendar na določeni stopnji osebne zrelosti in v pozornosti do Božjega delovanja v sebi. Häringova pozornost velja teološki poglobitvi ter življenjski uresničitvi tega, kar temeljna odločitev pomeni, manj pa ga zanima formalna definicija temeljne odločitve, glede katere se sklicuje na spoznanja nekaterih teologov, kot npr. J.

corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali, v: *La Scuola Cattolica* 92 (1964), 203-220; S. Dianich, *Opzione fondamentale*, v: L. Rossi in A. Valsecchi, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1973, 645-656; K. Demmer, *Die Lebensentscheidung Ihre Moralthologischen Grundlagen*, Münster-Paderborn-Wien 1974; J. B. Libanaio, *Peccato e opzione fondamentale*, Cittadella editrice, Assisi 1977; I. Fuček, *Il peccato oggi. Riflessioni teologico-morale*, PUG, Roma 1991; E. Quarello, *L'amore di Dio e l'opzione fondamentale della vita umana*, v: *La vocazione dell'uomo*, Bologna 1971, 66-70.

Nekaj literature o optio fundamentalis v VS: A. Chapelle, *Les enjeux de Veritatis splendor*, v: *NRTh* 115 (1993), 801-817; Razni, *Chiamati alla verità. Cristiani oggi alla luce della Veritatis splendor*, Edizioni Rogate, Roma 1994; V. Pozaić, *Uz encikliku Veritatis Splendor*, v: *Obnovljeni Život* 49 (1994), I, 3-8; R. Tremblay, *Jesus le Christ, vrai lumière qui éclaire tout homme. Reflexion sur l'encyclique de Jean-Paul II. Veritatis splendor*, v: *Studia moralia* 31 (1993), 383-390; L. Vereche, *Magistere et morale selon Veritatis splendor*, v: 31 (1993), 391-401; D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cattolica*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

¹² I. Fuček, *Il peccato oggi*, 174.

¹³ Prim. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*. Teologia morale per preti e laici I, Edizioni Paoline, Roma 1980, 198-266.

¹⁴ B. Häring, n. d., 198-201.

Fucksa, K. Rahnerja in drugih. Za Fucksa je temeljna odločitev »dejanje zrele avtodeterminiranosti«, za Rahnerja pa »celostno samo-razumevanje in radikalno samo-izražanje«, ki »v svojih prvih začetkih pogosto ostaja prazno in neizpolnjeno«.¹⁵

Teologa Maurizio Flick in Zoltan Alszegehy razpravljata o temeljni odločitvi v zvezi z grehom in spreobrnjenjem.¹⁶ Temeljno odločitev definirata kot »usmeritev osebe k določeni vrednoti, iz katere ta oseba živi in na njej gradi«. ¹⁷ Človekovih dejanj (grehov, prestopkov) ne moremo obravnavati posamič in izolirano. Med dejanji obstajajo določene povezave, vzročnosti in odvisnosti tako glede na njihovo preteklost kot prihodnost. Svoboda se udejanja na dveh ravneh: vsakdanji, preko manj pomembnih dejanj, ter globlji, ki usmerja vse življenje k določenim vrednotam. To je raven temeljne odločitve. Od nje so odvisne tudi posamezne izbire. Takšna odločitev je na nek način prisotna v vsakem človeku, bolj pa je izrazita v močnih osebnostih. Čeprav temeljna odločitev ni vedno zavestna in preiščljena, tudi ni vedno storjena eksplicite, vendar ni nepričakovana, saj jo pripravljajo posamezne delne izbire. Tudi ni nepreklicna, ker jo je mogoče z nasprotnimi dejanji preklicati ali dovoliti, da jo določena dejanja, kot so mali grehi, oslabijo. Kot prvo temeljno odločitev avtorja navajata odločitev za ali proti Bogu, s katero je povezana tudi pripravljenost spolnjevati Božjo voljo. V moči takšne odločitve človek virtualiter živi v objemu Božje ljubezni in opravlja dobra (zaslužna) dela. Ko človek stori dejanje, ki ni sicer v popolnem skladu z omenjeno odločitvijo, vendar je ne prekliche in se v njem ne izraža celotna osebnost, gre za mali greh. Z dejanji, ki so izraz egoizma in egocentrizma ter izključujejo Boga in višje dobrine, pa človek temeljno odločitev preklicuje. Hudo grešno dejanje je ne samo tedaj, ko človek izrečno zavrača Boga in njegovo voljo, marveč tudi tedaj, ko je njegova ljubezen do Boga le želja, dejanja pa so v popolnem nasprotju z njo.

Temeljne odločitve v večini primerov ne moremo omejiti na določen trenutek, kajti tako pri pozitivni kot pri negativni temeljni odločitvi gre tudi za pomemben psihološki razvoj. Človek dozoreva za temeljno odločitev že s tem, da ravna v skladu z njeno vsebino, čeprav se vseh njenih vidikov niti ne zaveda. Prav tako preklic temeljne odločitve ne sovпада z njenim zunanjim dejanjem, ki se je v človeku dalj časa pripravljalo, da bi v danem trenutku bilo tudi na zunanji zaznavno. Greh je bil storjen že davno pred dejanjem samim, ker je človek zanemaril čuječnost, ki bi ga obvarovala pred zunanjim padcem. »Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, uboji, prešuštva, nečistovanja, tatvine, kriva pričevanja, kletvine« (Mt 15, 19-20). Kakor je v preklicu temeljne odločitve pobuda na strani človeka, ki je stopil na pot nezvestobe, tako je v procesu spreobrnjenja

¹⁵ Prim. B. Häring, n. d., 200-201.

¹⁶ M. Flick in Z. Alszegehy, *Il sacramento della riconciliazione*, Marietti, Torino 1976, 130-136; M. Flick in Z. Alszegehy, *Il Vangelo della grazia*, Firenze 1964, 146-174.

¹⁷ Prim. D. Tettamanzi, n. d., 431-432.

pubuda na strani Boga, ki človeka prehitava s svojo milostjo. Milost namreč rodi novo spoznanje Božje ljubezni in lastne grešnosti, da človek dozori za spreobrnjenje in novo odločitev za Boga.

Severino Dianich podrobneje analizira psihološko ozadje človekovih odločitev.¹⁸ Razlikuje več ravni delovanja. V življenju so mnoge odločitve in dejanja, ki imajo površinski značaj. Človek ne dojema vsega njihovega pomena, tudi jih ne opravlja z največjo možno pozornostjo, ki je (morda) ta dejanja niti ne zahtevajo. Pogosto gre za dejanja, ki ne pritegnejo naše pozornosti ne v izvajanju ne v možnih posledicah. Druga raven so dejanja, ki so odsev globljih spoznanj, ki se dogajajo v človekovi notranjosti. Povezana so z neko prejšnjo, globljo in radikalno odločitvijo in z že izvršenimi podobnimi dejanji, ki v človeku ustvarjajo neko navado (habitus). V tem primeru gre za verigo med seboj povezanih dejanj, ki imajo svoj izvor v predhodni globlji odločitvi. Spoznanje »verig motivacij vse do temeljne motivacije za delovanje more pomagati pri opredelitvi neke osebe.«¹⁹ In kaj je temeljna odločitev, ki je na začetku verige motivacij? V človeku je globoka želja po sreči, po uresničenju lastne osebe. Ta želja je odsev človeške narave, je neka danost, ne pa odločitev. Vsi ljudje hrepenijo po sreči, toda vsak na svoj način, tudi v povsem nasprotujočih si dejanjih. Vsakdo izbira svojo pot, se odloča za vrednote in glede na to izbira tudi dejanja. Toda v človekovem življenju so trenutki, ko je želja po bivanju in sicer po bivanju v sreči glavni motiv in cilj človekovega delovanja. »Ko vest z zadostno jasnostjo spoznava to situacijo, tedaj je primeren trenutek za tisto globoko izbiro..., ki ni le kakršnakoli epizoda, marveč temeljna usmeritev celotne osebe.«²⁰ Gre za trenutke, ki jih rodi človekova eksistenčna situacija, ko so vse druge motivacije nezadostne, ko je človek »prazen«, ko se rodijo nova vprašanja, ko življenje človeka primora k odločitvi. Takšna temeljna odločitev ni zgolj dejanje, podobno drugim dejanjem, marveč je (odslej) način bivanja in delovanja tiste osebe. Dejanja, ki bodo takšni odločitvi sledila, so sicer po intenziteti in radikalnosti manjša, toda izhajajo iz prve odločitve in so z njo nerazdružno povezana. Teh dejanj brez prvotne temeljne odločitve ne bi bilo. Gre torej za »dejanje osebne svobodne in določene odločitve, ki bo odslej označevala bivanje samo.«²¹

Ivan Fuček obravnava temeljno odločitev v zvezi z naravo malega oziroma velikega greha.²² Fuček se opira na spoznanje apostola Pavla: greh ni izolirano dejanje, marveč je stanje, v katerem se človek nahaja; je zla moč, iz katere izvira vse moralno zlo, kajti vse človekove zmožnosti so od nje tako prizadete, da se brez Božje pomoči ni mogoče upreti vplivom zla. Klasično mesto, na katero se

¹⁸ S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 645-646; S. Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di san Tommaso*, Brescia 1968.

¹⁹ S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 646-647.

²⁰ Prim. S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 648.

²¹ Prim. S. Dianich, *Opzione fondamentale*, 648.

²² Prim. I. Fuček, *Il peccato oggi*, 163-190.

Fuček opira, je pismo Rimljanom: »Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim... Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem telesu, ni nič dobrega: zakaj dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni« (7, 14-15. 17-20). Greh ima svoj začetek v Adamovi nepokorščini. Odslej je vsak človek podvržen grehu, ki ga doživlja kot osebno dramo, kot pomanjkanje svobode in odrešenosti. Greh (hamartia) je prazrok vseh nadaljnjih grehov. Toda milost, darovana po Kristusovem odrešenju, je močnejša od greha. Tako se v človeku samem bojujeta milost in greh, dobro in zlo, svoboda in sužnost. Dejanje, ki je sad človekove svobode in napore z ene ter Božja milost z druge strani, postane nekakšen prostor za temeljno odločitev. Fuček jo (po K. Rahnerju) opredeljuje kot »temeljni in dejavni proces v oblikovanju celotne osebnosti« in ne zgolj kot moralno dejanje. Ta proces zajema »celotno osebo z vsemi odnosi in dejavnostmi«; presega svetovni nazor in življenjski načrt, čeprav oboje na nek način vključuje. Gre za »stalno in globoko razpoložljivost celotne osebe, celotnega jaz-a kot moralnega subjekta«. Takšna usmeritev je del »metafizične in transcendentne dimenzije človeka, zajema in preveva vse človeško bitje v nekem notranjem gibanju, ki se izraža v posameznih zunanjih dejanjih«. ²³

D. Tettamanzi, eden vodilnih italijanskih moralistov, po svoji teološki usmeritvi pa blizu papežu Janezu Pavlu II., definira temeljno odločitev kot »usmeritev osebe k vrednoti (cilju), za katero zastavi in živi svoje življenje«. ²⁴

Kratka predstavitev različnih pristopov k razumevanju temeljne odločitve z ene strani odkriva aktualnost in pomembnost tega vprašanja, z druge strani pa njegovo zapletenost. Različni pristopi - navedli smo predstavnike filozofskega, moralno-teološkega in psihološkega - pa nam dajejo bolj celovito podobo vprašanja.

2. Temeljna odločitev v okrožnici Veritatis splendor

Okrožnica Veritatis splendor je prva med cerkvenimi dokumenti, ki je v celoti posvečena moralnim vprašanjem (prim. VS 114-115), in je tudi prvi dokument, ki izrecno obravnava problem temeljne odločitve.

Izhodiščno vprašanje je nakazano v uvodnih ugotovitvah, ki imajo tako antropološko kot teološko vsebino: »Danes posebno žgoče zanimanje za svobodo nagiblje mnoge znanstvenike tako humanih kakor teoloških ved, da temeljiteje analizirajo njeno naravo in dinamiko. Po pravici poudarjajo, da svoboda ne pomeni samo izbrati to ali ono posamezno dejanje; svoboda je

²³ I. Fuček, n. d., 180-181.

²⁴ Prim. D. Tettamanzi, n. d., 431-432.

namreč tudi, in sicer znotraj takšne izbire, odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (VS 65).

V ospredju takšnega razmišljanja je svoboda v različnosti njenih dimenzij, tudi tistih, ki so bile pogosto zanemarjene. Klasična opredelitev svobode kot možnosti »za« nekaj, ne pa prostosti »od« nečesa, prihaja pri tem v polnosti do veljave. Temeljna odločitev je odločitev »za« dobro, za pravo pot v življenje, kakor jo je subjekt glede na svoje sposobnosti spoznal; je predvsem odločitev za osebo, za človeka oziroma za Boga. Morala, ki se bojuje proti zlu, je drugotnega pomena; prvenstvo ima odločitev in prizadevanje za dobro. Takšna usmeritev ima prednost tudi s pedagoškega vidika.

Kaj pomenijo izrazi »odločati o sebi, razpolagati z lastnim življenjem« (prim. VS 65), ni tako lahko opredeliti. Večina ljudi ne razmišlja o teh kategorijah, tudi se ne odloča zgolj po načelih, ki bi jih imeli vsak tenutek pred očmi. Našo pozornost pritegnejo nekateri izrazi, s katerimi ljudje v vsakdanji govorici izražajo svojo življenjsko usmeritev ali usmeritev drugih. Tako nekateri trdijo, da bi se v življenju ponovno enako odločili, npr. za življenjsko pot ali za ravnanje, za isto osebo ali poklic, da jim torej ni žal dosedanjih odločitev. Njihovo življenje kaže neko trdnost in gotovost v samega sebe, zlasti v soočenju z drugačnim ravnanjem ali izbirami ljudmi. Tako je temeljna odločitev prvenstveno zvestoba samemu sebi: najprej spoznanju, ki je postalo za človeka obvezujoče, nato odločitvi, ki je ni mogoče preprosto prelomiti, ne da bi izkusil nezvestobo samemu sebi, nato življenju iz odločitve. »Zastaviti samega sebe« pomeni neko tveganje, ki ga človek prevzame v zavesti, da je na pravi poti in da vsega, kar pričakuje (veruje, upa), ne more imeti v posesti že ta trenutek, ampak gre za obljubljeni vrednoti. V tem smislu je temeljna odločitev analogna veri, čeprav je z njo ne moremo istovetiti. V človeku ustvarja razpoloženje za sprejem resnice, kadar in kakor se mu bo razodela.

Kdaj in na kakšen način je človek sposoben takšne odločitve? Brez dvoma je v ospredju predvsem antropološki (psihološki) vidik, ki upošteva zmožnosti posameznega človeka. Nemogoče je, da bi bili vsi ljudje enaki v spoznanju, svobodni v odločitvah in dosledni v ravnanju. Od vsakega človeka pa življenje terja nek odgovor, ki ima značaj temeljne odločitve. Zakaj imamo koga za poštenega, delavnega, modrega, zvestega, zglednega in vrednega posnemanja, zakaj pri drugem omenjene moralne kvalitete pogrešamo? Razlog je konkretno ravnanje, ki izvira iz globljega notranjega prepričanja in usmeritve osebe. To ni zgolj odsev danega značaja, trenutnega razpoloženja, vplivov okolja in socialne kontrole ipd. Iz vsakdanjih dejanj sklepamo na njihov enovit izvor. Tudi morebitna manjša odstopanja v pozitivno ali negativno smer presojamo pod tem vidikom. Takšna odstopanja so možna tako pri etično prizadevnih ali etično neoblikovanih ljudeh. Manjše napake pri prvih ne zmanjšujejo njihove moralne podobe, saj niso spremenile temeljne usmeritve. Prav tako pa občasna dobra dejanja pri drugih ne spremenijo njihove negativne življenjske usmeritve, saj gre za obrobno, sporadično ravnanje. Tako v prvem kot v drugem primeru je

vsakdanje ravnanje, dobro ali slabo, stalnica (konstanta), ki odseva temeljno držo človeka, drugo, posamezno dejanje pa je nekaj prigradnega, kar se je slučajno zgodilo. S tem nočemo reči, da ne bi bil v prvem primeru subjekt odgovoren za svoje dejanje ali da v drugem primeru dejanje ne bi bilo nekaj pozitivnega za poznejše spreobrnjenje osebe.

V nadaljevanju naše razprave se bomo omejili še na dve zanimivi vprašanji, ki ju okrožnica posebej obravnava: na odnos med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji ter na odnos med temeljno odločitvijo in grehom (prim. VS).

a) Odnos med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji

Vprašanje se zdi prvi trenutek odveč, saj je povezava med enim in drugim več kot očitna. Toda nekateri avtorji - okrožnica jih ne imenuje - menijo drugače. Po mnenju teh avtorjev »pripada ključna vloga v nrvnem življenju, ki jo izvrši tista temeljna svoboda, na podlagi katere človeška oseba celostno odloča sama o sebi, in sicer ne z določeno in zavestno izbiro na reflektivni, temveč na 'transcendentalni' in 'atematični način'«, medtem ko so »posamezna iz te odločitve izhajajoča dejanja le delni in nikoli dokončani poskusi« (VS 65). Takšno mnenje dejansko ločuje temeljno odločitev od dejanj. To pomeni, da posamezna dejanja nimajo konkretnih moralnih konsekvenc, saj je končno pomembna le temeljna odločitev. Zato je možno, da se dejanja ne skladajo s temeljno odločitvijo. Okrožnica zavrača mnenje, da je »v pristnem smislu nrvno kvalificiranje odvisno samo od temeljne odločitve; katera posamezna dejanja ali konkretne načine ravnanja človek izbere, to je za njih izoblikovanje docela ali delno nepomembno« (VS 65). Razlogi za zavračanje so naslednji: 1. posamezna dejanja so pripravljala pot temeljni odločitvi, ki torej ni nekaj nepričakovanega; 2. naravo teh dejanj je bil človek (otrok) sposoben dojeti še pred temeljno odločitvijo; 3. le-ta je torej nadaljevanje dosedanje usmeritve osebe; 4. nadaljnja dejanja so tesno povezana s temeljno odločitvijo in so njeno nadaljevanje, utrjevanje in preverjanje. Kakršnokoli ločevanje prvega in drugega, posameznih dejanj in temeljne odločitve, je v nasprotju z naravno povezanostjo in odvisnostjo med obojim. Temeljna odločitev izhaja iz posameznih dejanj, v katerih ima svoje korenine, dejanja sama pa nujno sledijo temeljni odločitvi kot njeni sadovi. Ni mogoče ločiti sadov od drevesa, ne drevesa od sadov.²⁵

b) Odnos med temeljno odločitvijo in smrtnim grehom

Zmotno je tudi prepričanje, ki meni, da posamezna slaba dejanja, čeprav storjena premišljeno in svobodno, ne ogrožajo ali celo zanikajo temeljne odločitve, razen v primeru, da izrecno zanikajo Boga oziroma njegovo voljo. V

²⁵ Prim. D. Tettamanzi, n. d., 447-450.

tem primeru človek ne bi bil sposoben smrtnega greha, če je njegova temeljna odločitev še vedno pozitivno naravnana. Tako menijo, »da more tisto nasprotovanje božji postavi, ki povzroči izgubo posvečujoče milosti... biti le sad dejanja, ki prizadeva osebo v njeni celoti, to se pravi sad dejanja temeljne odločitve« (VS 69). Smrtni greh bi torej bilo le dejanje, ki ga človek stori v zavestni in izrecni »odklonitvi Boga« (VS 69), ne pa katerokoli drugo, čeprav hudo grešno dejanje.

Tako nekateri predlagajo novo distinkcijo med malim, velikim in smrtnim grehom.²⁶ Mali greh bi bilo dejanje, ki zadeva manj pomemben predmet ali sicer pomemben predmet, pri katerem sta bodisi človekovo spoznanje bodisi svoboda izbire močno okrnjena. Glede tega ni odstopanja od tradicionalnega moralnega nauka. Veliki greh bi bilo tisto dejanje, ki sicer zadeva pomemben predmet, in je storjeno svobodno in premišljeno, vendar pa v njem ni angažirana človekova temeljna odločitev, se pravi, da ne gre za izrecno nasprotovanje Bogu in njegovi volji. Smrtni greh pa naj bi bilo tisto dejanje, ki predpostavlja rabo spoznanja in svobode, v kateri se človek odloča proti Bogu kot poslednjemu smotru in je torej izrecno zanikanje temeljne odločitve. Takšno razdelitev je zavrgla že škofovska sinoda (1983) v dokumentu *Reconciliatio et poenitentia*,²⁷ ponavlja pa jo tudi okrožnica *Veritatis splendor* (VS 69-70). Pri tem se opira na naslednje argumente:

1. Tradicionalni moralni nauk Cerkve govori, da je katerokoli po predmetu pomembno dejanje, ki ga človek stori, premišljeno in svobodno, pa naj se zaveda odnosa do Boga ali ne, velik greh, ki ga oropa Božje milosti. Gre za dejanje, s katerim človek na nek način zanika lastno spoznanje in se odpoveduje prepričanju vesti (prim. Rim 14, 23). Okrožnica se najprej sklicuje na nauk tridentinskega koncila, ki pravi, da se »prejeta milost opravičenja izgubi ne le z nevero, s katero človek izgubi vero samo, ampak tudi s katerikoli drugim smrtnim grehom«.²⁸ Pri tem se sklicuje na apostola Pavla, ki v Pismu Korinčanom (6, 9) našteva dejanja, ki izključujejo iz Božjega kraljestva; so torej hudo grešna. Apostolska spodbuda *Reconciliatio et poenitentia* pa pravi, da »smrtni greh obstaja tudi tedaj, če človek zavestno in hote iz kakršnegakoli razloga izbere nekaj hudo neurejenega«, kajti v »taki izbiri je že obsežen prezir Božje zapovedi, odklonitev Božje ljubezni do človeštva in vsega stvarstva: človek samega sebe oddalji od Boga in izgubi ljubezen. Temeljno usmerjenost torej lahko radikalnmo prizadenejo posamezna dejanja« (VS 70). Ni nujno, da bi pri tem človek izrecno zanikal ali preziral Boga.

²⁶ Tudi v tem primeru okrožnica ne navaja imen avtorjev. Prim. D. Tettamanzi, n. d., 449; L. Melina, *La morale tra crisi e rinnovamento*, Milano 1993.

²⁷ Janez Pavel II., Apostolska spodbuda *Reconciliatio et poenitentia (RP) - O spravi in pokori*, CD 25, Ljubljana 1985, 17.

²⁸ Sessio VI., Dekret o opravičenju, cap. 15: DS 1544; can. 19; DS 1569; prim. A. Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1977, 814.

2. Kongregacija za verski nauk je v Izjavi o nekaterih vprašanih spolne etike *Persona humana* potrdila, da lahko tudi posamezna dejanja, ne le dejanja, ki so bila storjena pod vplivom temeljne odločitve in izrecno proti Bogu ali ljubezni do bližnjega, človeka, oddaljujejo od Boga.²⁹ Isti dokument govori tudi o tako imenovanih perifernih ali obrobni dejanjih v nasprotju z dejanji, ki izražajo temeljno odločitev. Ta dejanja naj ne bi tako močno angažirala posamezne osebe, zato tudi ne bi pomenila preklica temeljne odločitve; čeprav bi jo na nek način oslabil, vendar je ne bi spremenila.

3. Posinodalna apostolska spodbuda *Reconciliatio et paenitentia* izjavlja, da je smrtni greh: a) dejanje, katerega vsebina je tehtna, pomembna; b) dejanje, ki ga človek stori s popolno zavestjo in preišljeno privolitvijo; c) ne samo dejanje, s katerim se človek zavestno in svobodno odkloni od Boga, marveč tudi vsako dejanje, ki posredno ali vključno pomeni nepokorščino Božjemu zakonu. Spodbuda opozarja, da »se je treba varovati, da smrtnega greha ne bi skrčili na dejanje 'temeljne odločitve' zoper Boga... Smrtni greh namreč obstaja tudi tedaj, če človek zavestno in hote iz kakršnegakoli razloga izbere nekaj hudo neurejenega. V taki izbiri je namreč že obsežen prezir Božje zapovedi, odklonitev od Božje ljubezni« (RP 17). To pomeni, da imajo tudi posamezna dejanja vpliv na temeljno odločitev, in jih nikakor ne gre podcenjevati.

4. Takšno presojanje in razlikovanje med velikim in smrtnim grehom vodi v moralni subjektivizem in relativizem. Subjekt bi, ne glede na objektivna merila, avtonomno presojal, ali je storil dobro ali slabo dejanje. Sodba bi bila prepuščena človekovi subjektivni vesti, ki bi bila bolj ali manj pravilno oblikovana, pristranska ali nepristranska. V tem primeru bi bila vest pod močnim psihološkim vplivom, ki je pogosto nepredvidljiv in zato nezanesljiv svetovalec. Kakor se sicer prvi trenutek zdi, da bi bili s tem poudarjeni avtonomija in odgovornost subjekta, bi se prej ali slej zaradi zapletenosti življenjskih situacij znašel v negotovosti glede svoje (ne)opravičenosti, kar spričujejo številni primeri, npr. negotovost glede dosedanjega ravnanja, vprašanje, ali sme pristopiti k obhajilu ali ne.

Zato je razumljivo, da je okrožnica *Veritatis splendor*, v skladu z dosedanjim učenjem Cerkve, iz omenjenih razlogov zavrgla novo kategorizacijo grehov na velike in smrtne kot nesprejemljivo (prim. RP 17, VS 70).

3. Značilnosti temeljne odločitve

Psihološko-eksistencialna in teološka analiza temeljne odločitve kaže nekatere značilnosti in stalnice, ki jih velja posebej izpostaviti bodisi zaradi tega, da bolj jasno spoznamo, kaj je oziroma ni temeljna odločitev, bodisi zaradi tega, da bi temeljno odločitev znali spodbujati v sebi in v drugih. Čeprav imamo pred očmi prvenstveno pozitivno temeljno odločitev, veljajo navedene ugotovitve - *mutatis mutandis* - tudi za negativno temeljno odločitev.

²⁹ Kongregacija za nauk Cerkve, Izjava *Persona humana* (29. decembra 1975), 10.

Španski moralist J. B. Libanaio navaja med značilnostmi temeljne odločitve: radikalnost, dozorevanje in progresivnost, izrecnost, dokončnost in nepovratnost, splošnost in prostovoljnost.³⁰ V naši razpravi bomo sledili značilnostim, ki so bolj ali manj izrecno nakazane v okrožnici Veritatis splendor in jih potrjuje tako teološka refleksija kot psihološko doživljanje.

1. Izrazoslovje, ki ga v tej zvezi rabimo, ima svoj pomen. Tako izraza odločitev (*optio*) ne moremo enačiti z izbiro (*electio*). Odločitev izraža brezpogojnost, radikalnost, ki človeka močneje nagovarja in zavezuje, medtem ko izbira daje človeku več (množico) možnosti, izmed katerih človek izbere eno, recimo boljšo. Izraz temeljna odločitev (*optio fundamentalis*) pa pove, da ne gre za katerokoli odločitev, marveč za tisto, ki osebo zajame v njeni biti in celoti, v notranjih, eksistencialnih in v zunanjih odnosih: do sebe in drugih, do Boga in do stvari. Hkrati je ta odločitev temelj, na katerem oseba gradi nadaljnja dejanja v svojem življenju.

2. Evangeljsko zahtevo hoditi za Kristusom (prim. Mt 9, 9; Mr 2, 13-17; 8, 34; Lk 5, 27-32), ljubiti Boga z vsem srcem, vso dušo in z vsem mišljenjem (prim. 4 Mz 6, 5; Mt 22, 37; Mr 12, 30), potrjuje psihologija, ki govori o pomenu motivacije in vzorov v vzgojnem procesu. Vzori so inkarnacija življenjskih vrednot, ki postanejo tudi naše vrednote; motivacije pa ni brez vrednote, ki človeka pritegne, da se zanjo odloči in zastavi svoje življenje. Kristus ni le vzor, marveč je Bog, ki zagotavlja, da ima naša odločitev v Njem svojo utemeljitev ter nezamenljiv pomen. Zato lahko rečemo, da ima vsaka temeljna odločitev tudi religiozni značaj in vsebino.

3. Temeljna odločitev se pripravlja dalj časa in v času tudi dozoreva. Trenutne in nepričakovane odločitve ni mogoče razumeti kot temeljno odločitev. Možno je, da neka odločitev v človeku dalj časa dozoreva, čeprav se sam tega ne zaveda, svojo pravo podobo pa pokaže v ugodnem trenutku. Takšni so zlasti primeri konvertitov. V tem smislu ima temeljna odločitev nek zgodovinski značaj, kolikor v času dozoreva, se v času na različne načine razodeva in je odvisna od izkustev njenega subjekta.

4. Temeljna odločitev presega zgolj posamezne izbire, čeprav se inkarnira v posameznih izbirah ali izbiri, ki postane odslej odločilna za nadaljnjo človekovo pot. Ni torej nujno, da bi se ta odločitev vedno kazala v izrednih in na zunanji močno zaznavnih dejanjih. Tako npr. zakonci in starši živijo svoje življenje drug za drugega in za družino sredi vsakdanjih dolžnosti; prijateljstvo se kaže v zvestobi v malem, vse do pripravljenosti za drugega dati svoje življenje.

5. Temeljna odločitev je sad mnogih dosedanjih pozitivnih izbir, ki jo le-te s svoje strani podpirajo in vedno znova poglobljajo. Ne gre za osamljeno dejanje v življenju osebe, pač pa je dejanje logična nadgradnja dosedanjih prizadevanj. Človekova dejanja imajo nek skupni imenovalac, pozitiven ali negativen. V temeljni odločitvi posamezna dejanja nekako konvergirajo in se srečujejo. Ne le

³⁰ J. B. Libanaio, *Peccato e opzione fondamentale*, Assisi 1977, 68-84.

da izhajajo iz istega središča, vanj se tudi vračajo in v njem na nov način združujejo.

6. Temeljna odločitev je dejavnost, ki je na nek način imanentna samemu delujočemu subjektu, za razliko od tiste dejavnosti, ki je tranzitorna, se pravi, ki prehaja od subjekta na objekt, od delujočega subjekta na delo. V primeru imanentne dejavnosti gre za osebo in njeno uresničitev, kolikor je takšen namen tudi izrecno hoten in zaželen. Ta proces se ne prične z zunanjo dejavnostjo, marveč z začetno, notranjo refleksijo in spoznanjem ter odločitvijo za nekaj oziroma za nekoga.

7. Čeprav ima temeljna odločitev značaj stalnosti in trdnosti - tako jo namreč človek spoznava in sprejema, - je vendar podvržena človeški spremenljivosti. Človek »in statu viae« ima vedno možnost, da svojo odločitev, pa naj bo ta pozitivna ali negativna, zavrže. Možno je, da človek z nasprotnimi izbirami in novo odločitvijo dosedanje prekliče, kar se lahko zgodi zaradi izgube vrednote, zaradi dalj časa trajajočega pomanjkanja čuječnosti in brezbriznosti, manjših in prostovoljnih napak, ki človeka lahko pripeljejo do velike nezvestobe. Zato temeljna odločitev potrebuje nenehne poglobitve, potrjevanja in integracije.

8. Vsekakor izraz temeljna odločitev najbolj zvesto izraža ne samo trenutno razpoloženje in odločitev osebe, marveč njen življenjski načrt, kako bivati in delovati. Pri tem ne gre za neko zgolj miselno ali notranjo odločitev, marveč za skupek vseh tistih dejavnikov, ki jih oseba hkrati udejanja pri samem dejanju, tako osebna svoboda, spoznanje in izkustvo, vrednote in ideali, okoliščine in dogajanja, in sicer pod vidikom končnega cilja, kateremu oseba podreja svoje delovanje.

9. Temeljna odločitev je v tesni povezavi s spreobrnjenjem. Prvo spreobrnjenje (*conversio prima*, *metanoia*) je pogoj za sprejem vere (prim. Mr 1, 15), ki jo verujoči sprejema kot vodilo za življenje v poslušnosti in zvestobi Božji besedi oziroma Božji volji. Prvo spreobrnjenje je identično s temeljno odločitvijo. Nenehno spreobračanje (*conversio continua*) pa je predpogoj za dozorevanje, poglobljanje in dopolnjevanje prvega spreobrnjenja. Tako človek napreduje v duhovnem in moralnem življenju, pogloblja teološke kreposti vere, upanja in ljubezni, se uspešno bori proti lastnim napakam, se varuje grešnih priložnosti in ne dovoljuje proste poti zlu v sebi. Kdor ni habitualno naravnán v dobro, marveč v zlo, bo prej ali slej prišel tudi do greha kot posledice tega, da se je že dolgo oddaljeval od Boga. Njegov odpad od Boga, zanikanje temeljne odločitve, je logična posledica dosedanje brezbriznosti. Zato je dejansko možen greh, tudi velik, že zdavnaj prej, preden je prišlo do zunanjega dejanja.³¹ V tem smislu moremo razumeti Kristusovo opozorilno besedo (prim. Mt 5, 27-30), pa tudi številna druga človekova dejanja in odločitve.

³¹ Prim. M. Flick in Z. Alszeghy, *Il sacramento della riconciliazione*, 133.

4. Nekaj odprtih vprašanj

Dotaknili se bomo še nekaterih vprašanj, ki so pomembna predvsem za moralno-teološko refleksijo, utegnejo pa biti zanimiva tudi s pastoralno-oznanjevalnega in pedagoškega vidika. Vsekakor so ta vprašanja zanimiva ne samo za teologa, marveč tudi za človeka in kristjana, ki mu življenjske razmere narekujejo, da svojo vero in življenje po veri na novo premisli. Z ene strani življenje samo v svoji različnosti odpira vedno nova vprašanja, z druge strani pa tudi teološka refleksija odkriva v spremenjenih življenjskih okoliščinah nova področja za svoje raziskovanje.

1. Nekateri teologi, zlasti L. Boros, menijo,³² da lahko človek stori temeljno odločitev šele pred dejstvom smrti oziroma v dejstvu same smrti, to je v trenutku prehoda s tega sveta v večnost. Tedaj more človek, tako menijo, v polnem spoznanju in resnično svobodno reči svoj dokončni da, kar mu v življenju ni bilo dano v takšni meri. Njegovo spoznanje je tedaj popolnejše, izbira svobodnejša; nahaja se pred vrati večnosti in dokončnosti. Tako bi bila pomembnejša tako imenovana *optio finalis* kot pa *optio fundamentalis*.

Teologi naglašajo, da je človeku zaupano zemeljsko življenje kot čas in prostor z vsemi možnostmi spoznanja, svobode odločanja, pa tudi moralne odgovornosti do lastne uresničitve. Odlaganje odgovornosti na poslednje trenutke življenja ne spodbuja potrebne odgovornosti in s tem povezane zrelosti, marveč jo celo prestavlja na poznejši čas in s tem zanemarja. Drugi vatikanski cerkveni zbor je glede tega vprašanja resno izjavil, da kakršnokoli zanemarjanje zemeljskih dolžnosti resno ogroža človekovo večnost (prim. GS 39, 2; 43, 1). Kristusov prihod na svet, nauk in odrešenje je preveč resna stvar, da bi mogli odgovornost za časno in večno življenje prenesti na poslednji trenutek, zanemarjati pa temeljne življenjske odločitve in naloge. Dokler človek živi, ima možnost temeljno odločitev sprejeti ali od nje odstopiti.

2. Cerkveni dokumenti manj razmišljajo o tako imenovanih antropoloških, predvsem psiholoških prvinah temeljne odločitve oziroma greha. Ko okrožnica *Veritatis splendor* govori o svobodi kot možnosti »odločanja glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (VS 65), ne obravnava podrobneje, kaj to pomeni in kako do tega konkretno priti. Tudi apostolska spodbuda *Reconciliatio et poenitentia* posveti nekaj besed le misteriju greha in zla, ko ga primerja s temeljno odločitvijo. Tako pravi, da so »pod psihološkim vidikom možni zelo zapleteni in temni položaji, ki vplivajo na grešnikovo subjektivno odgovornost in prištevnost« in »je treba ceniti vsak iskren in pameten poskus, kako bi psihološko in teološko pojasnili skrivnost greha« (RP 17), toda kaj več o tem ne spregovori.

³² D. Tettamanzi navaja naslednje avtorje: Mersch, Glorieux, Schmaus, Schoonenberg, Troisfontaines, Boros; prim. n. d., 439.

Drugi avtorji navajajo,³³ da je nemogoče, da bi človek doživljal pozitivno ali negativno temeljno odločitev, tako tudi odločitev za Boga ali proti Bogu, v hitrem zaporedju, npr. iskreno kesanje po storjenem velikem grehu oziroma velik greh po iskrenem kesanju. V tem primeru ali prva ali druga odločitev ne bi bila pristna, ali pa so prisotni še drugi vzroki, ki bistveno vplivajo na človekovo odločitev, npr. dedna obremenjenost, patološki pojavi, nesposobnost razumeti moralni zakon, velika strast ipd. Takšno mnenje je s teološkega in psihološkega vidika dovolj prepričljivo in utemeljeno. Zdi se, da je rešitev vprašanja potrebno iskati predvsem v smeri psihološke analize, kako razlagati materialno velik greh, ki ga je subjekt storil zaradi nepopolnega spoznanja oziroma okrnjene svobode. V tem primeru gre le za materialni, ne pa tudi formalni greh, za katerega je človekova odgovornost manjša, vendar obstaja dolžnost, varovati se tudi materialnega greha, ki je vedno moralni nered.

3. Kako ravnati v primerih, ko lahko sklepamo, da sta temeljna odločitev in usmeritev nesporno pozitivni, vendar nekatera dejstva govorijo o nasprotnem. Pomislimo na grešne navade na področju spolnosti pri mladini in odraslih, na nezmožnost, da bi v zakonskem življenju živeli po moralnih načelih, na pogojenost v ravnanju zaradi družbenega okolja in na razne oblike odvisnosti. Rigoristična moralka je zahtevala, da se penitent, ki se zaveda, da se je glede tega pregrešil, pred obhajilom spove teh grehov, saj je materialna kršitev zapovedi nesporna. Sodobni moralni teologi menijo drugače. »Upoštevaljoč teorijo temeljne odločitve, je s psihološkega vidika nemogoče, da bi kdo smrtno grešil in bi se naslednji trenutek spreobrnil. Tako lahko sklepamo, da ali greh ni bil smrten ali spreobrnenje ni bilo pristno. Psihološko ni razumljivo, kako naj bi bil kdo radikalno usmerjen v Boga in bi se kmalu potem spremenil.«³⁴ Seveda velja tudi nasprotna primerjava: kdor živi radikalno usmerjen v zlo, ni sposoben v kratkem času spremeniti svojega življenja, kar velja tudi za obhajanje zakramenta pokore. Moralisti dajejo še drugo merilo za presojo podobnih primerov. Tako B. Häring navaja, da je v primeru, ko si kdo na drugih področjih življenja resno prizadeva za moralno življenje in mu to tudi uspeva, medtem ko na določenem področju kljub prizadevanju doživlja neuspeh, gotovo njegove napake ne morejo biti hudo grešno dejanje oziroma ne izhajajo iz temeljne odločitve. V tem primeru gre bolj za periferna dejanja kot pa za temeljno usmeritev neke osebe. Sodbo je torej mogoče dati glede na celotno usmeritev osebe, njeno nesebičnost ali egoizem, na pripravljenost za dobro in na prizadevanje na drugih področjih moralnega življenja ali pa brezbržnost in nezvestobo.³⁵ Takšno sodbo naj bi znal oblikovati že sam subjekt delovanja, enako tudi svetovalec oziroma spovednik.

³³ Prim. M. Valković, *Grieh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi*, v: BV 33 (1973), 200-214; J. B. Libanaio, *Peccato e opzione fondamentale*, 80-82; D. Tettamanzi, n. d., 454.

³⁴ Prim. J. B. Libanaio, n. d., 113.

³⁵ Prim. B. Häring, *Option gegen Gott, zum Kapitel über Wundstunde und Todsünde*, v: *Theologie der Gegenwart* 13 (1970), 1, 40.

4. Nekateri avtorji, tako J. B. Libanaio svarijo,³⁶ da je iz temeljne odločitve mogoče izvajati novo, nesprejemljivo kazuistiko, ki hoče vse razumeti, točno določiti mejo med malim in smrtnim grehom, morda tudi s tem namenom, da bi tako vedeli, do kje je mogoče iti brez nevarnosti za smrtni greh ipd. Teorija o temeljni odločitvi hoče doseči ravno nasprotno. Temeljna odločitev kot nova moralna kategorija pomeni obogatitev teološke vede. Človeku odpira spoznanje, kako dosledno in radikalno živeti evangelij, kako odstraniti iz življenja skriti egoizem in neodločnost; pokaže, da je človekovo moralno življenje in ravnanje sicer zahtevno, vendar edino to človeka vodi do zrelosti in sreče. Hkrati človeka uči, kako se mora, podobno kot sebi, tudi drugemu približevati in ga razumevati s poslušom za njegovo enkratnost, za skrivnost njegovega bivanja ter osebne odgovornosti pred Bogom. Deklarativne rešitve ne morejo zaobjeti bogastva življenja, zlasti pa ne različnosti človeških življenj in odločitev.

5. Spraševanje vesti, zlasti izpraševanje vesti pred spovedjo ali ob priložnosti revizije življenja bi moralo človeka - v luči Božje besede - usmerjati k razmišljanju o temeljni življenjski odločitvi. Novi obrednik Sveta pokora nakazuje doslej manj znana vprašanja za spraševanje vesti. Tako v vzorcu za izpraševanje vesti najdemo tudi naslednja vprašanja: Ali je moje srce usmerjeno v Boga, ali ljubim Boga nad vse kot sin Očeta? Ali imam pravo ljubezen do bližnjega, ali pa svoje bližnje izkoriščam za svoje namene? Kakšna je temeljna usmerjenost mojega življenja? Ali me vodi upanje v večno življenje? Ali si prizadevam za napredovanje v duhovnem življenju z molitvijo, poslušanjem in premišljevanjem Božje besede?³⁷ V to smer si mora prizadevati že vzgoja otrok, še bolj pa odraslih. Teorija o temeljni odločitvi daje pedagoški vedi mnogo gradiva in spodbud, ki jih je mogoče uspešno porabiti v pedagoškem procesu, in sicer od otroških do zrelih let. Posebej so pomembni tisti mejniki v življenju, ki že sami narekujejo neko odločitev, kot so odločitev za poklic, za življenjski stan, poglobitev verskega življenja na duhovnih vajah in drugih močnih časih, osebno religiozno izkustvo, ki človeka nagiba na pot popolnosti in zvestobe. Takšna vzgoja je še bolj potrebna pri ljudeh, ki so po značaju neodločni in zato potrebujejo diskretne bližine voditelja oziroma duhovnega vodstva.

6. Temeljna odločitev posameznika obvezuje k večji refleksiji o lastni moralni in duhovni usmeritvi ter prizadevanju za dobro. Spoznanja sodobne antropološke znanosti, zlasti psihologije in sociologije, govorijo o človeški odvisnosti od notranjih in zunanjih vplivov. Ko hočejo človeka opravičiti in mu odvzeti breme odgovornosti za njegova dejanja, zanikajo njegovo svobodo in sposobnost odločanja, kar človeka potiska v vedno večjo odvisnost od teh vplivov, predvsem pa v izgubo zaupanja v lastne človeške moči in moralno odgovornost. Tako se zmanjšuje človekova svoboda na dveh ravneh: najprej na

³⁶ Prim. J. B. Libanaio, n. d., 108-109.

³⁷ Rimski obrednik: *Sveta pokora*. Obred sprave, Slovenska škofovska liturgična komisija, Ljubljana 1976, 188-191.

situacijski, kolikor danes v resnici obstajajo večji in usodnejši vplivi na njegovo svobodo, nato na osebni, ker drugi zanikajo in tudi sam sebi dopoveduje, da ni odgovoren za svoja dejanja, kolikor so v vedno večji meri odvisna od okolja. Nasprotno pa resnica o temeljni odločitvi človeka spodbuja, da vzame vajeti lastnega življenja v svoje roke, ker je to tudi Božji načrt s človekom.³⁸ Ni se torej mogoče tolažiti z danostmi, zunanjimi vplivi in pritiski ter tako opravičevati napačne odločitve in ravnanja. Zanesljivo znamenje pozitivne temeljne odločitve je v tem, da si človek, kakor bojevnik v vojni, prizadeva za dobro in se ne prepusti zlu. Kdor se bori, doživlja uspehe in poraze, tudi rane so delež takšnega boja; nekaj drugega pa je prepustiti se zlu in toku življenja ter odpreti vrata hudobiji. Tedaj je človek v polnosti odgovoren za svojo omahljivost in brezbržnost.

Sklepna misel

Pristna vera narekuje in spodbuja temeljno odločitev, to je odločitev za Boga, za človeka, za dobro. Ta odločitev zajema celotno osebo. Zato je prva in glavna zapoved: »Ljubi Gospoda, svojega Boga z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem« (Mt 22, 37) tudi temelj vseh drugih zapovedi, njeno spolnjevanje pa zagotovilo, da tudi na drugih področjih človek ne bo odpovedal. Spolnjevanje zapovedi je možno samo z naravnostjo celotnega življenja v dobro. Versko oznanilo in na njem utemeljene moralne zapovedi človeku odpirajo spoznanje poslednjega smotra in vrednot, ki jih ta smoter posreduje, slednji pa človeku pomaga pri oblikovanju vmesnih smotrov, pred katerimi se človek vsak dan nahaja. Temeljna odločitev tako pomaga človeku razumeti in sprejemati krščansko moralo kot moralo ideala popolnosti: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48).

Povzetek: **Rafko Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici *Veritatis splendor***

Našo pozornost priteguje dejstvo, da o temeljni odločitvi govorijo nekateri novejši cerkveni dokumenti. Tako apostolska spodbuda *Reconciliatio et poenitentia* (1984), Katekizem katoliške Cerkve (1993), predvsem pa okrožnica *Veritatis splendor* (1993). Slednja govori o svobodi, v kateri človek »odloča glede sebe in razpolaga glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu« (VS 65). Takšna odločitev in zastavitev se izražata tako v temeljni odločitvi kot v posameznih dejanjih, ki so z njo eno. Čeprav se v njej izražata neka postopnost in dozorevanje v spoznanju in spreobrnjenju, se hkrati izražata tudi brezpogojnost in dokončnost.

³⁸ Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Veritatis splendor*, 35-53; Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelium vitae*, 13, 19.

Summary: **Rafko Valenčič, Importance of Fundamental Option in the Encyclic *Veritatis splendor***

It is interesting that several recent church documents speak about the fundamental option, thus the apostolic exhortation *Reconciliation et poenitentia* (1984), Catechism of Catholic Church (1993) and especially the encyclic *Veritatis splendor* (1993). The latter speaks about the freedom in which man »decides upon himself and disposes about staking his own life on good or against it« (VS 65). Such decision and devotion are expressed in the fundamental option as well as in single actions belonging to it. Though it shows a certain graduality and ripening in knowledge and conversion, it also expresses unconditionality and finality.

Jožef Hlebš

Kaj je filozofija narave?

1. Splošen oris področja

1.1. Pojem filozofije

Po svoji opredelitvi je filozofija univerzalna znanost, napor človeškega uma, da bi prodril do bistva in zadnjih vzrokov vsega bivajočega. Izraz »filozofija« je sestavljen iz grških besed »philein« in »sophia«. Philein se normalno prevaja z »ljubiti«, sophia pa prvotno pomeni zmožnost ali spretnost. Od Pitagora naprej se ta spretnost omejuje predvsem na teoretično znanje.

Prvi, ki je uporabljal izraz filozofija, je bil Heraklit. Sokrat je pojmoval filozofijo kot »ljubezen do resnice«. Sofisti in sokratiki pa so to besedo uporabljali v pomenu sistematično-teoretičnega udejstvovanja, ki so ga postavljali v nasprotje do politično-praktičnega. Pri Platonu filozofijo uteleša eros in pomeni ljubezen do resničnega, dobrega in lepega. K najlepšemu sodi modrost (sophia), zato je eros dejansko ljubezen in sla po modrosti in lepoti.¹ Filozofija ni modrost, pač pa stremljenje po modrosti. Filozof torej še ni modrec, je pa iskalec in ljubitelj modrosti in resnice. Od Platona je izraza »filozofija« in »filozof« prevzel Aristotel, ki je filozofijo utemeljil kot sistematično znanost.

Aristotel razlikuje med filozofijo v širšem pomenu besede, ki je znanost na splošno in filozofijo v ožjem smislu, ki jo imenuje prva filozofija (prote philosophia). Prva filozofija stremi za odkritjem prvih počel in vzrokov (ta prota kai aitia) vseh stvari. Tu se postavlja vprašanje resničnosti, in sicer najsplošnejše vprašanje, ki je sploh možno, namreč vprašanje po bitju samem na sebi, kaj bitje je in kaj lahko o bitju sploh povemo. Zato je prva filozofija ontologija ali metafizika. Ker je spoznanje prvih vzrokov in počel, jo Aristotel imenuje tudi theologike. Vprašanja, ki jih postavlja Aristotel, je 1500 let kasneje z vso jasnostjo natančno formuliral Tomaž Akvinski.

Znanost je Aristotel razdelil na teoretično (theoretikos) in praktično (praktikos). K teoretični znanosti spadajo: physike, matematike in theologike

¹ Platon, *Symposion* 23, 204b.

(ontologija).² Praktična znanost pa se deli na poiethike in tehnike, kamor sodi tudi estetika.

Nedvomni primat ima seveda teoretična znanost, saj predstavlja spoznanje prvih vzrokov in počel. Tako prvo filozofijo lahko imenujemo tudi znanost o bitju po prapočelih in pravzrokih. To pojmovanje je prevzela tudi sholastika: »Philosophia est scientia omnium rerum secundum causas ultimas sive altissimas.«

Izhodišče vsake filozofije je svet našega izkustva. Vendar pa glede načina, kako k temu izkustvu pristopimo, danes ločimo različne koncepte filozofije. Thomas S. Kuhn te različne koncepte nekoliko poenostavljeno zvaja na tri filozofske paradigme: ontološko, mentalistično in lingvistično.³

Izhodišče ontološke paradigme je strmenje nad konkretnim bivajočim, nad svetom. Stvarnosti se dojema s tvorbo splošnih pojmov.

Začetek mentalistične paradigme pa je dvom, ki postavlja spoznavno zmožnost človeka pod vprašaj. Predmet filozofije je tukaj zavest s svojimi doživljaji. Dvom se orientira ob klasični definiciji resnice: »Adaequatio intellectus et rei«.

Lingvistična paradigma pa temelji v zmedi jezika. Ker je tisto, kar izražamo, nerazumljivo, je resnična komunikacija nemogoča. Izhodišče je torej zmešnjava našega jezikovnega izražanja. Da bi naše izjave imele smisel, jih je treba logično analizirati. Smiselne pa so le tiste izjave, ki so razložljive z zakoni logike. To paradigmo zagovarja analitična filozofija, katere utemeljitelj je L. Wittgenstein (1889-1951). Zavest in zunanji svet ta paradigma enostavno obide.

Ker je filozofija po svojem bistvu univerzalna znanost, mora v svoji usmerjenosti zajeti vso bitnost. Vsakršna fenomenologija je zato lahko le metodičen pristop, nikakor pa katerikoli zgolj fenomenalističen sistem ne more biti univerzalen. Materialni predmet filozofije je celotna resničnost. Medtem ko se posamezne realne znanosti (naravoslovje, kulturne znanosti) koncentrirajo vedno na določen predmet kot svoj materialni objekt, pa se filozofija odlikuje po tem, da glede predmeta ne pozna omejitve. Formalni predmet filozofije pa a priori ni določljiv. Ker filozofija proučuje resničnost kot celoto, se vnaprej ne more zavezati neki metodi, ki bi ustrezala le nekemu delnemu področju stvarnosti.

Resnična filozofija je transcendentalna - presega vse partikularne miselnosti - zato je odprta tudi do predznanstvenega in nadznanstvenega mišljenja. Kot temeljna znanost svoje trditve dokaže do zadnjih osnov in načel, zato edina deluje brez predpostavk. Analitična paradigma je s tem nedvomno nezadostna kot izhodišče filozofije, čeprav je jasno, da mora biti vsaka filozofija podvržena tudi jezikovni analizi.

² Aristotel, Met. E1, 1026 a 18 sl.

³ Prim. T. S. Kuhn, *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolution*, Frankfurt 1967; R. Koltermann, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, Frankfurt 1994, 5 sl.

Ker nas zanima predvsem filozofija narave, je pomemben odnos med filozofijo in naravoslovjem. Danes naletimo na tri različne odnose med filozofijo in realnimi znanostmi:

1. Scientizem - pripisuje absolutno avtoriteto pozitivni znanosti, predvsem naravoslovju. Filozofija ima po tem nazoru lahko samo službeno funkcijo, in sicer kot logična analiza ali znanstvena teorija.

2. Filozofija naj bi bila sintetična znanost, katere naloga je, da ustvari sintezo znanstvenega pogleda na svet. Tudi tu ima naravoslovje vodilno vlogo. Filozofiji se odreka lastna spoznavna zmožnost.

3. Filozofija in realne znanosti so popolnoma avtonomna področja. Ta področja lahko na določen način vplivajo eno na drugo, niso pa medsebojno odvisna.

1.2. Filozofski pojem narave

Kakšna splošno veljavna podoba o naravi danes ne obstoja. Disciplina, ki nosi oznako »filozofija narave«, je zato v različnih filozofskih sistemih tudi različno razumljena. Odvisna je od podobe, ki jo imamo o naravi.

Prvotno vsebino pojma nam posreduje grška beseda »phýsis«. Ta se izvaja iz korena »phy« (staroindijsko »bhu«) in je osnova glagolov »phyein«, »phyestai« ter pomeni proces nastajanja, rasti, spočetja, rojevanja, vzcvetenja, potem izvor, pra-počelo, bistvo pa tudi plodno naročje, kjer se nekaj spočenja in razvija in iz katerega se tisto rodi. Pojem »physis« je v razvoju mišljenja doživel različne spremembe, največjo z nastopom sodobne znanosti.

V izrazito filozofski zvezi najdemo izraz »physis«⁴ prvič pri Heraklitu, ki razlaga stvari z ozirom na vse obvladujoči globlji smisel sveta - večni logos - tako, da pokaže na zakon njihovega nastanka. Ker resnično bistvo sveta »ljubi, da se skriva«,⁵ ga lahko dojamemo le v paradoksalnih formulacijah. Resnična »physis« je površnemu pogledu zakrita, se pa manifestira v nasprotjih, ki kažejo, da sta v temelju sveta harmonija in red.⁶

Že pri jonskih filozofih, ki so sploh prvi grški filozofski misleci, je njihov miselni napor usmerjen k iskanju bitnih počel narave, njenega bistva, ideje, smisla, skratka logosa narave. Njih dela nosijo značilno ime »Peri physeos« (O naravi). Miselni poskusi teh prvih fiziologov (= kozmologov, od kosmos = red, harmonija) se ukvarjajo predvsem s svetom kot celoto, kjer je odločujoča ideja o enotnosti vse stvarnosti. To enotnost pa že razumejo v smislu monističnega počela, kar pride potem jasno do izraza pri Heraklitu in seveda pri ostalih predsokratikih, z izjemo Anaksagora. Ker je pogled prvih kozmologov

⁴ Heraklit, Fr. B 112; oznake fragmentov odgovarjajo oštevilčenju vrste B (=ohranjeni fragmenti) v osmi izdaji dela: H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (izd. W. Kranz), Hamburg 1957.

⁵ Heraklit, Fr. B 123.

⁶ Heraklit, Fr. B 8.

dinamičen (ne statičen kot pri Parmenidu in eleatih), stoji v ospredju ideja o enotnosti izvora vsega. Filozofski problem je jasno postavljen; razkriti je treba transcendentalne temelje narave, to je skrite korenine vsega bivajočega (rhyzomata ton panton), skratka tista predfizična počela, ki »physis« ontološko konstituirajo.

Sofisti razlikujejo physis, človeški zakon (nomos), trditev (thesis) in umetnost (techne).

Platon pa se od sofistov in fiziologov distancira s tem, da postavi človeško techne in človeški zakon (nomos) višje od physis,⁷ ker sta na nek način sorodna božjemu nomosu in božji techne ter predstavljata zato višjo naravo.⁸ Pravo vedenje o svetu je nemogoče, zato je empirična danost manj resnična kot svet idej. Med svetom realnih idej in svetom nastajanja obstaja le razmerje soudeležbe (participacije). Kozmos je odslikava božanstva, zato je vesolje ogromno živo bitje.

Tu imamo zametek novoplatonističnega monizma, ki ga najdemo izrazito razvitega pri Skotu Eriugeni, G. Brunu, Schellingu itd. V monizmu zgubi pojem narave svoj temeljni pomen.

Nedvomno pa sta v Platonovem mišljenju za kozmologijo pomembna predvsem dualizem v naravi in spoznanje, da je narava prežeta z duhom in ne le igra slučaja. Na žalost ostaja Platon ujet v konceptualizmu Sokrata in v geometričnem mišljenju Pitagorejcev. Tu lahko najdemo že začetke sodobnega matematiziranja narave, ki nas postavlja pred nove filozofske probleme.

Aristotel je prvi filozof, ki postavi jasno definicijo narave. Najprej pokaže, da physis ne posnema techne, temveč ravno obratno.⁹ Človeška umetnost lahko samo dopolni tisto, kar ji narava prepusti. Aristotel ne združi v svoji filozofiji le različnih dosedanjih pomenov o »physis«, temveč izrecno reflektira pojem narave, ki je za njegovo filozofijo tako temeljen kot za nobenega misleca pred njim.¹⁰ Kar je narava (živa bitja in njih deli, elementi), ima počelo gibanja in mirovanja v sebi, tehnične stvari tega počela nimajo.¹¹ Iz tega pa sledi temeljni pomen physis kot bistva vseh naravnih bitij. Vsi ostali pomeni, ki zadevajo naravo, so odvisni od tega izvirnega in osnovnega pomena.

Physis je prapočelo (arche), potem proces nastajanja (genesis) in končno tudi izid tega razvoja, namreč iz prapočel izvirajoče stvari same (ta fiomena).¹² Temeljni pojem »physis« je tudi v tesni zvezi s pojmom »substanca«. Samo naravne substance imajo lastno počelo gibanja in mirovanja, tehničnim stvarjem to počelo manjka.

⁷ Platon, *Nomoi* X, 886 b sl.

⁸ Platon, *Nomoi* IV, 715 ef; X, 890d. 896a.

⁹ Aristotel, *Fizika* II, 8, 199 a 15.

¹⁰ H. Bonitz, *Index Arist.* 835b 50 - 839b 9.

¹¹ Aristotel, *Fizika* II, 1, 192 b 13-14; *Fiz.* I, 2, 185 a 12; *Met.* V, 4, 1014 b 26-35; *Fiz.* II, 1, 193 a 10-13.

¹² Prim. Z. Bucher, *Natur, Materie, Kosmos*, St. Ottilien 1982, 43.

Physis ima pri Aristotelu štiri različne pomene:

1. za prapočelo (arche), iz katerega vse nastaja in se vanj vrača (kot pri predsokratikih);

2. za notranje počelo gibanja (arche kineseos), ki celotni proces spočnenja in nastajanja bitja udejanja. Po tem počelu so stvari ta physei ontá v nasprotju do ta techné ontá;

3. za bistvo (ousia) naravnih bitij, stvari (physika), ki umetno ustvarjenim stvarjem (technika) manjka - jim ni imanentno;

4. na poseben odličen način pa še za formalno počelo (morphé, eidos, énergeia, entelecheia).

To počelo je tako forma formans (v procesu nastajanja), kot tudi forma in materia actuata. Skratka, počelo, ki bitja v razvoju udejanja in ki ta bitja tudi kot aktualizirana (udejanjena) v bivanju ohranja.

To počelo pri živih bitjih imenuje Aristotel tudi duša. Dušo rastlin in živali pa izrecno označuje tudi kot physis.¹³ Zato je duša tudi predmet filozofije narave. Vendar samo kolikor je z materijo notranje, substancialno povezana in v njej delujoč princip gibanja.¹⁴ Človeški duh (nous), ki ima zmožnost mišljenja in hotenja (dianoetikon), pa naravo presega (transcendira), zato ni predmet filozofije narave.¹⁵ Področje filozofije narave se konča tam, kjer trči na resničnost duha, pa tudi tam, kjer se postavlja vprašanje o izvoru kosmosa, življenja, skratka vsega gibanja nasploh.¹⁶

Tomaž Akvinski se glede narave zgleduje pri Aristotelu in tudi uči avtonomijo narave, kateri je Bog-Stvarnik podelil lastno konsistenco in lastno delovanje. Naš razum ima nalogo, da proučuje počela narave in razlaga njene pojave. »Ordo rerum naturalium«, torej ni produkt našega uma, temveč zgolj predmet proučevanja (ratio non facit, sed solum considerat).

1.3. Fizikalni pojem narave

V začetku nove dobe (17. stol.) se v mišljenju izvrši spoznavno-teoretični obrat, ki je zdaleč pomembnejši kot t.im. kopernikanski obrat (sonce v središču našega planetarnega sistema) v astronomiji. Na mesto Platonovega, Aristotelovega in Tomaževega pojma resnice in stvarnosti, stopi pojem resnice sodobne znanosti. Medtem ko je bil stari pojem resnice »odprt«, ker vnaprej ne moremo vedeti, kaj nam bo stvarnost razodela, je pa novi pojem resnice določen, ker vemo a priori, v moči lastnega mišljenja, kaj je za vse čase resnično in objektivno. Namreč tisto, kar je merljivo in preračunljivo (kar se da meriti, tehtati, preračunati).

¹³ Aristotel, *De gen. anim.* II, 4, 741 a 1.

¹⁴ Aristotel, *Met.* E 1, 1025b 34 sl., posebno 1026 a 5 sl.; *De an.* I. 1, 403b 7; *De part. anim.* I, 1, 641a 21., 32.

¹⁵ Aristotel, *De gen et corr.*, II, 3, 736 b 27 sl.; prim. *De an.* III, 4 sl.

¹⁶ Aristotel, *Met.* I. 6-10; prim. *Fiz.* VII, 1 in VIII.

Prvi korak je storil že Galilei (1564-1642), ki velja za utemeljitelja sodobne fizike, skratka naravoslovja, kot ga pojmujejo tisti, ki vse zvajajo na fiziko. Odločilna za novo znanost o naravi je bila utemeljitev kvantitativno matematične induktivne metode. Ta metoda predstavlja usmerjen poseg v naravo z namenom merjenja pojavov. S to metodo naj se odkrije matematični zakon dogajanja in ta naj stopi na mesto metafizičnega »bistva« filozofov. Raziskovalca ne zanima več »stvar na sebi« (Ding an sich), temveč njena pojavnost in zakonitost. Pa tudi ne celoten pojav, temveč le tisti del pojava, ki je merljiv.

Ko je Galilei primerjal čas padanja s potjo padanja predmeta, je odkril zakon prostega pada, ki se da izraziti s pomočjo količinskih razmerij, torej v obliki matematične enačbe. S tem je utemeljil nauk (fizikalni) o gibanju in hkrati postavil temelj sodobni fiziki. Naloga znanosti je meriti vse, kar je merljivo in tudi tisto, kar ni merljivo, napraviti merljivo. Galilei sicer ne zanika naporov starih, toda njega na pojavu zanima le merljiva »struktura«.

In kot šele od Galileia sem poznamo nauk o gibanju v specialno znanstvenem pomenu, ki pojave gibanja vidi le pod vidikom merljivosti, tako poznamo tudi sodobno »eksaktno« biologijo šele od takrat, ko so se začele uporabljati fiziko-kemične metode za raziskavo življenjskih pojavov. Te metode pa so bile razvite najprej za področje nežive narave. In vendar se začne s tem tudi pot sodobne biologije kot »eksaktne« znanosti (pomislimo samo na biokemijo, fiziologijo, molekularno biologijo, genetiko itd.), katere bistvo je merjenje pojavov. Merjenje se razume tukaj kot splošno dejstvo, da je predmet realno deljiv in zato tudi merljiv.

Toda takoj moramo pripomniti, da tip metode, ki jo uporabljamo, tudi enoumno določa tip rezultata. Če za proučevanje življenja, bolje rečeno pojavov življenja, uporabljamo fiziko-kemične metode, potem morajo tudi rezultati v vsakem primeru biti fizikalno-kemična razmerja. Ne oziraje se na to, kaj je pravzaprav življenje, lahko fizikalno-kemične metode že vnaprej dajo samo fiziko-kemične rezultate. Tu jasno vidimo, da se znanost v sodobnem smislu konstituira s tem, da nasproti predmetom stvarnosti postavlja omejena vprašanja.¹⁷

Ta nova oblika znanosti, če bi jo razumeli zgolj v metodičnem smislu, bi lahko sobivala s filozofijo. Vendar je bila povzdignjena v metafiziko in s tem v zavestno nasprotje do klasične filozofije. Globok prepad med filozofijo narave in naravoslovjem je povzročil predvsem novodobni dualizem.

Sicer poznamo dualistične nazore že od prej (Platon), toda novodobni dualizem je filozofsko utemeljil šele Descartes (1596-1650). Na osnovi samorefleksije je razdelil stvarnost na notranji svet mišljenja (res cogitans) in zunanji zgolj snovni svet (res extensa). Snov in duh v tem nazoru nista le realno različni področji (kar seveda sta), temveč tudi realno ločeni področji. Njih

¹⁷ Prim. J. Hlebš, *Naravoslovna znanost in njen odnos do vprašanja Boga*, v: *Celovski zvon* 5 (1987), 25-34.

nasprotja so nezdružljiva in nepremostljiva. Duh je čista nerazsežna subjektivnost, materija čista snovno-razsežna objektivnost. Ti stvarnosti sta dve absolutni substanci; vsaka je nasproti drugi neodvisna, avtonomna in prigodna (kontingentna). Vsaka zase predstavlja metafizično, totalno in transcendentno resničnost.

Pomembnejša od obeh je psihična substanca (*res cogitans*). Z njenim natančnim opisom je Descartes ustvaril popolnoma nov pojem duševnosti, ki ga filozofija doslej ni poznala, pojem, ki nam je danes znan kot zavest. S tem se je psihologija lahko konstituirala kot posebna, naravoslovju enakovredna znanost (dušeslovje).

Popolno nasprotje področju duha pa predstavlja vsa ostala stvarnost. Iz tega nasprotja tudi izhaja sodoben pojem fizičnega (*res extensa*). Materija je postala gola razsežnost in naravna telesa sistemi materialnih delcev. Vsak naravni proces je v bistvu gibanje razsežnega, skratka čista korpuskularna mehanika. Nematerialnih dejavnikov, idej, entelehij ali bistev, ki bi kazali na duhovni izvor, v materiji ne moremo iskati. Kraj, ker biva resnica, ni zunaj v kozmosu, v naravi, temveč v notranjosti, v svetu naših idej.

Kaj pa je poleg gotovosti lastnega jaza še gotovo in resnično? To je tisto, kar lahko popolnoma jasno mislim (*idea clara et distincta*), kar se mojemu mišljenju s kristalno jasnostjo predstavlja, ker je produkt mojega mišljenja. In to je: matematika. Konstrukcija zunanjega sveta, velikega mehničnega stroja, je kot nalašč ustvarjena za proučevanje s pomočjo matematike.

Iz podobe sodobne fizike izginajo barve in toni, ostanejo le frekvence in valovanja. Kaj je npr. »modro«, se ne da »eksaktno« povedati. Kaj pa so frekvence in valovanje, se da točno formulirati in je z objektivnimi merili tudi merljivo, zato tudi za vse in vsakogar enako in obvezujoče. Še bolj velja to za svet oblik živali in rastlin. Te sodobna biologija po možnosti zvaja na fizikalno-kemične merljivosti in tako njih »forme« in bistva praktično razblini.

Posebno jasno nastopi sodoben pojem znanosti pri Kantu (1724-1804). V vsaki znanosti je le toliko resničnega spoznanja, kolikor je v njej matematike. Posledica tega je zahteva, da mora sodobni znanstvenik nasproti naravi nastopati kot sodnik, ki jo, če je to potrebno, tudi prisili, da odgovori na postavljena vprašanja. To je pred Kantom zahteval tudi Fr. Bacon, ki je dejal, da je iz narave treba resnico izsiliti, tako da jo damo na »natezalnico« kot inkvizitor obtoženca. To »nasilje« nad naravo je eksperiment.

Kant razlikuje naravo v materialnem in formalnem smislu. Materialno je narava »celota vseh stvari, kolikor so predmeti naših čutil in so tako lahko tudi izkustvo, s čimer je treba razumeti celoto vseh pojavov, to je čutnega sveta ob izključitvi vseh nečutnih predmetov«.¹⁸

Narava v formalnem smislu pa pomeni »narava stvari«, pa tudi »narava človeka«. Ta narava je »prvo počelo vsega tega...«, kar spada k bivanju neke stvari« (ibid). Predmet naravoslovja je tako narava v materialnem kot narava v

¹⁸ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, III.

formalnem pomenu. Naravoslovje je tisto, ki ugotavlja, kaj svet drži v notranjosti skupaj. Isti predmet pa je tudi predmet filozofije narave. Medtem ko naravoslovje išče teorije za objektivni opis narave, pa filozofija analizira, kaj so predpostavke naravoslovja.

1. 4. Filozofija narave v zgodovinski perspektivi

»Filozofija narave« (philosophia naturalis) se kot pojem pojavi že pri stoikih.¹⁹ Antika in srednji vek pojmov »filozofija narave« in »naravoslovje« ne ločujeta. Pri Aristotelu najdemo besedno zvezo »philosophia physike«, ki pa jo imenuje tudi »episteme physike« in »physike philosophia«.²⁰ Ta veda skupaj s teologijo (metafiziko) in matematiko sestavlja skupino treh teoretičnih znanosti. Episteme physike je nauk o naravi, ki obsega celoten kozmos živih in neživih bitij.

V okviru te znanosti najdemo pri starih filozofih še nadaljnje razločevanje med kozmologijo (nauk o anorganski naravi), teleologijo (nauk o organizmih) in psihologijo.²¹

Ko je bila v 17. stoletju iz te celote izločena psihologija (kot posledica novega pojma zavesti), so preostali dve disciplini imenovali s skupnim imenom fiziologija (nauk o »physis«). Bacon Verulamski razlikuje med zgodovino narave (opisno naravoslovje) in naukom o naravi (doctrina de natura), ki je dejansko filozofija narave, vendar bi po svoji usmeritvi danes bolj ustrezala teoretični fiziki.

Bonaventura uporablja podobno tridelno razdelitev kot Aristotel: metafizika, matematika, fizika. »Naturalis philosophia« pa obsega pri njem vse te tri vede.²²

Tudi Tomaž Akvinski ima tridelno shemo, pri čemer pojme »naturalis philosophia« in »scientia naturalis« uporablja kot sinonimna pojma.²³ Predmet filozofije narave v ožjem pomenu je »ens mobile« (in ne corpus mobile) bitje, ki ima in kolikor ima izvor gibanja v samem sebi. Sem spadajo elementi narave in vsa živa bitja.²⁴

Z novim pojmom narave pa se v 17. stol. spremeni tudi pojem filozofije narave. »Natural philosophy« pri F. Baconu obsega tako teorijo (speculative natural philosophy) kot tudi tehniko oziroma prakso (operative natural philosophy). Naloga spekulativne filozofije narave (imenovane tudi natural

¹⁹ Cicero, *De oratore* 1, 68; Seneka, *Epist. Morales* 88, 24; 89, 9.

²⁰ A. Mansion, *Introduction à la Phys. Arist.*, Louvain-Paris 1946, 38.

²¹ Prim. G. König, *Naturphilosophie*, v: A. Diemer - I. Frenzel (izd.), *Philosophie*, Fischer Lexicon, Frankfurt 1967, 186-209.

²² Bonaventura, *De reductione artium ad theol.* 4, v: *Opera omnia* 5, Quaracchi 1891, 32a; prim. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* 2 (1936), 183-199.

²³ Thomas Aquinas, *In Boetii De trinitate* lec. II, q. 1, ad 1 resp.

²⁴ Thomas Aquinas, *In Phys.* I., lect. 1, c, 1, n. 4.

science) je »the inquisition of causes«. Naloga operativne (natural prudence) pa »the production of effects«.²⁵

Spekulativno filozofijo narave Bacon deli naprej s pomočjo Aristotelovih pojmov v »physic« in »metaphysic«. Fizika raziskuje tvorne in materialne vzroke. Metafizika pa formalne in finalne vzroke.²⁶ Vendar je v ospredju predvsem koristnost, ne toliko spekulativnost filozofije narave.

Hobbesovo pojmovanje filozofije narave ustreza že čisto naravoslovnemu pojmu narave. Namesto da filozofija narave izhaja iz metafizičnih in spekulativnih osnov, naj se raje naslanja na matematične predpostavke.²⁷ Filozofija narave zato dejansko predstavlja disciplino, ki sta jo utemeljila Galilei in Harvey. Tudi Newtonu sta eksperiment in izkustvo predpostavka filozofije narave.²⁸ Vendar pa poudarja teološki pomen njenih rezultatov.²⁹

Berkeley zahteva, naj se »philosophus naturalis« omeji na eksperimente, zakone gibanja in mehanična počela, teološka izvajanja in zaključke pa naj prepusti za to poklicani vеди (teologiji).³⁰

Vendar imamo tudi nasprotna mnenja. H. More poudarja predvsem izreden pomen raziskovanja finalnosti v naravi. Upravičeno nastopa proti Descartesovi mehanicistični filozofiji (philosophia mechanica), saj tukaj pojem narave dejansko zgubi svojo vzročno, aksiološko in teleološko vsebino.³¹ Kartezijanski pojem narave je le neki abstraktni pojmovni ostanek. G. B. Vico opozarja, da na matematični način (more geometrico) dobljena spoznanja o naravi ne ustrezajo kriteriju resnice. Le fizika, gojena na filozofski način, je odprta nasproti resničnim počelom narave, ki so delo Stvarnika.³²

V splošnem še v 18. stol. ni pravega razlikovanja med »philosophia naturalis« in »scientia naturalis«; izraza se še sredi stoletja uporabljata kot sinonima.³³ Vendar pa nastane v tem stoletju biološka veda fiziologija (kot posledica nove znanosti), ki se loči od filozofije narave. Filozofija narave pa se deli predvsem v dve različni disciplini:

1. V spekulativno fiziko (physica speculativa), ki predstavlja tisti del, ki ga danes razumemo kot filozofijo narave. Sem spadajo npr. dela, kot Holbachov »System de la nature« (1770); Kantovi »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« (1786) in Schellingov »Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799).

²⁵ F. Bacon, *Works* (izd. Spedding - Ellis - Heath), London 1857 sl. (ponatis 1963), 3, 351.

²⁶ F. Bacon., n. d., 3, 354.

²⁷ T. Hobbes, *Opera philos.* (izd. Molesworth), London 1839 (ponatis 1961), 1, 65.

²⁸ I. Newton, *Optics* 3, q. 31, *Opera quae extant omnia* (izd. Horsley), London 1779 sl. (ponatis 1964), 4, 263.

²⁹ I. Newton, n. d., q. 28, 4, 237 sl.

³⁰ G. Berkeley, *De motu*, § 42, v: *The Works* (izd. Luce), London 1948, 4, 21.

³¹ H. More, *Opera omnia*, London 1679 (ponatis 1966), 2/1, 7.

³² G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Opere 1, Bari 1914 (ponatis 1968), 85.

³³ J. H. Zedler, *Grosses vols. Univ.-Lex.* 23 (1740), 1047.

2. V empirično fiziko pa *physica empirica* oziroma *physica experimentalis*, ki ustreza sodobni fiziki.³⁴

Kant o naravi razglablja v svoji metafiziki narave in v transcendentalni filozofiji. Transcendentalni filozofiji gre predvsem za karakterizacijo načelnih danosti subjekta, ki neki naravni pojav izkažejo kot objekt možnega spoznanja. Skratka, gre za transcendentalne pogoje spoznanja. V metafiziki narave je ta utemeljitev objektivnosti naravnih predmetov že predpostavljena. Tu Kant razpravlja o pojmi, s katerimi je določena narava.³⁵

Metafizika narave pozna štiri perspektive pojma materije, ki so prirejani posebnim področjem: foronomiji, dinamiki, mehaniki in fenomenologiji. Materija je pri Kantu zgolj pojav (fenomen), kajti stvar sama na sebi je nespoznatna. Foronomija (*Phoronomie* iz gr. »phora«, gibanje in »nomos«, zakon) ali kinematika daje matematičnemu fiziku principe za konstrukcijo celotnih gibanj iz delnih gibanj. Materija je v tej perspektivi »gibajoče se v prostoru«.

Naloga dinamike je proučevanje oblik materije. Materija je pojav delovanja dveh temeljnih sil narave: atrakcije (privlačnosti) in repulzije (odbojnosti). Z delovanjem teh sil je razumljiva fenomenalna (pojavna) razsežnost materije. Dinamični model materije predstavlja alternativo matematičnemu (kjer je materija v neskončnost deljiva). Perspektiva mehanike se ukvarja z relativnostjo gibanja.

Glede organske narave priznava Kant teleologijo zgolj kot regulativni, ne pa kot konstitutivni princip. Živa narava deluje, kot da bi bila smotrno urejena, iz tega pa ne sledi, da tako tudi je. Finalnost narave je znanstveno nedokazljiva.³⁶

Medtem ko Kant še napravi osnutek neke »metafizike narave«, se za njim dokončno ločijo naravoslovne znanosti od filozofije.

Schelling sicer poskuša Kantovo pozicijo preseči s tem, da izhaja iz absolutne identitete med jazom (subjektom) in svetom (objektom), duhom in materijo itd. Vendar program te filozofije narave, ki pojem narave absolutizira v smislu Spinozove »deus sive natura«, izstopa iz okvira filozofske teorije narave v ožjem pomenu. Narava ima tu vlogo bitja v smislu ene, edine in absolutne substance, zato ta monistični in identistični program splošne filozofije bitja ne ustreza temu, kar pod filozofijo narave razumemo, saj je pojem preširok.³⁷

Ta filozofija (kot tudi Heglova filozofija narave) doživi izrecno odklonitev s strani pozitivnih znanosti. Justus Liebig, prvotno Schellingov učenec in utemeljitelj kemije kot znanosti v Nemčiji, jo imenuje kuga stoletja (*Pestilenz*

³⁴ Prim. G. König, *Naturphilosophie*, v: A. Diemer - I. Frenzel (izd.), *Philosophie*, 188.

³⁵ Prim. I. Kant, n. d.

³⁶ Prim. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, II, Stuttgart 1963, § 78.

³⁷ Prim. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* I, 4 (izd. K. F. A. Schelling), Cotta 1856 sl., 393 sl.

des Jahrhunderts).³⁸ Na žalost ostanejo spregledani tudi pozitivni vidiki, ki jih idealistična filozofija narave nedvomno tudi ima.

Naravoslovje se potem razvija v samostojne znanosti z vsakokratnim lastnim materialnim in formalnim predmetom. Odnos med naravoslovjem in filozofijo določajo naprej v glavnem kriticizem Kanta, induktivna metafizika, ki predpostavlja pozitivne znanosti in znanstvena teorija oziroma filozofija znanosti, ki proučuje strukturo in metode znanosti. Vendar tako naravoslovje kot filozofija znanosti ne pokrivata več okvira vprašanj, ki ga je imela (ga ima) klasična filozofija narave, ki jo je utemeljil Aristotel.

1. 5. Sodobni pogledi na filozofijo narave

Enotnega pogleda na filozofijo narave danes ni. Zgodovinski razvoj se zrcali tudi v aktualnih pogledih na to znanstveno disciplino. Že sama orientacija je lahko ontološka, epistemološka ali metodološka.

1.5.1. Ontološko-realistična usmeritev

Sem spada najprej aristotelsko in neosholastično usmerjena filozofija narave. Gre za razlago narave iz poslednjih vzrokov in počel, ki so lahko Aristotelovi štirje vzroki, bistva kontingentnih bitij ali kakorkoli določena ontološka počela. Medtem ko naravoslovje raziskuje področje neposrednih vzrokov, svet fenomenalnega pa je filozofija narave naperjena na poslednje temelje bivanja narave. Ta smer je izrazito sistematična in manj zgodovinska. Pomemben sodoben filozof te usmeritve je predvsem J. Maritain, potem so še avtorji kot M. Artigas, J. J. Sanguineti, L. J. Elders, B. von Hagens, F. Selvaggi itd.³⁹

I. Leclerc išče novo metafizično usmeritev na osnovah aristotelizma. Izhajati je treba iz sodobne znanosti (tako njegov koncept) ali iz refleksije na prejšnjo filozofijo narave. Filozofija narave je zanj dejansko metafizika narave. Podobno usmeritev zagovarja tudi R. Thom, po katerem mora filozofija narave ob naslonitvi na Aristotela izdelati nov nauk o »formi«. Za osnovo teoretičnih razmišljanj mu služi predvsem biologija. Filozofija narave pa ni metafizika, temveč »proto-fizika«, ki naj izdelata nov sistem kategorij.

J. Largeault zahteva radikalno vrnitev k filozofski preteklosti, kjer bo potrebno rehabilitirati vrsto avtorjev. Filozofija naj ustvari sistem, ki bi združeval znanosti. Filozofu se ni treba naslanjati na znanstvene teorije, bolj ga morajo zanimati vsebine dognanj.

A. van Melsen vidi v filozofiji narave most med znanostjo in pračloveškim izkustvom. Aristotelsko-sholastično usmerjenost ima tudi filozofija narave pri

³⁸ Prim. J. Hemleben, *Das haben wird nicht gewollt*, Hamburg 1981, 131 sl.

³⁹ Prim. Seznam literature.

H. Conrad-Martius, čeprav izhaja sicer iz Husserlove fenomenologije. Vendar gre za izrecno ontološko utemeljitev.

Poseben primer je kategorialno-ontološka filozofija narave pri N. Hartmannu. Ta se močneje orientira pri empirični raziskavi, zato je tu filozofsko mišljenje odvisno od kategorij, ki jih je izdelala znanost. Iz materiala pozitivnih znanosti poskuša kategorialno izpostaviti »objektivno realne« in »idealne bitne strukture«. Podobne poglede najdemo še pri H. Plessnerju in G. Jacobiju.

Iz naravoslovnih vsebin, ki jih nato induktivno prekorači, izhaja induktivno-metafizična filozofija narave. Sem spadajo avtorji, kot B. Bavink, A. Wenzl in drugi. Dosežke naravoslovja je treba s preseganjem (transcendiranjem) domisliti do konca, da bi prišli do odgovora na metafizična vprašanja o izvoru življenja, končnosti sveta, svobodni volji, neumrljivosti duše itd. Medtem ko dosežke naravoslovja vgradimo v filozofske sisteme, najdejo ti določeno »opravičenje« (Rechtfertigung). Filozofski osnutki induktivne metafizike imajo za svojo temo samo naravo, se pa za razlago sveta zatekajo k transcendentnim instancam. Tudi O. J. Hartmanna in Whiteheada bi lahko prištevali sem.

1.5.2. »Znanstvena« filozofija (Wissenschaftsphilosophie, philosophy of science)

A. Logično empiristična filozofija

To usmeritev zastopniki razumejo kot naravoslovno filozofijo in s tem tudi kot »filozofijo narave«. Ker uporablja sredstva simbolične logike, jo imenujejo tudi »eksaktna« filozofija. Prvenstveno se orientira ob naravoslovju in analizira njegove metode. Je logika znanosti - »Logik der Forschung« (Popper), tudi metodologija naravoslovja oziroma spoznavna logika (Juhos) ali znanstvena teorija naravoslovja. V svoji skrajni obliki odklanja sleherno metafiziko (Carnap, Schlick, Reichenbach).

V središču raziskovanja je predvsem refleksija fizikalnih in bioloških metod. Kolikor se za to filozofsko disciplino uporablja naziv »filozofija narave«, moramo to razumeti v tistem smislu, ki ga izraža Newtonovo glavno delo »Naturalis philosophiae principia mathematica« (1687).

Posebno od pozitivističnih nastavkov Comta in Macha naprej se to ime uporablja pretežno v smislu metodologije naravoslovne znanosti. Mach je zahteval, naj filozofija ne poskuša dajati nobenih metafizičnih izjav o naravi, temveč naj z metodičnimi raziskavami služi napredku naravoslovnih ved.

Tudi Schlick, sledeč Machu, zavrača vse metafizične ambicije filozofije narave in ji odreka sleherno pravico, da neodvisno od naravoslovja, s svojimi metodami, proučuje svet. Naloga filozofije je le raziskovanje pojmovnih predpostavk, na katerih sloni naravoslovna znanost.

Tudi Reichenbach spreminja vprašanja filozofije narave v spoznavno- in znanstvenoteoretična vprašanja. Razlike med filozofijo narave in filozofijo naravoslovja zanj ni. Znanstveni pojmi in pojmi iz vsakdanjega življenja morajo

v načelu nastajati pod istim vidikom, sicer si že vnaprej zapremo pot v bistvo spoznavnega procesa.

Posebno obe veliki temi sodobne fizike: Einsteinova relativnostna in Planckova kvantna teorija sta odprli vprašanja, s katerimi se v znanstveno- in spoznavnoteoretičnih obravnavah ukvarjajo pozitivistične, pa tudi kantovsko orientirane filozofije.

Tudi tisti filozofi, ki prihajajo iz analitične filozofije, spadajo v skupino »znanstvene« filozofije, to pomeni, da po njihovem pojmovanju filozofija sodi med empirične znanosti. Neodvisnost od znanstvenih teorij ne obstaja. Ravno nasprotno, te teorije vodijo nujno v filozofijo narave, ta pa spet ni nič drugega kot metateoretična refleksija filozofskih predpostavk v okviru znanosti. Jasna ločitev med znanstveno filozofijo in naravoslovjem ni mogoča (B. Kanitscheider).

Izrazito metodološko usmeritev ima tudi tako imenovana »epistemogena« filozofija o naravi. Težišče njenih prizadevanj je bodisi bolj na naravoslovni strani, kot so npr. poskusi interpretacije fizike (kopenhagenska šola) in biologije, ali pa na spoznavnoteoretični strani (E. May, G. Henry-Hermann, Frey, Hennemann idr.). Ta smer ontološko ni vezana, saj sloni predvsem na argumentih in protiargumentih.

B. Kantovsko usmerjena teorija narave

T. Litt in E. Lask razumeta nalogo filozofije predvsem v metodološkem in logičnem smislu. Odnos med znanostjo in filozofijo je enak odnosu med različnimi stopnjami refleksije (Reflektionsstufen). Naloga naravoslovne znanosti je izkustvo predmetov žive in nežive narave. Naloga filozofije pa je izražena v dveh stopnjah refleksije. Na prvi stopnji gre za refleksijo o dojetju teh predmetov (logika, metodologija), na drugi stopnji pa za refleksijo o refleksiji prve stopnje. S tem filozofija raziskuje predpostavke naravoslovnih znanosti, bodisi da gre za »tihe predpostavke« (Spranger, Dolch) ali za apriorne strukture (Kant in od njega odvisni) spoznanja.

Naloga filozofije narave je torej, da v naravoslovnih teorijah odkriva vsakokratne apriorizme, t. j. strukture, ki izvirajo iz človeškega duha (idealni empirizmi, fenomenalizmi) in določajo naše spoznanje. Naravoslovni dosežki tukaj niso osnova kot pri induktivni metafiziki, temveč problem.⁴⁰

Dialektični transcendentalizem (Gonseth, Bachelard, Bernays) zveja s pomočjo dialektičnega postopka množstvo znanstvenih izjav na majhno število transcendentalnih izjav.⁴¹

Na Kanta se navezuje še cela vrsta mislecev, ki jih lahko prištevamo k smeri apriornokritične filozofije. (Natorp, Cassirer, C. F. Weizsäcker, P. Plaass, L. Schäfer). Ta smer poskuša pokazati (ob premeni Kantove teze: »pogoji

⁴⁰ Prim. E. May, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, Meisenheim/Glan 1949, 16 sl.

⁴¹ Prim. M. Bense, *Der Begriff der Naturphilosophie*, Stuttgart 1953, 85-92.

spoznanja so hkrati pogoji predmetov spoznanja»), da je vsak trud zaman, da bi znanost rešili sleherne metafizike, ne da bi hkrati opustili možnost naravoslovja kot takega. V nasprotju s Helmholtzovim izrekom, da je vsaka metafizična trditev izraz napačnega sklepanja ali da vsebuje neko prikrito izkustveno načelo, argumentira ta struja, da vsako izkustveno načelo nujno vsebuje neko metafizično trditev.

C. F. v. Weizsäcker poskuša podati tiste regulativne ideje, ki vodijo fizikalne raziskave v smeri »enotnosti narave«. Le pod pogojem enotnosti znanosti lahko smiselno govorimo o enotnosti narave. »Enotnost narave« pa je za Weizsäckerja enotnost fizike.⁴² To stališče predpostavlja, da je samo naravoslovje zmožno, da si utre pot do narave. Funkcija filozofije je v korekturi znanosti ob »pogovoru« z velikimi filozofi preteklosti.

Tudi M. Drieschner, učenec Weizsäckerja, išče enotnost narave v enotnosti fizike. Cilj njegovih razmišljanj je utemeljitev splošnega redukcionizma, pri čemer izhaja iz kvantne mehanike. Filozofija narave ni niti znanost o znanosti (Wissenschaftswissenschaft, Science of Science), kjer gre za sistematično proučevanje naravoslovja in njegove zgodovine, niti teorija znanosti (Wissenschaftstheorie, Philosophy of Science), ki v smislu formalne logike analizira osnovne pojme naravoslovja, kot npr. vprašanje »Kaj je naravni zakon?« ali »Kako lahko veljavnost nekega zakona ovržemo ali dokažemo?«.

Filozofija narave se od znanstvene teorije loči po tem, da tako metoda kot tudi formalno logični vidik stopita v ozadje. Pa tudi po tem, da izhaja izrecno (eksplicitno) iz empiričnega nastavka. Osnova filozofije narave je vsebina naravoslovja (to je tudi pri induktivni metafiziki), vendar ta vsebina ni prisotna neodvisno od znanosti.⁴³

Odločilna spodbuda za razmišljanje o naravi prihaja od obeh temeljnih fizikalnih teorij: od relativnostne teorije (Einstein) in kvantne mehanike (Planck), kjer je predstava o stvarnosti sama na sebi presežena. Klasična fizika je izhajala iz predpostavke, da je resničnost sama na sebi skrita za mnogimi pojavi. Vse lastnosti in spremembe, ki so zaznavne kot pojavi, izhajajo iz gibanja najmanjših delcev, ki sledijo osnovnim zakonom fizike (mehanike). Svet je po tej predstavi ogromen stroj (mehanizem), ki se da odslikati v matematičnih formalizmih, katerih obvladovanje pomeni tudi obvladovanje narave.

Tipični odraz te podobe sveta, omejene na mehaniko, je Laplaceov demon. Ta demon je nadčloveško inteligentno bitje, ki ve za trenutni položaj in impuls slehernega delca v nekem času in zato lahko integrira vse enačbe gibanja. Tako bitje ve za stanje sveta v vsakem drugem času in lahko izračuna vsa dejstva preteklosti ter predvidi vsa stanja prihodnosti. Da tega ni zmožen človek, je vzrok le v njegovi omejenosti. Sama na sebi pa sta položaj in impulz vsakega delca, torej posredno vse lastnosti sveta, za vsak čas določena. Tako klasična fizika.

⁴² C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München/Wien 1974, 466 sl.

⁴³ M. Drieschner, *Die Einführung in die Naturphilosophie*, Darmstadt 1981, 3.

Ta gotovost naravoslovca pa je bila s sodobno fiziko omajana. Analiza kvantne mehanike je vsilila spoznanje, »da objektivne resničnosti na sebi ni«. Objektivnost znanosti je le en vidik med drugimi vidiki, en poseben način, kako opazujem pojave. Današnje naravoslovje (beri fizika) je predvsem matematična znanost. »Temeljna stvarnost« je pri sodobni fiziki nekaj čisto abstraktnega, nekaj zgolj z matematičnim formalizmom opisanega.

Podobno je že Platon razlagal atome kot regularna telesa, sestoječa iz regularnih mnogokotnikov, ki se spet dajo sestaviti iz trikotnikov in ti iz treh stranic. Skratka, prava resničnost je za današnjega fizika matematična struktura - matematična formula, kot so bile za Platona ideje.

Tako kot Kant ni poskušal, da bi stvari same opazoval, temveč je le proučeval pogoje, pod katerimi nekaj lahko za nas postane izkustvo, tako tudi apriorno kritična filozofija izhaja iz predpostavke, da resničnost, ki jo daje izkustvo, ni resničnost sama na sebi, temveč le podoba sveta, ki je odvisna od naših sposobnosti za izkustvo.⁴⁴ Ta apriorizem je nekaj drugega kot Machov empiriokriticizem, ki je subjektivni fenomenalizem. Občutki, na katerih gradi empiriokriticizem, izvirajo iz sveta, ki je sam na sebi prisoten. Dejansko je to še vedno teorija klasične fizike, čeprav izhaja iz subjektivnih občutkov, kajti te občutke povzročajo objektivni dražljaji.

Neokriticizem apriorno kritične filozofije pa objektivne resničnosti na sebi ne pozna, temveč le objektivnost znanosti, ki je odvisna od apriornih form spoznanja. Haeckel, ki je trdil, da ne obstaja nobena druga znanost kot naravoslovje, je izhajal iz ontologije klasične fizike, ki je gradila na predpostavki, da opis narave podaja objektivno stvarnost, kot je sama na sebi. Vendar se je ontologija klasične fizike izkazala za nevzdržno.

Kljub temu pa si lahko privoščimo, da priznamo ekstremni redukcionizem, to je, da celotno polje stvarnosti prepustimo naravoslovju, ne da bi zapadli pogledu »nothing buttery« (W. James), (da stvarnost »ni nič drugega kot« materija).

Splošen redukcionizem je seveda zaenkrat šele naloga, ne rezultat. Gre za zahtevo, da je treba vse zvesti na fiziko, pri čemer se je treba posloviti od tradicionalnega materializma.⁴⁵ Ta sicer izhaja iz podobnih postavk kot redukcionizem apriorne fizike - namreč, da je človek razložljiv s fiziko in kemijo, da je le visoko razvita žival itd. - vendar ni dosleden, ker npr. sklepa sledeče: »Ker človeška dajanja podlegajo nujnosti naravnih zakonov, se človeku ne more očitati teh dejanj, saj ne more drugače«, ipd.

Redukcionizem, kot ga postulira npr. Drieschner, pa mora vse zvesti na fiziko, tudi vse »višje« vzgibe, svobodno voljo, ravnanje po vesti, ravnanje na osnovi motivacije itd.⁴⁶ Skratka, »fizika a priori« mora tudi duha razložiti v smislu redukcionizma, ker:

⁴⁴ M. Drieschner, n. d., 5.

⁴⁵ M. Drieschner, n. d., 126 sl.

⁴⁶ M. Drieschner, n. d., 128.

1. Ni razloga, zakaj ne bi vsak predmet načelno mogli opisati objektivno, to je fizikalno.

2. Redukcionizem dobi svojo ostrino šele iz dodatne ontološke trditve, da je objektivni opis fizike edino resničen, da opisuje stvarnost, kot je sama na sebi, da svet ni nič drugega kot tisto, kar je objektivno opisljivo.

3. Če pa to ontologijo klasične fizike odmislimo, je objektivni opis dejansko le en možen pristop k naravi (med drugimi možnimi). Ta objektivni opis podaja torej le en vidik resničnosti. To pa pomeni, da odpade tisti »nič drugega kot«. Vendar te objektivnosti sodobne »fizike a priori« ne smemo podcenjevati, saj omogoča človeku, da svet obvladuje, da ga celo uniči.

Kar tukaj pomeni »vidik«, obsega vsak objektivni opis stvarnosti, vsako spoznanje splošno veljavne strukture, ostro pojmovno mišljenje nasploh. Tako ta objektivnost ustvarja enotno podobo sveta (Weltbild), ki pa ga je klasična fizika razumela v absolutnem smislu. Toda luknje v tej podobi so se pokazale šele s kvantno mehaniko, ki pa program objektivizacije s formalno jasnostjo pelje še najdlje.⁴⁷

Naloga filozofije narave je dosledno spraševanje naprej, je institucionalizacija nadaljnjega vpraševanja, predvsem o tistem, kar smo pripravljene sprejeti kot samoumevno. To pa pomeni, da moramo fiziko domisliti do konca. Šele ta razmislek nas prisili k razvidu, da nam objektivnost ne daje absolutne enotnosti, je le del enotnosti v življenju in ravnanju človeka.

To se da ponazoriti z analognim spoznanjem na področju jezika, kot ga izraža Gödelov izrek: Formalizirani »jeziki« ne morejo biti jezik; k vsem umetnim jezikom imamo in potrebujemo še »meta-jezik«, ki ustvarja enotnost. To pa je občevalni jezik, skratka jezik.

Redukcionizem lahko pojmuje kot poglobitev materializma.⁴⁸ Toda, kaj je sploh materija z vidika kvantne teorije? Če jo zvajamo na elementarne delce, je s tem zvedena na še subjektivnejši pojem. Tisto, kar je s stališča materializma prava resničnost, namreč materialni objekti, obstaja zgolj kot izpeljan pojem, kot okrajšava za nekaj še bolj »pravega«. Tudi delce se da zvesti na še »elementarnejše« fizično polje. Pojemovni elementi tvorijo na ta način zapleten krog zvajanja enega na drugo. Temelj, na katerem pa slonijo tudi dokazi tega kroga, je končno le »filozofija v vsakdanjem jeziku«. Takšna je podoba filozofije narave, kot jo pojmuje kantovsko usmerjena »fizika a priori«. Tudi ta nauk lahko prištevamo k filozofiji naravoslovja v širšem pomenu besede.

2. Metafizični vidiki v naravoslovju

V sodobnem mišljenju pogosto naletimo na mišljenje, da je metafizika tista filozofska dejavnost, ki se nanaša na področje, ki leži »onstran« stvarnosti.

⁴⁷ M. Drieschner, n. d., 129.

⁴⁸ M. Drieschner, n. d., 130.

Vendar je ravno metafizika mnogo manj »meta«, kot je splošno prepričanje. Tudi naravoslovje vsebuje namreč ontološke, to je metafizične vidike.

Vrhunec svojega razvoja je dosegla metafizika v obdobju visoke sholastike. Toda v tem času je nastalo tudi metafiziki nasprotno gibanje, ki je znano pod imenom nominalizem. Vprašanje spora med nominalizmom in metafizičnim realizmom (na kratko: realizmom) je bilo (in je še vedno), ali našim pojmom v stvarnosti ustreza nekaj realnega ali pa so ti pojmi zgolj gola imena (nuda intellecta oziroma nomina) brez realne osnove.

Tomaž Akvinski in ostali realisti so v svojem času rešili ta problem v smislu zmernega realizma. Z nastankom sodobne znanosti pa je prevladal nominalizem, ki je še danes značilen za naravoslovno, pa tudi določeno filozofsko mišljenje. Z novo znanostjo je bil filozofskim naporom dan nov predmet proučevanja - »metoda«. Ontološka vprašanja so stopila v ozadje, medtem pa so metodološka vprašanja dobila tudi v filozofiji velik, če ne celo osrednji pomen. To z metafiziko ni v neposredni zvezi, ima pa za posledico, da se je izgubilo zanimanje zanjo.

Metoda, ki jo je za naravoslovje odkril Galilei, je povzročila nastanek zavesti o tako imenovanem »gotovem« spoznanju. Kar je merjeno, je merjeno, to se ne da več spremeniti. Iz tega napravljen sklep, da imamo razvid v resničnost samo, je dokončen. Takšno je pač bilo mišljenje klasičnega fizika. Da pa je to dejansko metafizična izjava, vemo šele danes. Končno so le pojavi tisti, ki dovoljujejo, če sploh, dokončni uvid v dejansko stanje. To je utemeljeno v njih lastnostih, to je v značilnih potezah bitja, pa naj to razlagamo na kakršenkoli način. S tem pa smo dejansko v metafiziki.

Tomažu je bilo jasno in samoumevno, da se stvarnosti v svojih najglobljih bitnih plasteh ne da razjasniti, skratka, da se zgublja v skrivnosti. Tudi Pascal poudarja, da so počela stvari skrita v nepredirni skrivnosti. S priznanjem skrivnosti pa smo zavarovani proti nezadržani spekulaciji.

Da se metafizike dejansko ne moremo rešiti, nam pričata tudi dve veliki filozofski gibanji: empirizem in racionalizem.

Racionalizem je utemeljil Descartes, utemeljitelj analitične geometrije. Descartes zahteva absolutno gotovo spoznanje, postavi dvom na začetek svojih miselnih stremeljenj (mentalistična paradigma) in pokaže, da nad lastnim mišljenjem ne morem dvomiti (*cogito ergo sum*). Pri vseh oblikah dvoma ostaja gotovo dejstvo, da »nekaj zavestno doživljam«. To lahko imenujemo pradejstvo, ker je predpogoj za vsa ostala dejstva. Doživeto ni vsebina mojega jaza ali zavesti, temveč predmet, ki mi stoji »nasproti«. To Descartesovo izhodišče je nedvomno nesprenmenljivo in absolutno veljavni dosežek njegove filozofije in ima svojega predhodnika že v Avguštinovem »*si fallor sum*«. Vendar je Descartes iz tega napravil izhodišče celotne svoje filozofije in to na poseben način.

K temu osnovnemu spoznanju namreč pride še teza, da se vse spoznanje konstituira izključno z razumom (*ratio*) po vzgledu geometrije, ki izhaja iz enostavnih, preprosto razvidnih merskih osnov, iz katerih sestavlja resničnost.

Govor je o idejah, ki so vrojene (ideae innatae). Pod vrojeno idejo pa razume tisto, kar duh neposredno in direktno dojame. Potem pa gre v svoji metafizični konstrukciji zelo daleč in pokaže, da vrojene ideje temelje v neskončni substanci, ki je identična z Bogom. Od te se razlikujejo končne substance, ki se dele v res extensae in res cogitantes. Izumitelj analitične geometrije, brez katere bi sodobno naravoslovje ne bilo mogoče, je bil metafizik. Tudi Leibniz, izumitelj diferencialnega in integralnega računa (neodvisno od Newtona), je bil metafizik. Njegova substanca je element delovanja - »être capable d'action«.⁴⁹

Empirizem (Hobbes, Locke, Hume) ima le izkustvo za legitimni predmet mišljenja. Samo kar je neposredno čutno zaznavno in dosegljivo v logičnih sklepih (matematika), ima svoje mesto v filozofiji. Filozofija naj se ukvarja s telesnim, snovnim področjem in s tem, kar je na njem izkustveno dano; kar se da sklepati iz čutnih pojavov. Vse ostalo je »meta«, mišljenju nedostopno in zato nelegitimni predmet filozofije, skratka »vera« v pejorativnem smislu. Empirizem je s tem prvi skonstruiral nasprotje med metafiziko in znanostjo. To nasprotje pa je v tem, da filozofija ne more biti nič drugega kot nadaljevanje fizike z drugimi sredstvi.

Vendar moramo tu pripomniti, da tako metafizika kot empirizem v najsplošnejšem pomenu besede izhajata iz pojavov, ki so tudi legitimni predmet naravoslovja. Naj se še bolj prizadeva, tudi empirizem ne pride na čisto s samim seboj, saj se nujno znajde v bližini metafizike. Izkustvo je možno le, če obstaja nekdo, ki to izkustvo ima. Obstojati mora torej nekaj prvotnega, ki to izkustvo lahko sprejme in o tem prvem mora tudi empirizem dati neko svojo izjavo. Zato govori o nepopisani tabli (tabula rasa), v katero se zarisuje (engrami!) stvarnost in to potem razlaga kot izkustvo. Ta nepopisana tabla pa je nujno neko bitje, nekaj prvotnega, kjer se začne spoznanje. Če Locke definira »idejo« kot tisto, kar duh dojema v sebi, ter silo, ki v človeškem duhu proizvede idejo, označi za lastnost predmeta (ki to silo vsebuje), potem je to izjava o bitju, metafizika.

Tudi idealizem pozna izrazite metafizične izjave. Kantova »stvar sama na sebi« (»Das Ding an sich«) je sicer nespoznatna, toda temelj vsakega spoznanja, pravzaprav amorfná snov za vrojene forme spoznanja. Hegel zastopa tezo, da je dana stvarnost samozanikanje absolutnega. Vsi misleci idealizma izhajajo iz pojma (Schelling npr. iz pojma narave a priori) in poskušajo od tod doseči pojave.

Tudi za današnjo znanost je to izrednega pomena. Metafizike se dejansko ne moremo znebiti, kajti tudi tedaj, če izhajamo zgolj iz pojmovnega, je to kakorkoli dano in s tem zadevamo na nekaj ontološkega, bitnega. Pojmi niso le stvaritve duha (nominalizem), kajti intelekt z njimi ne more postopati, kot bi hotel.

Naravoslovje označujejo danes predvsem fizikalnokemijske metode; to pa so metode merjenja. Naravoslovje je v veliki meri znanost merjenja. Če pa se

⁴⁹ Prim. G. W. Leibnitz, *Das neue System*, v: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1985, 199.

predmete da meriti, morajo imeti določeno strukturo; torej določeno lastnost, ki je merljiva. Takšna struktura pa je tudi predpostavka znanosti, še posebej fizike nasploh in je zato »meta ta fizika«, v neposrednem pomenu besede. »Meta ta fizika« zato, ker gre za bitnostno potezo, h kateri je s svoje strani naperjena tudi metafizika. To dejstvo je utemeljeno v odnosu med spoznavajočim umom in stvarnostjo.

Tu se reprezentira dejstvo posebnega, uporabe posebnih metod za dojem posebnih predmetov. To pa je ontološka poteza in spada s tem v področje, ki ga filozofija pozna kot metafiziko. Galilei, ki je meril čas in pot prostega pada teles, je odkril zakone prostega pada in s tem utemeljil mehaniko oziroma fiziko v današnjem pomenu besede. Ravno to pa je ontološki problem, da je nekaj takega sploh možno in uspešno.

Galilei nasproti pojavu gibanja ni storil drugega, kot da ga je meril (ustrezno današnjim fizikalnokemijskim metodam na splošno). V spoznavnem »prijemu« je tu od gibanja le tisto, kar je merljivo, to je, kolikor nosi merljivo strukturo. Naravoslovje v sodobnem smislu, ki je torej znanost merjenja, je začelo svojo uspešno pot z izredno omejitvijo vprašanj do svojega predmeta. In dejstvo je, da je samo na tak način postalo naravoslovje tudi možno, z vsemi ogromnimi dosežki, ki jih danes posreduje.

Toda ob vsem tem ne smemo spregledati, da gibanje, tudi kot zgolj fizikalno-prostorska sprememba ni zgolj merljiva struktura. V stvarnosti ni čistih merljivih struktur. Tudi te potrebujejo nekega nosilca. Ker pa ta nosilec ni predmet merjenja, je jasno, da so določena področja stvarnosti za znanost a priori nedostopna. To pa je spet »meta ta fizika«.

Posebna metoda, ki jo uporabimo za poseben predmet, pa ima tudi nadaljnjo posledico, namreč da tip metode določa tip rezultata. In ta ugotovitev ne velja le za naravoslovje, temveč za vsako znanost. S tem ko se odločimo za določeno metodo - v našem primeru za merjenje pojava - se že hkrati odločimo za tip rezultata, in to preden sploh napravimo dejanski korak v tej smeri. Naš um ostane podvržen zakonu, pod katerim je nastopil. (»Er bleibt dem Gesetz unterworfen, demgemäss er angetreten« - Goethe).

S tem pa se predstavlja nadaljnji vidik soočenja metafizike z naravoslovjem, namreč vidik kvalitativnega v kvantitativnem. Čiste merljive strukture v resničnosti ne obstajajo. Neka veličina je vedno veličina nečesa, potrebuje nosilca in ta nosilec ni količinski. Nosilec je vedno več kot merljiva struktura, s katero je nerazdružno povezan, (odnos substanca-akcidenca). Če se torej posvetimo merljivi strukturi nekega predmeta, kot to delajo naravoslovne znanosti, potem se to ne more zgoditi neodvisno od nosilca te strukture, torej od predmeta v celoti (gibanje samo na sebi ne obstoja).

Vzemimo za primer Newtonov zakon težnosti. Ta pravi, da se dvoje teles privlači s silo, katere jakost je premo sorazmerna njihovim masam in obratno sorazmerna kvadratu njihove oddaljenosti. Bistvo tega zakona so torej merljiva razmerja. Zakon vsebuje mersko relacijo med težnostjo dveh mas, ki sta le v njih številčni veličini vsebovani v zakonu. Kaj pa težnost v svojem bistvu je in

kaj je snov, o tem v tem zakonu ni govora. Newton sam je težnost imenoval »qualitas occulta«. Pa tudi danes znanost ne ve ničesar o tem, kaj težnost je. To je notranja problematika, ki zadeva kvalitativno v kvantitativnem v okviru neke naravoslovne izjave (zakona). In to je »meta ta fizika«.

Naravoslovne izjave zadevajo v glavnem merljive strukture resničnosti. Ker pa je ta kvantitativnost vedno vezana na nemerljivo, na kvalitativno, vsebuje naravoslovje tudi kvalitete, torej nekaj, kar je merečemu spoznavnemu aktu odtegnjeno. Tako nam soočenje naravoslovja in metafizike pokaže, da imajo naravoslovni dosežki vedno dvojen značaj. Po eni strani so to izjave o merljivem (kar je splošni metafiziki zaprto), po drugi strani pa implicitno vsebujejo tudi kvalitativno, na kar dejansko cilja metafizika in kar mora naravoslovje enostavno sprejeti.

Predmet naravoslovja pravzaprav ni »narava« in naravoslovje ni znanost o naravi, temveč znanost o merljivih strukturah stvarnosti. Narava pa je neprimerno več. Narava je tudi lepota, harmonija, red itd. Zvezdnato nebo nad menoj je vzvišeno, čudovito... Toda astronomija se s to lepoto ne ukvarja, nje globlji pomen tega nebesnega svoda ne zanima.⁵⁰

Meril v naravi ni, te mora ustvariti naš um. In naš um je tisti, ki ustvarja matematične osnutke narave. Heidegger pravi, da znanstvenik, ki meri, nekaj vrine med sebe in predmet, in to je merilo v katerikoli obliki. »Prisotno« je tisto, kar je neposredno dano, kar naš intelekt enostavno zaznava. Ko pa stvar tematiziramo, nastopi situacija, ko na neko danost apliciramo merilo v eksperimentu. S tem ko postavi določeno merilo, izvrši naš intelekt neki akt, še predno zares meri. Ta akt je po Heideggerju »transcendiranje«. Transcendiranje se izvrši, še predno se začne dejanje raziskave. K naravi s tem ni narejen še niti prvi korak.⁵¹

3. Različnost naravoslovnih ved

Kljub temu da biologija danes uporablja fiziko-kemične metode, ne moremo trditi, da je naravoslovje enotno. Mnogi naravoslovci sicer goje upanje, da se bodo različne naravoslovne vede končno zlile v eno samo znanost, to je fiziko; in nekateri verjamejo, da kvantna biologija daje nastavke za to enotno znanost (Weizsäcker, Drieschner itd.). Bavink je govoril o principu konvergence v znanosti. Vendar princip konvergence velja le v okviru ene znanosti. V okviru naravoslovja na splošno pa je odločilen princip divergence.⁵²

Fizik je na svojem področju samozadosten, saj ne potrebuje biologije in njenih metod. Uexküll dobro pravi, da »fizika razvija nauk o toploti za bitja

⁵⁰ Prim. J. Meurers, *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1976, 34-36; *Kleine Wissenschaftslehre*, Aschaffenburg 1970, 20-56.

⁵¹ Prim. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 362 sl.

⁵² T. von Uexküll, *Der Mensch und die Natur*, Bern 1953, 29.

brez toplotnih čutil, akustiko za gluhe in optiko za slepe«. In vse to dela zato, da lahko sploh napreduje.⁵³

Fizika se s svojimi metodami in vprašanji vedno bolj oddaljuje od nalog biologije, ki hoče raziskovati pravila in zakone življenja. Fizika (sem štejem tudi kemijo) in biologija sta dve različni znanosti, od katerih vsaka ustvarja svojo podobo resničnosti. Fizika nam kaže naravo kot svet »objektivnih danosti«, ki naj bi nastale že pred nastankom življenja. Biologija pa nam predstavlja naravo, ki sestoji iz dejanj, v okviru katerih nastopi objektivno šele kot moment teh dejanj.

Vprašanje je sedaj, katera znanost nam posreduje pravilnejšo podobo stvarnosti. Ali morda obe znanosti posredujeta le različne vidike ene in iste narave? To vprašanje pa nas že vodi ven s področja naravoslovja. Fizika o pravilnosti ali nepravilnosti biološkega pogleda na naravo ne more dati nobene izjave, ker ne pozna narave življenja. Biologija pa o fiziki izjavi lahko le to, da zanjo predstavlja pomožno vedo.

Tu je sedaj poklicana filozofija, da odloči, katera znanost je bližje resničnosti - fizika ali biologija. Spet se nam postavlja problem metode. Kako je lahko človek gotov, da mu njegove metode sploh kažejo nekaj resničnega. Resnico definiramo kot »adaequatio intellectus et rei«. Toda ali fizika lahko vzpostavi to »adaequatio« oziroma, v koliki meri to lahko stori? Ali ni narava čisto nekaj drugega kot tisto, kar dojemamo s fizikalnimi metodami?

Bacon Verulamski je resnico definiral drugače: »quantum scimus tantum possumus« - kolikor daleč sega naše znanje, tako daleč sega tudi naša zmožnost. Velja pa tudi obratno: »quantum possumus tantum scimus«, le tako daleč, do koder seže naša zmožnost, sega tudi področje našega znanja. Naprej lahko le domnevamo.⁵⁴ Naše znanje se v znanosti začenja s postavljanjem hipotez. Te pa imajo le tedaj smisel, če izhajajo iz trditev, ki zadevajo naše zmožnosti (ki se dajo verificirati). Če se izkaže, da se te hipoteze obnesejo, to je, če se na podlagi novih dejstev dajo preveriti, dobe značaj več ali manj dokazane resnice, značaj znanstvenega aksioma.

Toda zgodi se, da aksiomi, ki so se stoletja obnesli pri napredujoči raziskavi pojavov, nenadoma odpovedo, če gremo z njihovo uporabo še naprej. Takoj ko se zgodi to, moramo izumiti nove hipoteze in jih preizkusiti na novih dejstvih. Tako nastajajo novi aksiomi, če so naše hipoteze pravilne. Iz vsega tega pa sledi, da nam niti predpostavljeni aksiomi, niti predmeti, ki jih na podlagi aksiomov dojemamo, ne določajo vsebine resnice naravoslovnih spoznanj, temveč da je odločilno edino vprašanje ali se naši aksiomi obnesejo ali odpovedo.

Eksperiment ima nalogo, da na osnovi znanih aksiomov razloži nove pojave in jih napravi dostopne našim zmožnostim. Torej preizkuša hkrati vedno tudi mejo veljavnosti naših aksiomov.

Eksperimentirati pomeni:

⁵³ T. von Uexküll, n. d., 35 sl.

⁵⁴ T. von Uexküll, n. d., 39 sl.

a) preizkusiti pojave na podlagi našega znanja in

b) preizkusiti naše znanje na pojavih. Eksperiment nam torej podaja okvir, v katerem ostajamo s svojimi izumi ujeti, pokaže pa tudi, da ne moremo izumljati poljubnega števila in poljubno različnih hipotez. Skratka, pokaže nam mejo veljavnosti naših izumov.

Kako je sedaj z objektivnostjo naravoslovnih znanosti? Dokler iščemo objektivnost v tistem »objektivnem«, ki ga naravoslovje na osnovi svojih meril samo določa, lahko to vprašanje damo ad acta. Če pa razmislimo o tisti potezi stvarnosti, ki naravoslovje vedno znova prisili, da svoje metode in merila spreminja, potem nenadoma spoznamo neko drugo objektivnost: to je objektivnost uspeha ali neuspeha naših znanstvenih osnutkov.

Zmožnost hipotetičnega mišljenja, torej tvorbe hipotez in meril kot tudi njih preizkus, je dana le človeku. Ker pa so osnutki biologije uspešni in nam odpirajo nove možnosti, ki nam omogočajo smiselno poseganje v dejanja življenja, nimamo niti najmanjše osnove, da bi dvomili o realnem značaju narave, kot jo vidi biolog. Ta pa nam razkriva realnost nezavednega in gonskega življenja. Pravila igre bioloških funkcij niso namreč ne fizikalne, pa tudi ne psihološke narave. Fizik sicer res ni odvisen od biologije kot znanosti, je pa odvisen od svoje biološke narave! In ta je nedvomno primarnejša kot njegov svet fizike.

Vsi poskusi scientizma, da bi znanost stopila na mesto filozofije ali da bi morala vsaka prava filozofija izhajati iz naravoslovnih znanosti, so že vnaprej obsojeni na neuspeh. Znanost ni niti filozofija niti ne more filozofije utemeljiti. Ima pa vsako časovno obdobje določene predstave o filozofiji narave, ki so za potek raziskovanja in za razlago rezultatov velikega pomena. Vprašanja, ki jih kak čas postavlja naravi, so odvisna od tega, kaj pod pojmom »narava« sploh razume. Razlage, ki jih dajejo misleci v svojih odgovorih, se nahajajo vedno v okviru časovno določenih predstav o naravi. S tem da se kakšen nauk izrecno odreka vsake odvisnosti od filozofije, te odvisnosti še zdaleč ni odpravil, prej obratno.

Tipičen primer je problem finalnosti (smotrnosti) v naravi, ki ni pomemben le za naše predstave o področju življenja, temveč za celotno podobo narave. Odklonilno stališče današnje pozitivne znanosti do finalnosti v naravi je razumljivo le na osnovi kartezijskega dualizma, ki še vedno postavlja filozofske predpostavke naravoslovnemu mišljenju. Dualizem že vnaprej sprejme odločitev, kje finalnosti ne sme biti. Smotri so možni le na področju duha, področje neduhovnega pa kot protipodročje teh že per definitionem ne more vsebovati.

Za pozitivizem imajo samo tiste izjave o naravi smisel, ki se dajo dokazati s pomočjo eksperimenta. S tem pa so vse izjave o naravi sami na sebi, torej izven področja poizkusov brezpredmetne, ker se ne dajo ne dokazati ne zanikati. Logistični pozitivizem gre še dalje: zanj so izjave naravoslovja najprej le besede, v katerih se manifestirajo slovnična pravila, po katerih so besede logično povezane.

Kritični realizem pa naravo samo na sebi priznava. Sicer ne trdi, da so pojavi, ki jih opisuje sodobna fizika, identični z naravo, kot je sama na sebi, kljub temu ima ta nauk dejansko objektivistični značaj. Ta se kaže v veri, da bo fizika s časom in z vedno bolj prefinjenimi metodami končno le ugotovila, kakšna je narava sama na sebi. Vedno pravilnejše slike znanosti nam bodo končno približale pravo podobo narave v svoji realnosti.

Vendar dejstvo, da verujemo v neko samo na sebi bivajočo naravo neživega, še ne pomeni, da moramo to naravo pojmovati objektivistično. V okviru današnje fizike se jasno vidi, da je merilo za »pravilno« ali »napačno« le merilo uporabnosti in uspešnosti metod, ne pa merilo za resnico oziroma neresnico. Če vprašamo, ali so osnutki sodobne fizike pravilnejši kot osnutki klasične fizike, dobimo odgovor, da za razlago makrofizikalnih pojavov zadostuje klasična fizika, za razlago mikrofizikalnih pa moramo uporabiti metode moderne fizike. Ali, da je podoba, ki elektron predstavlja kot valovanje, ravno tako pravilna kot tista, ki ga prikazuje kot delec.

Narava neživega, h kateri se sicer ne da pristopiti s poljubnimi osnutki, od katere pa na osnovi različnih osnutkov dobimo nasprotujoče si in vendar vsakokrat »pravilne« podobe, je zato lahko le nekaj, kar sicer nudi možnosti za uresničenje naših osnutkov, kar pa samo nujno ostaja izven stvarnosti, ki jo ti osnutki zajemajo. Zato pravi C. F. v. Weizsäcker: »Fizikalna stvarnost je področje možnosti, da proizvajamo pojave po naši volji. Fizikalni zakoni niso nič drugega kot zakoni teh možnosti.«

Zato lahko iz doslej povedanega povzamemo:

1. Stvarnost fizike je omejena. Obstaja stvarnost tudi izven področja fizikalno dojemljivih pojavov.

2. V okviru sodobne fizike se kaže stvarnost drugače, kot si je to predstavljala klasična fizika.

3. Dejanje in zaznava opazovalca spadata k predpostavkam povzročanja fizikalnih pojavov. Toda dejanja in zaznave pa so že pojavi, ki ne spadajo več na področje fizike, temveč na področje življenja. Fizik torej neživo naravo, tako kot je sama na sebi, definira lahko le kot »predstvarnost« (Uexküll), ki pa ima svojo izvirno objektivnost. Objektivnost predstvarnosti pa se naravoslovcu javlja v uspehu ali neuspehu njegovih znanstvenih osnutkov.

Pojem objektivnosti ima seveda različne pomene.⁵⁵ Če rečemo, da je objektivistična razlaga narave napačna, pomeni to, da fizik s svojimi osnutki in spoznanji ne podaja narave tako, kot je sama na sebi. Zavrnitev tega objektivističnega nazora pa še ne pomeni zanikanja objektivne danosti narave, temveč samo upor proti temu, da se določen nazor prizna kot dokončen. Vsak objekt, s katerim ima opravka fizika, je odvisen namreč tudi od subjektivne naravnosti fizika, to je od njegovih osnutkov oziroma izrezov stvarnosti, v katerih naleti na svoje objekte. Ko fizik eksperimentira, se mu javljajo delci, valovanja, energije, elementi in za temi išče spet nove objekte itd.

⁵⁵ T. von Uexküll, n. d., 165 sl.

O napačnem objektivizmu govorimo, če se pojmuje te objekte kot resnično naravo samo na sebi. Vendar obstaja eno samo dejstvo, ki na vseh objektih ni odvisno od subjekta (od fizika), dejstvo, da subjekt sploh zadeva na nek objekt. Tu zadeva subjekt na nekaj, kar ni odvisno od njega in kar predstavlja objektivno na objektih.

Da stvarnost naravoslovca pride do aktualizacije, je potrebno dvoje: eksistenca predresničnega in prisotnost cilja, ki osnuje nek izsek stvarnosti. Šele s tem ciljem nastane možnost, da nekaj lahko nastopi kot moment stvarnosti.

V fiziki osnutke izumlja in spreminja človek. On izbira cilje in snuje poskuse, s katerimi se usmerja k tem ciljem. Če se usmeri na cilj merjenja, lahko v eksperimentu naleti le na nekaj merljivega. Tako so osnutki fizike predpostavka za to, da se fizik sreča z objektivnostjo predstvarnega. Vendar ti osnutki njega samega ne zadevajo, saj je on tisti, ki jih je izumil in uporabil.

Drugače pa je v biologiji. Tu odkrijemo, da se živali v osnutkih življenja popolnoma zgubijo, da se z njimi poenotijo. (Tu naj omenim posebno pomembna dela Jakoba v. Uexkülla, ki je »osnutke življenja« izčrpno opisal). Če so živali usmerjene na neki cilj, recimo iskanje hrane, potem drugega cilja ne morejo izbirati, to je, ne morejo postavljati drugih osnutkov.

Medtem ko cilje in osnutke fizike izbiramo mi sami in nas torej ne zadevajo, pa je s cilji in osnutki življenja drugače. Oni so tisti, ki nas izbirajo. Tudi v ciljnih življenja zadevamo nekaj objektivnega, ki pa v nobenem primeru ni odvisno od nas. Na temelju te objektivnosti življenja smo odvisni od objektivnosti predresničnega (predstvarnega).⁵⁶ Tako ne obstaja le objektivnost predstvarnega, na katero so navezani vsi cilji in osnutki, če se hočejo uresničiti, pač pa tudi objektivnost ciljev in osnutkov življenja, s katerimi se pojavijo čisto določene oblike odvisnosti. Zato imajo eksperimenti biologije tudi čisto drugačen značaj kot eksperimenti fizike. In ker torej v ciljnih in zahtevah življenja zadevamo na nekaj objektivnega, stojimo pred vprašanjem ali nimamo različnih oblik oziroma stopenj objektivnega. Tako vidimo, da je tradicionalna predstava o vegetativni, senzitivni in racionalni stopnji življenja popolnoma upravičena. Naravoslovec, ki poskuša te stopnje nivelirati, s tem posiljuje naravo. Darwin, ki je idejo evolucije zvedel na idejo o »preživetju najsposobnejšega« (Survival of the Fittest), je smoter organov in obnašanja organizmov zvedel na »causae efficientes« in s tem življenje »razložil« v smislu fizikalizma.

⁵⁶ T. von Uexküll, n. d., 167 sl.

4. Bistvo filozofskega spoznanja

4.1. Predmet in poglavitna tematika filozofije

Filozofsko spoznanje je v prvi vrsti apriorno spoznanje.⁵⁷ Gre za spoznavanje bistev stvari in vseh tistih dejstev, ki so v teh bistvih utemeljena. Apriorno spoznanje pomeni, da ta bistva dojemamo na umski način in ne z indukcijo, kot to delajo naravoslovne znanosti. Takšno spoznanje pa je možno le pri tistih vsebinah, katerih bistvo je popolnoma umljivo oziroma inteligibilno, tako da ga lahko duhovno prešinememo »od znotraj«. Vendar se predmet filozofije ne krije popolnoma s področjem apriornega. Matematične resnice, kot npr. $2 \times 2 = 4$ ali Pitagorov izrek, so apriornega značaja, pa vendar niso predmet filozofije.

Po drugi strani pa imamo tudi predmete filozofije, ki niso spoznatni na apriorni način. Primeri za to so npr. eksistenca zunanjega sveta, finalnost (smotrnost) v naravi, vprašanje bivanja Boga, odnos med dušo in telesom.

Filozofija je nadalje naperjena predvsem na vsebine, ki imajo v redu bitja osrednji pomen. Zato se zanima samo za predmete, ki so po svojem bistvu v kakršnemkoli globljem odnosu do žarišča stvarnosti oziroma resničnosti. Tako spada v filozofijo bistvo števila in v tem bistvu temelječe lastnosti, ne pa bistvo števila 4 ali 16 in v teh številih temelječi odnosi. V filozofijo spada bistvo prostora in njegove bistvene lastnosti, ne pa bistvo različnih konkretnih prostorskih tvorb. Tako ontologija zaobjema vsa področja bitja, v katerih odkrivamo nujna bistva.

Poleg tega filozofija ni naperjena le na spoznanje predmetov, ki so osrednjega pomena, temveč želi predmete spoznati tudi na osrednje pomemben način. To se pravi, da jih umsko prešinja od znotraj, ko spoznava njih bistvo. Zato se tudi pretežno omejuje na predmete, ki so apriorno spoznatni. In vendar tega ne smemo razumeti zgolj v fenomenološkem smislu. Ravno nasprotno, resnično filozofijo zanima eksistenca ravno tako kot svet bistev. Celó več, prvenstveno analizira vednost človeka o resnično bivajočih stvareh in se vprašuje po stopnji gotovosti, ki jo tu lahko sploh doseže.

»Cogito ergo sum« (Descartes) je eminentno izstopajoča, čisto filozofska resnica, ki z absolutno gotovostjo podaja konkretno dejstvo resnične eksistence misleca. In vendar to ni zgolj izkustvena ugotovitev, čeprav zadeva realno eksistenco. Je hkrati in predvsem filozofska ugotovitev. Tudi na vprašanja, ali je možen dvom o eksistenci zunanjega sveta in ali lahko pridemo do skladnosti spoznanja med notranjim in zunanjim svetom, ne moremo odgovoriti apriorno, pa vendar filozofija nanje odgovarja s pomočjo apriornih razvidov in ne z empirično ali induktivno metodo.

⁵⁷ Tu se naslanjam predvsem na fenomenološki pristop (Wesensphilosophie) kot so ga razvili učenci Husserla, npr. H. Conrad-Martius, A. Pfänder, D. von Hildebrand, B. Schwarz, E. Stein idr. Posebno sem upošteval spoznavoslovje D. von Hildebranda (prim. Seznam literature).

Pri vseh problemih, ki zadevajo resnično eksistenco, ravna filozofija podobno kot pri »cogito ergo sum«. Opirajoč se na nek aprioren razvid pokaže, da dejstvo naše lastne eksistence nikoli ne more biti potegnjeno v vrtnice tistega dvoma, ki ogroža naše celotno spoznanje stvarnosti. Naj bo možnost zmote še tako velika, vedno ostanem gotov svoje lastne eksistence, skratka nečesa resnično bivajočega. Sem absolutno gotov, da je ista »stvar«, ki po možnosti dvomi o resnični eksistenci vseh ostalih v zavesti prisotnih bitij, oseba, ki ve, da dejstvo njene lastne eksistence ni niti malo omajano z možnostjo zmote ali prevare. Moja gotovost temelji v resnici, da je ontološka eksistenca osebnega bitja vedno že predpostavljena in se vedno znova potrjuje. To je razvid v nujno, izrazito inteligibilno in hkrati absolutno gotovo stvarno stanje. Tu je resnična »adaequatio intellectus et rei«. Čim se v to stanje miselno poglobimo, ga spoznamo kot neposredno razvidno.⁵⁸

Vendar tudi področja, ki nam ne dajejo apriornih razvidov, spadajo v filozofijo. Tak primer je odnos med dušo in telesom in posredno tudi vprašanje nesmrtnosti duše. Filozof pri teh problemih lahko uporabi podatke, dobljene na empiričen način. Tipičen primer imamo pri Bergsonovi analizi spomina. Toda pri interpretaciji empiričnih podatkov nastopi specifično filozofsko spoznanje, ki gradi na apriornih razvidih in enoumno filozofski metodi. Čeprav pri odnosu med dušo in telesom apriorno spoznanje ni mogoče, pa problem ostaja na področju filozofije, ker je zaradi vsebine specifično filozofske narave. Pričakovati odgovor na ta vprašanja od pozitivne znanosti, je popoln nesmisel. Neapriorna narava teh vprašanj še ne napravi za empirična.

V filozofiji ne vlada le tematičnost spoznanja, temveč tudi in predvsem tematičnost predmeta. Pri preprosti zaznavi predmeta gre za izrecno predmetno tematičnost, ki še ne vsebuje spoznavne tematičnosti. Večino eksaktnih znanosti pa zanima predvsem tematičnost spoznanja, ki tematičnost predmeta postavlja v ozadje. To smo videli pri obravnavi naravoslovnih znanosti, posebno še fizike. Morda bi kdo mislil, da se naravoslovje kot realna znanost zaradi svoje pragmatične naravnosti bolj ukvarja s predmetom. To pa ne drži. Pragmatični interes pomeni, da se ukvarjam s predmetom le toliko, kolikor ta služi kot sredstvo za doseg nekega cilja.

Pri eksaktnih znanostih ima želja po kopičenju znanja prednost pred zanimanjem za predmet kot tak; v ospredju je temeljitost, sistematičnost in presoja znanja o predmetu. Pri filozofskem spoznanju pa mora vladati popolno ravnotežje med spoznavno in predmetno tematiko. Središčno pomembni predmeti stoje v vsej svoji ontološki teži pred duhovnim očesom misleca, ki išče in spoznava. Njegov pogled je uperjen v bistva in tista dejstva, ki so v teh bistvih utemeljena. To apriorno spoznanje pa je, kot že rečeno, možno le pri predmetih, ki taka inteligibilna bistva nujno tudi imajo.

⁵⁸ V slovenski filozofiji je A. Ušeničnik razvil nauk o popolni refleksiji (ob naslonitvi na Tomaža Akvinskega in Decartes) človeškega duha kot osnovi spoznavoslovja; prim. *Uvod v filozofijo*, I., Ljubljana 1921, 71 sl.

Predmet »človek« ima kot oseba takšno umno bistvo, zato je tudi predmet apriornega spoznanja. Vse tisto, ki temelji v bistvu osebe, je spoznatno na aprioren način. Toda mnoga druga dejstva o človeku ne temelje v njegovem inteligibilnem bistvu, zato zahtevajo empirično raziskavo. Takšna pa so vsa dejstva fiziološke narave, vsa psiho-fizična in mnoga psihična dejstva.

Eno in isto substanco v tem primeru raziskujemo s filozofskimi in empiričnimi metodami. Človek je na ta način lahko predmet specifično filozofske kot tudi eksperimentalne psihologije. V nekem smislu bi lahko rekli, da imata obe znanosti človeka za »objekt« in zato isti predmet. Vendar pa to dejansko ne drži. Resnični in neposredni predmet apriornega spoznanja je vedno realno različen od neposrednega predmeta empiričnega spoznanja.

Če filozofija raziskuje bistvo števila na splošno, tako so ta dejstva popolnoma različna od tistih, s katerimi se ukvarja matematika, kjer gre za specifična števila in številčne kombinacije. Ko filozof vprašuje, kaj je število, kakšna je njegova bitnost, kje je razlika med številom in ontično pritiko kvantitete, kakšen je odnos med številom in stvarnim svetom, je to nekaj popolnoma drugega kot tisto, kar zanima matematika. Celo tu se neposredni predmet filozofije redno razlikuje od predmeta drugih znanosti, pa naj se te še tako tesno naslanjajo na isto bitje.

Razlika med filozofijo in ostalimi znanostmi je v tem, da se prva za bitje zanima le toliko, kolikor je to nosilec nujnega bistva in kolikor so umljiva stvarna stanja na umljiv način v teh bistvih utemeljena. In potem le toliko, kolikor so ta dejstva osrednjega pomena in v posebnem odnosu do celote bivajočega.

Večina znanosti gleda na svoj predmet le pod določenim vidikom, ne da bi bil ta diktiran od glavne teme predmetnega področja. Fizika in kemija se zanimata vsaka za svoj specifični prerez skozi svet bivajočega. To seveda ne pomeni deformacije bitja, ker se to dogaja cum fundamento in re (na stvarni osnovi), vendar pogojuje zoženje bitja na določen izsek stvarnosti.

Značilnost filozofske naravnosti pa je, da njen vidik nima le stvarne osnove (cum fundamento in re), temveč da se orientira na glavni temi predmeta ali predmetnega področja. Stvarne teme, na katere je naperjeno filozofsko spoznanje, niso namreč razvrščene enakopravno druga ob drugi, temveč predstavljajo nek hierarhični red, ki je odvisen od njihovega odnosa do osrednjega smisla in pomena.

Prava filozofija zahteva neprestan in intimen dotik z resničnostjo, zato je izrazito nasprotje tistega načina mišljenja, ki temelji v sterilnem potovanju od pojma do pojma. Ostajati zgolj v sferi znanih in definiranih pojmov, pomeni, da smo plodno povezavo našega duha z vesoljem bivajočega pretrgali. Nevtralnost nasproti predmetu, ki jo goje eksaktne znanosti, je za filozofa nemogoča, ker nikoli ne sme postaviti spoznavnega nad predmetno. Skrivnostno globino bitja zaznamo le, če izstopimo iz praktične bližine do predmeta in vpletenosti v slučajne situacije.

4.2. Odnos med filozofskim in znanstvenim spoznanjem

Na bistvena vprašanja filozofije lahko druge znanosti ravno tako malo odgovorijo, kot filozofija ne more odgovoriti na specifična vprašanja teh znanosti. Predmet filozofije ni vedno onstran predmeta ostalih znanosti, kot je to pri etiki, estetiki, spoznavni teoriji itd., je pa često objektivni temelj, na katerem se ostale znanosti gibljejo.

Predstava, da je smisel in pomen filozofije le v ustvarjanju formalne metodologije in v formalni utemeljitvi drugih znanosti, je v jedru zgrešena. Ta predpostavka spregleda pomembne dele filozofije, katere predmeti znanost presegajo.

Filozofija ni niti gospodarica niti služabnica posameznih znanosti. Tu obstaja popolna medsebojna neodvisnost. Drugo pa je, ko gre za razsodbo o zadnjih in najvišjih vzrokih. Ker sloni filozofija na najvišjih načelih mišljenja in počelih bitja, tudi lahko razsoja o načelih in počelih, ki jih druge znanosti enostavno predpostavljajo (npr. zakon o neuničljivosti materije, ki je dejansko bitno počelo).

Obstaja pa tudi medsebojen vpliv, kjer lahko pokažemo na vrsto možnosti. Ta vpliv se spreminja v odvisnosti od specifičnega značaja neke znanosti. Fizika in kemija ne predpostavljata neke posebne filozofije. Filozofsko stališče, ki ga ima npr. nek kemik, ne vpliva na to, da na svojem področju lahko dosega odlične rezultate. V biologiji je to že nekoliko drugače. Sicer se njegov nazor ne odraža pri posameznih opazovanjih, pač pa pri razlagi in splošnem vrednotenju dosežkov biologije. Pri psihologiji in sociologiji je ta odvisnost od filozofije še večja, kot pri naravoslovju. To ne pomeni, da morajo te vede izhajati iz filozofskih raziskav. Vendar mora sociolog ali psiholog za svoje delo imeti pravičen pogled na določene filozofske teme in teorije. Po drugi strani pa tudi razvoj pozitivnih znanosti postavlja filozofijo pred nove, predvsem spoznavnoteoretične probleme.

Vse empirične znanosti pristopajo k predmetu od zunaj: s posamičnimi opazovanji, z analitično metodo in induktivnim sklepanjem. Poleg empiričnih metod uporablja pozitivna znanost tudi razlage in hipoteze, ki v strogem pomenu besede niso več empiričnega značaja. V določeni meri imajo »eksaktne« hipoteze (predvsem v fiziki), značaj konstrukcij, pri katerih igrata fantazija in spekulacija veliko vlogo. Vloga hipotez pa je v naravoslovju zelo velika. Gre za nedokazane predpostavke (podmene), ki se opirajo na določena dejstva (Newton: *hypotheses non fingo*). Na osnovi eksperimentov pa se hipoteza da »eksaktno« preveriti ali verificirati in tako nova dejstva potrdijo (ali ovržejo) njeno upravičenost.⁵⁹ Znanstvene hipoteze so tipičen primer spoznanja »od zunaj« in se zato ločijo od filozofskega spoznanja, ki je spoznanje »od znotraj«.

⁵⁹ Prim. Poglavje *Različnost naravoslovnih ved*.

Hipoteze eksaktnih znanosti pa se ne ločijo le od empiričnih indukcij, temveč tudi od filozofskih hipotez. Obema vrstama hipotez (eksaktnim in filozofskim) je skupno, da gre za verjetne spekulacije. Vendar igra pri hipotezah eksaktnih znanosti fantazija veliko večjo vlogo kot pri filozofskih hipotezah. Filozofske hipoteze se namreč omejujejo na izpostavo tistega, kar je vsebovano v neposredno danem. Tako za fantazijske konstrukcije ostaja le malo prostora. Druga razlika pa je v tem, da hipoteze eksaktnih znanosti redno zahtevajo potrditev z empiričnimi sredstvi, to je verifikacijo z eksperimenti (Popper: verifikacija - falsifikacija!).

Nasprotno pa filozofsko spoznanje, ki izhaja iz neposredno razvidnih danosti inteligibilnih bistev, dojema stvarno stanje, ki je nujno utemeljeno v bistvih stvari. Naš pogled prodira v notranjost bistva in v zrenju tega bistva spoznava tudi njegove konstitutivne elemente in stvarna stanja, ki v njem temelje. Gre za intuitivno prešinjane predmeta od znotraj, torej od njegovega jedra navzven. To spoznanje ima čisto drugačno racionalno jasnost kot spoznanje, ki ga dosežemo s pomočjo indukcije, analize itd. Tu se dejansko izraža čudovita »prestabilirana harmonija« (Leibniz) med duhom in predmetom. Pomislimo samo na filozofsko hipotezo o eksistenci zunanjega sveta, pa nam bo takoj jasna razlika med filozofsko hipotezo in hipotezo v naravoslovju.

Zahvaljujoč eksaktni znanosti in možnosti empirične verifikacije, predvsem pa »nekontroverznosti« njih dosežkov, je razširjeno mnenje, da je naravoslovje bolj kritično kot filozofija. To mnenje pa je v jedru zmotno. Nobene znanosti ne prešinja tako kritičen duh kot ravno filozofijo. Ta duh je neposredno povezan z globinsko razsežnostjo filozofije in z višjo gotovostjo, ki jo njeno spoznanje zagotavlja. Že dejstvo, da spoznavna teorija zavzema v filozofiji tako pomembno mesto, je dokaz, da filozof sprašuje še naprej, medtem ko znanstvenik določene stvari vzame za samoumevne ali izhaja iz tihih predpostavk.

Vzrok kontroverznosti v filozofiji moramo iskati predvsem v dejstvu, da filozofski sistemi vsebujejo tudi vrsto hipotez in možnih razlag, ki izstopajo iz okvira klasičnih filozofskih spoznanj. Ker se v filozofskih sistemih prepletajo nedvomna in razvidna spoznanja s konstrukcijami in hipotetičnimi razlagami, delijo ta spoznanja usodo celotnih filozofskih zgradb.⁶⁰

Pa tudi naravoslovje ni brez kontroverz, le da se izražajo na drug način in v drugi smeri. Poleg tega pozna naravoslovje kontinuiran ritem nadomeščanja ene teorije z drugo. Takega imanentnega in nepreslednega napredka filozofija ne pozna. Seveda lahko določeno miselno gibanje v določenem zgodovinskem obdobju postavlja določene probleme v ospredje, kar pa nikakor ne gre po Heglovem trojnem taktu, ki je čisti miselni konstrukt. Miselno gibanje je v filozofiji navadno zakrito in ne tako očitno kot pri eksaktni znanosti. Resnica, ki jo je filozofija odkrila, ni nikoli zastarela in presežena. Razvidne filozofske resnice ostajajo za vse čase nove in vedno znova navdihujejo.

⁶⁰ Prim. B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster 1934.

4.3. Metoda filozofije

Začetek vsega filozofiranja je izkustvo. Pradejstvo in predpogoj za vsa ostala dejstva je, da »nekaj zavestno doživljam«. Doživljaji pa niso vsebina mojega jaza, temveč predmeti, ki mi stojijo »nasproti«. »Nekaj« imam pred seboj, »nekaj« doživljam. Poleg tega doživljam, da je tisti »nekaj« zelo raznolik, pa vendar izraža neko urejenost, nek red. Prva naloga filozofa je dokončna razjasnitev, v čem obstoja ta red doživetega, torej red mojega notranjega »sveta«. Raziskujem red pojavov in to pomeni zavestno usmeriti pogled na doživljaje, pomeni reflektirati doživeto in njegove oblike.

Tudi to, kar imenujem narava, je najprej doživetje. Zato je najbolj naravna filozofska metoda fenomenologija. Fenomenologija je dejansko stara toliko kot filozofija. Sistematično so jo gojili že Sokrat, Platon in Aristotel. Novo na sodobni fenomenologiji, kot jo razumemo mi, pa je poudarek eksistencialnega, neposrednega in intuitivnega dotika s predmetom, ki je nasproten vsaki abstraktni uporabi golih pojmov. Osrednji pomen ima tu razlika med pristnimi bistvi in samo morfičnimi enotami, ki je tudi spoznavnoteoretično utemeljena. Ta metoda je v ostrem nasprotju z mišljenjem nekaterih mislecev, ki izhajajo iz predsodka, da je nekaj toliko manj racionalno in umljivo, čim več kvalitativne vsebine ima.

Naš pogled je uprt v apriorno spoznanje. To spoznanje pa dosežemo ali z intuicijo ali z dedukcijo. Intuicija ni nekaj iracionalnega, temveč pomeni neposredno spoznavanje resnice in resničnosti, neodvisno od induktivnega izkustva ali logičnega sklepanja.

Naše spoznanje ima več stopenj inteligibilnosti.⁶¹ Najnižja stopnja je preprosta zaznava predmeta; nek predmet zaznamo od »zunaj«, »površinsko«. Gre za posamično spoznanje brez odnosa do vsake zakonitosti.

Višja stopnja je induktivno vzročno spoznanje ali razlaga iz vzrokov (spoznanje ex causis). To spoznanje, ki ga goji naravoslovje, prodre v čisto drugačno globino in v precejšnji meri odgovarja na vprašanje »zakaj«. Posamezen primer uredi v arhitektoniko bitja in ga postavi v odnos do splošnih zakonitosti. Kljub temu ostane to spoznanje duhovni pogled »od zunaj«.

V duhoslovnih vedah poznamo »razumevajoče« spoznanje vzročnosti, ki sicer ni tako eksaktno kot naravoslovno spoznanje, je pa bližje spoznanju »od znotraj«. Tako npr. spoznanje zgodovinskega razvoja ali globlje psihološke zveze že pomeni spoznanje stvari bolj od jedra navzven.

Filozofsko spoznanje pa je, kot že rečeno, apriorno spoznanje bistva stvari in pomeni odločilen korak v globino, prodor duha v resnično »srce« objekta. To spoznanje imenujemo intuitivno. Gre za racionalno intuicijo, ki je možna le pri izrecno inteligibilnih bistvih ter inteligibilnih dejstvih, ki so s temi bistvi nujno povezana oziroma v njih utemeljena. Intuicija pomeni razprostrtje bistva pred

⁶¹ Prim. D. von Hildebrand, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950, 84 sl.

našim duhovnim pogledom, ki nam omogoča popolno duhovno prešinjenje predmeta. Če hočemo npr. jasnost o bistvu hotenja in o odnosu, ki iz tega bistva izhaja (»hotenja ni brez spoznanja«), potem ne analiziramo pojma hotenja, temveč se v duhu usmerimo na bistvo hotenja.⁶²

V večini primerov je racionalna intuicija edina pot, da pridem do filozofskega spoznanja. To velja izključno za ontologijo različnih področij, za etiko in za estetiko. Kako naj razumem razliko med substanco in akcidenco, neprostorskost duševnih bitnosti, razliko med mehanično vzročnostjo in motivacijo, med tvornim in finalnim vzrokom itd., če ne z intuitivnim pogledom v bistvo teh predmetov. Razlik med temi bitnostmi se ne da deducirati iz nečesa drugega. Lahko jih samo intuitivno uvidimo.

Intuicija pa ima celo takrat presežno vlogo, če je dedukcija (sklep) možna ali celo nujna. Dedukcija namreč vedno že predpostavlja intuitivni značaj logičnih zakonov. Poleg tega pa igra dedukcija v filozofiji podrejeno vlogo, in to ne le v kvantitativnem smislu, temveč tudi z vidika njene pomembnosti.

Kadar uporabljamo dedukcijo, se moramo vedno držati živega, tesnega dotika z bivajočim, ki ga imamo v neposredno razvidnih premisah. Osnovna premisa npr. v kozmološkem dokazu o bivanju neskončnega, absolutnega bitja je kontingenca (prigodnost) realno bivajočih stvari. To pa dojamemo vedno intuitivno v strogem, ožjem pomenu besede.

Pri filozofski intuiciji se kaže še posebna bistvena razlika med matematičnim in filozofskim spoznanjem. Če bi v matematičnem spoznanju videli ideal spoznanja in poskušali tudi v filozofiji s podobno formalizacijo, bi filozofsko spoznanje postalo sterilno. Končno je potreben neposreden razvid, to je intuicija načel in poslednjih zakonov, ki jih vsako deduktivno spoznanje že na tihem predpostavlja. Filozofija mora zato vedno povprašati stvarnost, vedno znova in v različnih primerih dojeti bistvo. Dobesedno prežeti mora na sporočilo, ki nam ga lahko da le predmet.

Funkcija različnih primerov (ko nizamo primere za neko dejstvo) v procesu dojetja nujnih in intelegibilnih, v bistvu neke bitnosti temelječih dejstev, pa nima nič skupnega s funkcijo posameznih opazovanj v induktivnem procesu. Povpraševanje o resničnosti je v filozofskem spoznanju neprestano (kontinuirano) se ponavljajoč dotik z bistvom predmeta. Bistvo, ki nam je dano intuitivno, je tisto »ožarjeno« ozadje, v luči katerega raziskujemo vse primere, da bi lahko v določenem predmetu izključili vse tiste elemente, ki so si samo navidezno podobni.

V stalnem filozofskem dojemanju resničnosti, ki predmet razume »od znotraj«, ni nobenega induktivnega sklepanja. Filozofsko spoznanje prodira korak za korakom globje v bistvo predmeta, vendar vedno z intuitivnimi razvidi. Visoko intelegibilno bistvo našemu intelektu omogoča bolj intimen stik in večjo bližino, kot vsi predmeti, ki so tema naravoslovja. Zato je fenomenološki pristop v našem smislu dejanska intuitivna analiza pristnih in jasno umljivih bistev.

⁶² Prim. D. von Hildebrand, *Was ist philosophie?*, Stuttgart 1976, 197 sl.

To ni nobena redukcija sveta na gole pojave (kot to dela fenomenalizem!), niti ni goli opis pojavov v subjektivnem izkustvu (subjektivizem). Ravno nasprotno, to je metoda, ki je osnova vseh velikih odkritij v filozofiji. Takšna so odkritja v Platonovem »Menonu«, Aristotelovem »Organonu«, takšne vrste odkritje je Avguštinov »si fallor sum«, Descartesov »cogito ergo sum« itd. To metodo najdemo povsod tam, kjer je vzpostavljen resničen, intuitiven dotik s predmetom, ki ima pristno bistvo.

Ta metoda je zato nasprotje preproste zaznave in indukcije, pa tudi vseh možnih konstrukcij, spekulacij in hipotez. Je pa tudi nasprotje slehernega genetičnega pristopa, ki trdi, da predmet razume, če pozna njegove vzroke. Ravno tako je v nasprotju s tistim stališčem, ki vidi v definiciji najvišje duhovno prešinjenje nekega predmeta.

Zato je intuicija (racionalna) poslednji temelj in tudi vrhunec vse ratio. Jasna inteligibilnost resničnega bistva, popolno prešinjenje predmeta od znotraj, je po eni strani temelj vsega racionalnega spoznanja, po drugi strani pa vrhunec spoznavnega stik našega duha s predmetom. Takšna intuicija pa ni omejena le na neposredno dojetje bistva, temveč se razteza tudi na stvarna stanja, ki v tem bistvu temelje. Ker je torej racionalna intuicija prametoda filozofije, moramo posebej opozoriti na dvoje usodnih metodičnih zmot: na konstruktivno izvajanje in vzročno-genetično metodo.⁶³

1. Konstruktivno izvajanje predmet dobesedno posiljuje, ker poskuša na vsak način njegovo posebnost in svojevrstnost izvajati iz nečesa drugega ali jo zvajati na drugo. Predmetu predpisuje, kaj naj bo, kaj sme biti, namesto da se ugotovi njegova svojevrstnost. Iz nestrpnosti, čimprej priti do sistema, ne pustimo bitja v polni meri do besede. Ta metoda spregleda, da kozmos ni le celota, temveč da je v njem tudi množstvo »prapojavov«, ki se našemu duhu intuitivno prezentirajo in ki se formalno ne dajo izvajati iz drugega.

2. Vzročno-genetična metoda pa na vprašanje o bistvih stvari odgovarja z razvojno razlago. Bistvo življenja npr. razlaga tako, da nanj odgovori z razvojem iz materije. Na vprašanje, kaj je etična vrednota, odgovarja s tem, da pokaže na etnološki razvoj zavesti o vrednotah itd.

Resnična filozofija metodično izključuje vsako nasilno konstrukcijo, vse nelegalne formalizme, vsa izsiljena izvajanja in vse tihe predpostavke. Zato »prisluhne« predmetu brez predsodka in se stalno vrača k njemu, kjer je to le mogoče.

⁶³ Proti tem metodičnim zmotam je nastopil že E. Husserl; prim. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* I, Halle 1900.

5. Filozofija narave

5.1. Različnost vidika v naravoslovju in filozofiji narave

Ko so odpovedali veliki sistemi idealistične filozofije narave (Schelling in drugi), so se filozofi v svojih svetovnonazorskih in spoznavnoteoretičnih vprašanih začeli čedalje bolj orientirati po dosežkih eksaktnega naravoslovja. Po drugi strani pa je pri naravoslovcih vedno bolj izginjalo zanimanje za filozofijo, če že ni čisto izginilo. Tako je pri obravnavi narave naravoslovje prevzelo vodstvo, zaradi česar je nastal scientizem.

V tej točki tudi danes ni mnogo bolje. Resnična filozofija narave je skoraj popolnoma izginila z univerz. To, kar se večinoma danes goji na univerzah, je predvsem filozofija naravoslovja, ki se zamenjuje za filozofijo narave. Filozof seveda znanosti ne more pustiti ob strani, saj se zavestno ali manj zavestno orientira po njenih dosežkih in načelnih ugotovitvah. Vendar se je glede razmerja med filozofijo in znanostjo danes zgodilo še nekaj: naravoslovci se čedalje bolj tudi sami ukvarjajo s filozofskimi vprašanji, ker so na svoj specifičen način prišli do določenih osnovnih vprašanj stvarnosti.

Kakšen pomen naj ima potem še filozofija narave, če pa že fizika sama poskuša posredovati dokončne ugotovitve o prostoru in času, materiji in energiji, končnosti ali neskončnosti vesolja, izvoru sveta, življenja, materije itd. Toda v tem primeru ne smemo spregledati, da so naravoslovci sami dejansko postali filozofi, ki postavljajo vprašanja, ki ne zadevajo le neke znanstvene podobe sveta, temveč segajo že na svetovnonazorsko in religiozno področje.

Ali je sodobna fizika res postala znanost, ki nam je zmožna posredovati »resnično resnico in stvarno stvarnost« (Eddington)? Je fizika res dokazala, da je stvarni svet pravzaprav le zapleten splet elementarnih veličin, »kvarkov« itd. in nazorni svet vsakdanjega izkustva le privid tega »resničnega« sveta? Tako vsaj načelno mislijo vsi tisti, ki izhajajo izključno iz fizikalne podobe sveta in jo neposredno razširijo v filozofski nazor o svetu. Zgolj formalno mišljene in izračunane naravoslovne veličine vzamejo enostavno za resničnost samo in jih ontologizirajo.

Seveda se postavi vprašanje, kako pa je potem mogoče, da te fizikalne ugotovitve, ki izhajajo iz visoke matematične umetnosti, vendarle omogočajo empirična odkritja in potrditve, ki imajo neznanski praktični pomen, kot to vidimo pri atomski energiji. To vprašanje je pomembno še posebej zato, ker matematična fizika poskuša s svojimi metodami doseči zadnje bitne konstituente sveta in potem dejansko postavlja svet na glavo, če te matematične dosežke neposredno prevede v realnost.

Vzemimo Einsteinov koncept, ki Newtonov zakon težnosti zveja na strukturo sveta. Ta struktura sveta je izražena kot proporcionalnost (sorazmernost) med vektorjem materije in vektorjem ukrivitve prostora. Vektorji pa so čisto matematične tvorbe, izumi človeškega razuma in so prvotno brez odnosa do naravne stvarnosti. Po določenih pravilih matematiki ustvarjajo

sisteme določenih neštevilčnih veličin (vektorjev), ki imajo posebne lastnosti. In te vektorje je Einstein uporabil zato, da je med materijo in prostorom vzpostavil določen odnos, po katerem porazdelitev mas v prostoru določa geometrično strukturo prostora. Medtem ko je klasična fizika izhajala vedno iz formul, ki jih je neposredno induktivno dobila iz eksperimentov ali vsaj posredno takoj navezala na stvarnost (Newtonov zakon v klasični obliki), pa pri Einsteinovi formulaciji vse to manjka. Proporcionalnost med vektorjem materije in vektorjem ukrivitve prostora, je čisto suverena postavka človeškega intelekta in je neodvisna od odnosov v stvarnosti sami.

Sodobni fiziki zadostuje, da ima formulo in da iz nje lahko deducira (izvaja) odnose, ki jih nato drugotno prilagodi na stvarnost. Seveda tu ne gre le za neko samovoljo duha, saj so ravno določene bitne poteze stvarnosti tiste, ki znanstvenika na nek način prisilijo, da uporabi intelektualne formulacije, ki pojmovno niso odvisne od neposrednih pojavov, temveč temelje v svobodi človeške osebe same.

Podoben primer imamo v okviru specialne relativnostne teorije pri odnosu med prostorom in časom, kjer fizik eno in isto časovno ali prostorsko pot z ozirom na formalne potrebe poteka dogajanja, nastavi krajše ali daljše. Fiziki so se že tako navadili na to umetnijo, da jim je postala samoumevna tudi takrat, ko njen smisel sega že izven merodajnega fizikalnega smisla, namreč, da naj bi bila prostor in čas tudi v resnici »raztegljivi« realnosti.

In ker eksperimentalni in tehnični dosežki račune fizikov čudovito potrjujejo, mnogi filozofi sledijo tudi tej poti od matematične metode do prevoda v realni svet. Tudi filozofi so se navadili na predstavo, da se del prostora ali časa lahko poljubno skrajšuje in daljša in tako sprejemajo neko ontologijo, ki predstavlja dejansko izvotlitev stvarnosti, saj ne vidijo nesmisla, ki tiči v neposrednem prevodu fizikalnih dejstev v realni svet.

Toda kakšne so resnične empirične danosti, ki omogočajo tako teorijo? Da se svetloba širi s hitrostjo 300.000 km/s ni samo na sebi še nič presenetljivega. Nezaslišano pa je, da je ta določena veličina svetlobne hitrosti neodvisna od tega, ali se opazovalec giblje proti svetlobi ali proč od nje. Če sledim predmetu, ki se giblje proč od mene, se ta oddaljuje od mene počasneje, kot če stojim na mestu ali če se premikam celo v nasprotni smeri. Svetloba pa se v vseh teh primerih oddaljuje z enako relativno hitrostjo. Le kako je to mogoče?

Realno gledano svetlobna hitrost nikakor ni konstantna, temveč se stalno menja in je relativna z ozirom na gibanje opazovanega sistema. Relativna hitrost svetlobe je konstantna in ne absolutna. Fiziki pa to stvar obvladajo tako, da enostavno relativirajo odgovarjajoče prostorske in časovne odseke. Potem absolutna hitrost svetlobe seveda izgleda konstantna in zadeva je v redu. Vendar le matematično.

Če pa to koncepcijo prevedemo v realistično, postane z ozirom na razvid v bistvo prostora in časa nemogoča. Prostor in čas sta bitni razsežnosti (dimenziji) tega aktualnega fizičnega sveta. In zato spada k njihovem razvidnemu bistvu, da se kot taki ne moreta poljubno krčiti in raztezati. Prostor in čas sama zase

nista nič realnega v tem smislu, da bi lahko učinkovala ali kaj utrpela. Sta zgolj formalni razsežnosti, ki sledita nekemu čisto določenemu bitju in dogajanju.

Če k relativizaciji časa in prostora (specialna relativnostna teorija) privzamemo še postavke splošne relativnostne teorije (ki izključuje vsako pogojenost stališča, katera pa ima v realnem svetu svoj realen smisel) in dosežke kvantne fizike ter vse skupaj direktno ontologiziramo, potem pridemo končno do tistega sveta, ki je samo še projekcija kvantificiranih energetskih veličin.

Tu vidimo, da je potrebno naš pogled preusmeriti od golih dejstev naravoslovja k bistvom stvari, ki so zaradi naravoslovnega načina mišljenja često bolj zastrta kot očitvidna.

Naravoslovca zanima narava predvsem »sub specie quantitatis«, zato s pomočjo matematike išče tiste vidike, ki se dajo kvantificirati. Naravoslovje je zato v bistvu »mathematique de la nature« (Jacques Maritain). Naravoslovje in filozofija narave se ločita predvsem po tem, da isti predmet motrita pod različnimi vidiki oziroma iz različnih perspektiv. Ker novi čas zamenjuje filozofijo narave s fizikalno-matematično znanostjo, gradi na tej osnovi tudi nesprejemljivo ontologijo.⁶⁴ S tem ko med naravoslovjem in metafiziko odpade posredništvo filozofije narave, tudi metafizika zgubi svojo dejansko podlago. Posledica je odprava metafizike.⁶⁵ S filozofijo narave pa je zginila tudi metafizika. To opazamo posebno pri tistih filozofih, ki se prilagajajo nominalističnemu in senzualističnemu mišljenju, misleč, da so tako bolj na znanstvenem nivoju. Resnična filozofija narave pa je modrost, sicer ne simpliciter, temveč secundum quid in kot taka je tudi podlaga metafizike, ki gradi na filozofiji narave.⁶⁶

5.2. Osnovne postavke filozofije narave

Realistična filozofija gradi predvsem na štirih temeljnih pozicijah: na objektivnosti človekove spoznavne zmožnosti, na realnosti sveta, na njegovih objektivni razčlenjenosti po bistvih in na objektivnem pomenu čutnih pojavov.

1. V nasprotju z vsakim spoznavnoteoretičnim relativizmom priznava realizem, da ima človek v moči svojega duha zmožnost, da svet (kolikor je ustvarjenemu bitju mogoče) objektivno spozna.

2. Da je ta svet, v katerem bivamo in h kateremu kot telesno-duhovna bitja spadamo, realen svet, da bitnostno (ontološko) stoji sam v sebi in ni le nek pojav absolutnega.

3. Da imajo naši pojmi o svetu realen značaj in stvarno podlago (cum fundamento in re), da torej nikakor ne gre zgolj za prazne besede (nomina). To pa nasproti vsakemu nominalizmu pomeni, da obstojajo različne stopnje bitja

⁶⁴ J. Maritain, *La philosophie de la nature*, (OEC V), Paris 1935, 860 sl.

⁶⁵ J. Maritain, n. d., 937.

⁶⁶ J. Maritain, n. d., 913, 938, 967.

(materija, rastline, živali, človek), ki se med seboj bistveno razlikujejo ter da tudi v okviru teh bitnih stopenj nastopajo bistveno različne vrste bitij (bistveno različne substance).

4. Da proti vsem vrstam senzualizma in pozitivizma zagovarjamo dejstvo, da čutne kvalitete in sploh čutni pojavi predstavljajo sredstvo samorazodevanja stvari. Da so naša čutila primerni organi, s katerimi se po posredovanju čutnih pojavov dotikamo sveta samega na sebi. Čutni pojav ni neka nepredirna zavesa, za katero bi se skrival svet sam na sebi. Pa tudi čutila niso čudni fiziološki aparati, ki bi realni svet na nerazumljiv način prevajali v nerazumljiv jezik čutil.

Nazorne čutno-pojavne strani sveta se ne da enostavno preskočiti, da bi direktno prišli do »objektivnega« sveta zgolj z neposrednim realnim prevodom abstraktne matematično-fizikalne podobe. Zanimivo je, da ta fizicistični ekstrem, v katerem naj bi sodobna fizika presegla senzualizem in pozitivizem, gradi na isti osnovi kot ta dva nazora.

Oba nazora namreč izhajata iz predpostavke, da čutni pojavi in svet sam na sebi nimajo dosti skupnega. Pozitivizem gre zato v smeri objektivnega, ki pa ga dosega le z abstrakcijo, senzualizem pa gre v smeri golih čutnih danosti, ne da bi dosegel svet realnega. Oba miselna sistema nista zmožna »pojavn« in »stvari same na sebi« (Das Ding an sich) spraviti v realen medsebojni odnos.

5.3. Resničnost in pojav

Ko neko stvar dojamem, še ni rečeno, da biva sama, neodvisno od mene. Le kadar nekaj resnično spoznam, pomeni to dojetje izrecno spoznanje nečesa jazu tujega, samega zase. »Resničen« nam pomeni biti zase, ne le zgolj doživetje nečesa. Resničnost obstaja tudi takrat, ko ni doživeta. Zato moramo pojem bivajočega postaviti izrecno in zavestno.

Kant je to dejstvo spregledal. Zato pravi, da ni pojava brez pojavljajočega (»es könne nicht Erscheinung geben ohne Erscheinendes«). Toda »pojavn« (Erscheinung) je tu le gola beseda, iz katere ne sledi nič. Z besedo »pojavn« je mišljena le vsebina doživetja ali vsebina izkustva. Toda če ostanem pri tem pojmu, ostane mnogo nerazumljenega.

Če se ozrem na tisto, kar imenujemo »narava«, potem mi to z veliko verjetnostjo dovoljuje, da pričakujem določeno »prihodnje«. Vendar pa se v svojih pričakovanjih lahko tudi zmotim, ker se dejansko »narava« »obnaša« vedno tako »kot sama hoče«. Čeprav bi naravo rad razumel tako, kot doživljam recimo Pitagorov izrek, kjer je vse jasno, pa moram tisto, kar je na naravi nerazumljivega, zvajati na neko poslednje »nerazumljeno«. Razlog reda me prisili, da izstopim iz svojega sveta doživetij in da priznam nek svet sam na sebi, ki mojo logiko presega.

Resnično je samo zase resnično, ne le resnično zame. Seveda je ta privzem resničnega na sebi strogo vzeto le filozofska hipoteza, ki se empirično ne da preveriti. Vendar ne smemo pri tem spregledati, da smo mi sami del resničnega. Naša hipoteza izhaja iz doživetja, da mora biti pojav pojav nečesa resničnega.

Vse, o čemer kaj vemo, je najprej pojav nečesa resničnega. Dejstvo zavestnega doživljanja pa ne more biti pojav. Ne v obliki pojava, temveč na neposreden način v spoznavajoči jaz za samega sebe, se zaveda sebe kot vedoči subjekt. Jaz ne vem le za drugo, temveč vem tudi, da vem in se svoje realne eksistence v polnosti zavedam. Tu spoznam nekaj na resničnem, tako kot v svojem bistvu in samo na sebi je. Resničnost se spozna v meni kot vedoča in samozavestna. S tem pa je ena stran resničnosti v svoji realni biti in v svojem bistvu spoznana in nikakor ni le oblika pojava. Resničnost s tem preneha biti neznanka. S tem razvidom pa je dano tudi spoznanje, da je resničnost vsaj po eni strani tudi duhovna in v polni meri inteligibilna.

To spoznanje moramo imeti pred očmi, ko proučujemo odnos med zunanjim svetom in našimi doživljaji. Ni razloga za predpostavko, da si je resničnost v spoznavni zmožnosti ustvarila orodje, ki to resničnost potvarja in jo maliči. Saj je vendar tudi jaz del te resničnosti. Ta pa je, kot smo videli, vsaj delno racionalna oziroma inteligibilna. Enako pa velja tudi za njen odnos do pojava, ki predstavlja dejansko odnos temelja do posledice.

Pomembno spoznanje splošne logike je, da temelj ni nikoli manj raznolik kot posledica (ali da se delovanje ravna po biti). Ta resnica pa velja povsod, kjer gre za odnos temelja do posledice: bodisi na čisto logičnem področju, kjer si stoje nasproti pojmi v svojih odnosih ali v filozofiji narave, kjer gre za odnos med resničnostjo in pojavom in za odnos med vzrokom in učinkom.

Če je moj svet pojav nečesa resničnega, potem mora to resnično vsekakor biti take kakovosti, da je ravno zaradi te kakovosti pojav tak, kot je. To se pravi: resničnost v svoji kakovosti mora napraviti kakovost pojava možno. Kar pa vsebuje možnost nečesa drugega v sebi, to imenujemo temelj tega drugega. Resničnost ima torej pojav za posledico.

Naše spoznavanje zunanje stvarnosti poteka seveda od pojava k temelju. Ta korak od posledice k temelju pa ni vedno enostaven in gotov. Vendar se pod določenimi pogoji le da povedati nekaj gotovega o resničnosti. Predvsem vse tisto, kar je na resničnosti inteligibilno in tako neposredno dostopno apriornemu filozofskemu spoznanju.

5.4. Predmet filozofije narave

Jasno je, da filozofija narave ne more predstavljati le nekega podaljška naravoslovja, da bi empirične raziskave samo povzemala, razširjala, enotila in komentirala. Njen cilj ni, da ustvari enoten sistem naravoslovja ali enotno sintetično podobo sveta, neke vrste panoramsko sliko sodobnih dosežkov znanosti.

Naravoslovje raziskuje predvsem tiste strukture narave, ki so dostopne neposrednemu znanstvenemu izkustvu, torej merljive, empirično dokazljive in v svojih neposrednih osnovah tudi razložljive.

Filozofija narave pa meri na bit in bistvo bivajočega, na poslednje vzroke in temelje (rhyzomata ton panton), skratka na transcendentalne pogoje njih bivanja in nastajanja. Njej gre predvsem za duhovno umevanje resničnosti.

Razmerje med naravoslovjem in filozofijo narave je komplementarno in ne kontrarno. To pa pomeni, da filozofija narave ne more, niti ne poskuša nadomestiti naravoslovja, pač pa se v določenem smislu nanj naslanja. Vendar tudi v tem oziru ni odvisna izključno od njega. Tudi predznanstveno izkustvo ima svoj pomen za proučevanje narave. Prvotno je bilo prav predznanstveno izkustvo izvor in temelj filozofske refleksije. Že antična filozofija je glede spoznanja narave prišla do izrednih razvidov. Pomislimo samo na spoznanje kozmične urejenosti. Kepler bi nikoli ne prišel do odkritja zakonov o gibanju planetov, če ne bi predpostavljal »pitagorejske« harmonije v vesolju.⁶⁷ Potem so tu antična spoznanja o regionalni strukturiranosti narave (stopnje bitja) in njeni morfološki raznolikosti. Analiza bistvenih in prigodnih sprememb itd.⁶⁸ Ta spoznanja so sicer stara tisočletja, toda niso zastarela. Seveda je bila izkustvena osnova antičnih spoznanj preozka in zato tudi izvor nekaterih zmot. Toda ob tem ne smemo spregledati tistih razvidnih resnic, ki so ohranile svojo veljavo do danes. Filozof ne sprašuje, ali je nekaj novo, »moderno« ali staro, temveč ali nas pri iskanju resnice vodi do novih spoznanj. To iskanje pa je v mnogih ozirih asimptotično; podobno je v neskončnost vodečim premicam, ki se sicer približujejo ena drugi, pa se vendar nikoli čisto ne približajo. Tudi filozofija ne more imeti dokončnih rešitev, jih pa na osnovi razvidnih delnih spoznanj preprečijo išče.

5.4.1. Znanstvena podoba sveta in svetovni nazor

Različnost spoznanja med naravoslovjem in filozofijo narave se nam posebno jasno pokaže, če si predočimo razliko med znanstveno podobo sveta in svetovnim nazorom.⁶⁹ Za mnoge ta razlika sploh ne obstaja. V nemško govorečem svetu često naletimo na naslove knjig kot »Mein Weltbild« (Moja podoba sveta), »Das universale Weltbild« (Rensch), »Meine Weltansicht« (Schrödinger). Vendar gre v vseh teh primerih za svetovni nazor, in ne za neko zgolj imanentno znanstveno podobo sveta.

A. Znanstvena podoba sveta (Weltbild)

Beseda »svet« ima več pomenov; lahko pomeni celoto bivajočega, celoto resničnega, materialno vesolje, tostransko stvarstvo v nasprotju do onostranstva, naravo v nasprotju z milostjo, svet kot idejo (Kant) ali svet kot »eksistencial«

⁶⁷ B. Lovell, *Das unendliche Weltall*, München 1983, 69, 192 sl.

⁶⁸ Gre predvsem za spoznanje Aristotela o bistvu narave.

⁶⁹ Obširneje o tej razliki prim. J. Hlebs, *Der panpsychistische Identismus etc.* (prim. Seznam literature), 171 sl.

(Heidegger) itd. V smislu filozofije narave bomo svet pojmovali kot celoto vsega tistega, kar srečamo kot naravo.

Kaj je treba sedaj razumeti pod pojmom »znanstvena podoba sveta«? Na kratko povedano je »podoba sveta« povzetek dosežkov naravoslovnih znanosti in pomeni znanstveni celostni pogled na svet. Ta pogled pa ostaja čisto teoretičen in ne postavlja poslednjih, metafizičnih vprašanj o bitju in smislu sveta kot celote.

Dejansko pa naravoslovje nima enotne podobe o svetu, saj vsaka posebna znanost ustvarja svojo podobo sveta. Zato govorimo o fizikalni, astronomski, biološki, antropološki podobi sveta. Imamo celo sociološko in teološko podobo sveta. Vedno gre za določen, partikularen (delen) izsek bivajočega, s katerim se neka posebna znanost ukvarja.

Vsaka posamezna znanost, pa naj bo še tako empirična, se ne zadovolji zgolj z opisom in urejevanjem svojih predmetov. Zato poskuša izkustvene dosežke razumeti tudi v smislu globljih utemeljitev in povezav. Rezultate miselno predeluje, dojema notranje povezave in spravlja množstvo pojavov na enotne vidike. Stremi od posebnega k splošnemu, od množstva k enoti, od mnogolikoga k temeljnejšemu, od posamičnosti k povezanosti in od ločujočega k povezujočemu.

Skratka, pozitivne dosežke poskuša znanost miselno povezati v celoto ali jih zreti z enotnega vidika. Posamezna izkustva, ki stoje drugo poleg drugega, pa naj poveže neka skupna ideja. Izraz »podoba« (Bild) pomeni ravno tisto, kar je skupno vsoti posameznih dejstev. Takšna enotna in hkrati vodilna ideja je bila v klasični fiziki ideja mehanike. Celota fizičnih pojavov naj bi se zvedla na mehaniko. Tako bi ne imeli le mehanike v ožjem smislu; mehanika v splošnem pomenu bi obsegala tudi optiko, elektriko, termodinamiko, atomistiko itd. Celo življenjski pojavi naj bi bili razložljivi s principi mehanike. Wilhelm Roux je zato nauk o razvoju živih bitij poimenoval »razvojna mehanika« (Entwicklungsmechanik). Danes govorimo o »razvojni fiziologiji«, kar pa tudi spet na tihem predpostavlja, da je razvoj zgolj fizikalno-kemični proces.

Ko pa se je izkazalo, da že fizikalne stvarnosti, kot so svetloba, elektrika, magnetizem, notranji ustroj atomov, niso zvedljivi na zakone mehanike, je prišlo do »prevrata« v fizikalni podobi sveta. Ta »prevrat« je povzročila kvantna teorija (Planck) in tako pripeljala do razlikovanja med »klasično« in sodobno, »kvantno« fiziko. Danes, kot smo videli, poskušajo nekateri fiziki celoto stvarnosti zreti z vidika kvantne fizike. Dobili smo novo vodilno idejo, na osnovi katere naj nastane nova podoba sveta.

Znanstvene podobe sveta niso nobene večne resnice, temveč zgolj miselni modeli, ki se vsakokrat lahko spremenijo, če nas nova spoznanja v to prisilijo. Ena osnovnih lastnosti podobe sveta je njena »objektivnost«. Ta objektivnost (ki seveda vsebuje tudi subjektivne momente) obstoji v tem, da se stvari proučujejo z določeno distanco, ne da bi se vprašali po njih pomenu za našo subjektivno eksistenco. Subjekt in objekt na nek način ostajata »objektivno« vsaksebi.

Podoba sveta je nadalje znanstveno imanentna. Prestop iz sveta izkustva v teoretično razlago je zgolj »transgradienten« (Ziehen) ne pa transcendenten.⁷⁰ Je le meta-empiričen, ni pa meta-fizičen. Znanstvena podoba sveta je torej le znotrajsvetna zadeva, ki je čisto teoretična in svetovnonazarosko le neznatnega pomena.

B. Svetovni nazor

»Svetovni nazor« (nem. »Weltanschauung«) je prvotno pomenil čutno zaznavo ali »predstavo sveta« v nasprotju z mišljenjem in prepričanjem. Toda sčasoma je prvotni pomen izginil in od romantike naprej pomeni svetovni nazor predvsem celostni pogled na bistvo, izvor, smisel in cilj sveta in človeškega življenja.

V naravi stvari je, da imajo tudi vse religije svetovnonazorski pomen in težo. Pa tudi čisto filozofski sistemi razodevajo svetovnonazorske razsežnosti. Posebno v sekulariziranem svetu običajno igrajo vlogo nadomestka za religijo.

Pri svetovnem nazoru gre vedno za celoto bivajočega z vsemi vrednotenji in osebnimi držami, ki iz tega pogleda izhajajo. Horizont svetovnega nazora je torej metafizičen, njegov domet univerzalen in njegova intencija se nanaša na subjekt. Zato je to vedno »antropološki, celostni, konkretno življenjski, vrednostno smotrni in ultimativno normativni pogled na svet in življenje« (Trstenjak).

Pri svetovnem nazoru ne gre nikoli le za meta-empirijo, temveč nosi v temelju transcendentne poteze; usmerjen je v duhovno dojetje univerzalnega, celostnega, poslednjega in najbolj notranjega bistva sveta. Tu ne gre za podobo v smislu generalizirajoče (posplošene) razlage predmetno dojetih vsebin posameznih znanosti, temveč za »nazor« v smislu intuitivnega dojetja celote bitja v vsej njegovi vrednosti. To celoto pa lahko dojamemo samo »z duhovnim pogledom v prepade stvarnosti« (L. Klages). To pomeni razlago bitja in smisla sveta v vseh njegovih vidikih in prvinah ter z vsemi praktičnimi posledicami, ki za človeka kot bitje vrednotenja in ravnanja iz tega sledijo.

Tu ne vprašujemo le po vseh bitjih, temveč tudi po vesoljstvu bivajočega v njegovi totalnosti, splošnih potezah in poslednjih relacijah: zakaj, čemu, od kod in kam. Tak predmet spoznanja pa ni več zgolj nekaj abstraktnega, subjektu tujega in stvarnega, temveč nekaj, kar je z njim tesno povezano. Tako spoznanje najgloblje zadeva naš jaz, našo osebno eksistenco, jo vznemirja in izziva.

Filozofije in svetovnega nazora ne smemo enačiti. Filozofija je sicer univerzalna, ni pa nujno celostna. Svetovni nazor pa je nujno celosten in zato tudi ne raste s kumulacijo znanja, temveč organsko. Celostno gledanje je v tem, da smo zmožni v enem samem deju zajeti vesoljstvo pojavov v luči celote, čeprav smo usmerjeni na en sam pojav. Svetovni nazor je tisto poslednje obzorje, v luči katerega svet osmišljamo in vrednotimo. Do svetovnega nazora

⁷⁰ Prim. J. Hlebš, n. d., 44-47.

pa pridemo le in izključno na filozofski način. Zato ima filozofija narave svetovnonazorsko težo in pomen.

Tudi filozofija naravoslovja gradi na osnovah, ki niso več naravoslovne, saj tvori pojme, hipoteze in teorije ter vse skupaj povezuje v enoten sistem. Refleksija o teh osnovah je njena prvenstvena naloga.

Filozofija narave pa ne vprašuje le po znanstvenoteoretičnih osnovah naravoslovja, temveč išče bistvo in ontološke temelje narave same. Do takega spoznanja pa ne pridemo zgolj s pojmovno-diskurzivnim mišljenjem, temveč »z zrenjem v prepade sveta« (Klages). Nazor je tukaj tisti poslednji intuitivni pogled, s katerim spoznamo in doživimo notranjo povezavo vsega v svetu, pa tudi bivajočega na splošno. Schelling v tej zvezi govori o »intelektualnem nazoru« (intellektuelle Anschauung), ki nam predoči, »kako se vse v celoto spaja, kako eno v drugem tke in živi«. (Wie alles sich zum Ganzen fügt, wie eins im anderen webt und lebt« - Goethe).

Svetovni nazor je vedno celosten. Vendar ne obstaja en sam svetovni nazor. Je toliko vrst svetovnih nazorov, kolikor je načinov gledanja na temelje sveta. Obstaja vrsta monističnih konstruktov, ki niso več le dosežek razvidnih spoznanj, temveč predstavljajo posplošitve izsekov stvarnosti na celoto bivajočega (npr. materializem, panpsihizem, panspiritualizem).

Tudi realistično usmerjena filozofija stremi za spoznanjem celote stvarnosti. Toda ta realizem celote ne poskuša homogenizirati, temveč prisluškuje bitju in poskuša prodreti do njegovega bistva. Tu pa se pokaže, da obstoje heterogene regije bitja, ki vsebujejo množstvo morfološko raznolikih bitij. Tako nazor, ki ga utemeljuje realizem, ni identistični konstrukt, temveč enoten pogled na kozmos bivajočega, kjer bistveno raznolika bitja tvorijo veliko smiselno celoto.

5.4.2. Splošni vidik filozofije narave

Velika odkritja naravoslovja tudi filozofa postavljajo pred pomembna nova vprašanja. Sodobna atomistika, termodinamika, kvantna fizika, molekularna biologija, genetika itd. zadevajo na vprašanja, ki so pomembna za filozofe. Kljub temu gre v večji meri za vprašanja, ki so znanstveno specifična in ne presegajo okvira posameznih ved. Vprašanja, čeprav filozofskega značaja, zadevajo prvenstveno znanstveno podobo sveta. Ti problemi so potem predmet filozofije fizike, filozofije biologije itd. Lahko bi rekli, da gre za »filozofijo narave« v nekem posebnem smislu, vendar je morda boljši izraz »filozofija določene znanosti«. Ni pa to isto kot »znanstvena« filozofija.

Ko imamo v mislih filozofijo narave v njenem izvirnem pomenu, pa ne gre le za filozofijo tega ali onega področja znanosti, temveč za temeljne kategorije, bitne strukture in realna počela vse narave. Taka filozofija narave pa je lahko le splošna, univerzalna, ker je usmerjena na temeljne vidike bivanja narave. »Narava« potem ne pomeni le to, kar mislimo s splošnim pojmom narave, temveč predvsem tisti čisto poseben prvi temelj, ki bitja napravlja za naravne stvari. To pa je temelj, iz katerega stvari narave dobesečno »rastejo«, se

udejanjajo in bivajo. Gre torej za počela, ki bitja prvinsko konstituirajo in jih kot bivajoča utemeljujejo. Ta specifično filozofski problem ni v nobeni konkurenci z naravoslovjem, niti s filozofijo posameznih področij, saj gre za ontološki vidik, ki ga te vede že predpostavljajo.

Seveda s tem ko filozofija narave išče prve temelje narave, še ni postala metafizika. Predmet filozofije narave ni bitje kot bitje, temveč narava v svojem najglobljem bistvu. Bistva in ontološke strukture sveta pa ni mogoče izvajati (deducirati) iz najvišjih počel metafizike, kot je to poskušal racionalizem prosvetljenstva. Christian Wolff (1679-1734) je celoten filozofski nauk o stvarnosti razumel kot čisto metafiziko. Takšna filozofija narave nujno spregleda izreden pomen izkustva, iz katerega mora izhajati vsak realističen nauk o naravi. Prvi temelji narave tudi niso metafizična, temveč predfizična počela in vzroki, iz katerih se narava prvobitno udejanja. Sicer tudi filozofija narave uporablja metafizične pojme (substancia, vzrok, dej, možnost itd.), toda zaradi tega še ne postane metafizika, ki do svojih pojmov prihaja na drugačen način.

Ko filozofija narave proučuje materijo kot tisti temelj, iz katerega se stvari uresničujejo, ji ne gre prvenstveno za snov v smislu fizike-kemije, čeprav tudi tega vidika ne zanemarja. Filozofija narave mora dosežke naravoslovja vzeti na znanje, kajti tudi širina izkustva mora biti v zornem polju filozofa. Toda empirično dana materija ima neprimerno globlje razsežnosti, kot so tiste, do katerih seže izkustvo. Te globlje razsežnosti pa so vsaj delno dosegljive tudi miselni (noumenalni) refleksiji filozofa. Seveda se mora mislec tu izogibati vseh neupravičenih konstrukcij, kot smo že zgoraj pokazali. Materija je v očeh filozofa tisti bitni temelj narave (ki je popolno nasprotje duha!), iz katerega se vedno znova spočenjajo naravna bitja, zato njegova vprašanja zadevajo predfizična počela, ki materijo kot tako konstituirajo.

In končno narava ni nek kaos (ki bi se urejal šele s pomočjo naših spoznavnih zmognosti), temveč »neskončni« red, zato tudi izraz »kozmos« ne pomeni le vesolja stvari, temveč predvsem tisti formalni vidik harmonične urejenosti, ki prešinja tako posamezna naravna bitja kot tudi naravo v celoti. Pred nami je bogat splet imanentnih in transcendentnih potez reda, tako tistih, ki jih odkrivamo v bitju, kot tistih, ki določajo dogajanje. In ker se filozofija narave izrecno ukvarja s tem redom, jo po pravici imenujemo tudi »kozmozologija«.

5.5. »Znanstvena« filozofija ali naturalizem

Pojem »znanstvene« filozofije izhaja iz naturalističnega predsodka, ki vso stvarnost zvaja na »naravo«, ki jo pojmuje na senzualističen način. Pod tem pojmom torej ne razumemo filozofije določenega področja znanosti, temveč splošno filozofijo o stvarnosti, ki jo njeni zastopniki pojmujejo kot filozofijo narave. Izvor naturalizma je nazor, da je čutno spoznanje edini in izključni vir spoznavanja stvarnosti.

Naturalizem v širšem pomenu besede je najprej vsaka filozofija, ki vidi v naravi edino in vseobsegajočo resničnost (»physis« stoikov, »natura« G. Bruna, materializem).

V ožjem smislu pa so naturalistični vsi tisti nazori, ki so osnovani na monizmu in zanikajo sleherno lastno bistvenost in samostojnost duhovnega sveta ter ga pojmujejo kot golo pojavnost naravnih (=materialnih) danosti.⁷¹

Tu pa je tudi izvor trditve, da je samo pozitivna (naravoslovna) znanost zmožna in tudi poklicana, da daje končno veljavne izjave o celotni in vseobsegajoči resničnosti. To vzvišeno ošabnost najdemo danes posebno na področju naravoslovja.

Ni le slučaj, da beseda »znanost« v romanskih jezikih in v angleščini (scienza, science, science) skoraj vedno pomeni samo naravoslovje. Če je narava edina resničnost, zunaj katere ne biva nič, potem iz tega nujno sledi, da je tudi znanost o naravi edina znanost, skratka, da je prototip vsake znanosti.

To absolutizacijo naravoslovja imenujemo zato tudi scientizem, saj pomeni razširitev znanstvenih metod naravoslovja tudi na filozofijo. To mišljenje poskuša vse mogoče, da bi življenje, duševnost in duha zvedlo (reduciralo) na naravo, kar pa v njenem besednjaku pomeni na fiziko in kemijo.

Za vsem tem stoji zahteva fizicistov, da je tako razumljena »znanost« edina primerna, da predstavlja »znanstveno«, »ekspaktno« filozofijo, medtem ko naj vse ostale razlage (bodisi iz metafizičnih ali nadnaravnih virov) predstavljajo zgolj naivne in varljive metafizične zmote.

Scientizem pod pojmom »narava« ne razume le vesolja stvari, temveč bitje nasploh. Ker je povezan z senzualističnim empirizmom, mu je edini vir spoznanja znanstveno izkustvo.

Pri tem se često pozablja, da že sama zamisel, da mora vse resnično biti dano v čutnem izkustvu, ni izkustveno dejstvo, temveč zgolj predsodek empirizma. Naturalizem je sam filozofija, ki temelji v primitivni ontologiji, ki pa je vse kaj drugega kot znanstvena.

Pogosto se uporablja izraz »znanstveni pozitivizem«. Dokler pod tem pojmom razumemo le metodo naravoslovja, kjer se znanstvenik omejuje na pozitivno v smislu izkustveno danega, stvar ni problematična. Toda doktrinarni pozitivizem sega daleč preko tega. Vprašanja, ki zadevajo nečutne danosti, enostavno odklanja kot neznanstvena.

Bistva, substance, vzročnost, predfizična počela, življenje, duša, Bog itd. v vidiku pozitivista niso nič drugega kot prazni pojmi brez vsebine. S tem pa tudi vsaka filozofija, ki v naravi išče transcendentne globine in poteze duha, postane odveč in nesmiselna. Tako se ne čudimo, da je filozofija narave kot samostojna disciplina praktično izginila s filozofskih fakultet. Ostala je le filozofija naravoslovnih znanosti, ki ima nalogo raziskovati logične in spoznavnoteoretične osnove eksaktnih znanosti. Tudi to je posledica scientizma,

⁷¹ Prim. M. Müller - A. Halder (izd.), *Naturalismus*, v: *Kleines philosophisches Wörterbuch*, Herderbücherei 398, Freiburg i. Br. 1971; prim. J. Hlebš, n. d., 124 sl.

čeprav ga ne enačimo s filozofijo znanosti. Nikakor tu ne mislimo zagovarjati mnenja, da filozofija znanosti ni potrebna in pomembna, toda glede vprašanja, kaj narava resnično in sama na sebi je, nas ta ne pripelje daleč.

Za trezni realizem nobena stvar ni enostavno stvar, nobeno dejstvo samo dejstvo in noben pojav samo pojav. Saj beseda »pojav« že sama pove, da se v njem nekaj izraža, nekaj razodeva, kar leži onstran čutne pojavnosti. Ker narava ni le kaotični material, ki bi ga šele mi z našimi spoznavnimi možnostmi urejali, temveč kozmično urejena stvarnost, je tudi inteligibilna, torej z umsko analizo spoznatna. Odkriti umljiva bistva in temelje narave same pa je dejanska naloga filozofije narave ali kozmologije.

Literatura

- Aristotelis *Opera* (5 zv.) Berlinske Akademije (I. Bekker), Berlin 1831-1870.
- Artigas M. / Sanguinetti J. J., *Filosofia de la naturaleza*, Pamplona ²1989.
- Bavink B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie, Bern ¹⁰1954.
- Bense M., *Der Begriff der Naturphilosophie*, Stuttgart 1953.
- Bucher Z., *Natur, Materie Kosmos*. Eine allgemeine Naturphilosophie, St. Ottilien 1982.
- Collingwood R.G., *The Idea of Nature* (Clarendon), Oxford 1945.
- Conrad-Martius H., *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, Heidelberg 1949.
- Crombie A.C., *Von Augustinus bis Galilei*. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München 1977.
- Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (8. izd. W. Kranz), Hamburg 1957.
- Driesch H., *Metaphysik der Natur*, München 1927.
- Drieschner M., *Einführung in die Naturphilosophie*, Darmstadt 1981.
- Echarri J., *Philosophia entis sensibilis*, Freiburg 1959.
- Elders L.J., *De natuurfilosofie van Sint Thomas van Aquino*, Brügge 1989.
- Hagens B. van, *Filosofia della natura*, Rim (Urbaniana Univ. Press) 1983.
- Hartmann N., *Philosophie der Natur*. Abriss der speziellen Kategorienlehre, Berlin / New York ²1980.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986.
- Hemleben J., *Das haben wir nicht gewollt*. Sinn und Tragik der Naturwissenschaft, Hamburg 1981.
- Hildebrandt D. von, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, Bonn 1950.
- Hildebrand D. von, *Was ist Philosophie?*, Stuttgart 1976.
- Hlebs J., *Der panpsychistische Identismus in der Biophilosophie von Bernhard Rensch*. Auseinandersetzung mit einer naturalistischen Weltanschauung, St. Ottilien 1983.

Hlebš J., *Naravoslovna znanost in njen odnos do vprašanja Boga*, v: *Celovski zvon* 5 (1987), 25-34.

Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Bd. 1, Halle 1900.

Junk N., *Naturphilosophie als Grundlegung und Weiterführung der Naturwissenschaften*, v: *Scholastik* 14 (1939), 379-411.

Kanitscheider B., *Kosmologie*, Stuttgart 1984.

Kant I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft* (Reclam), Stuttgart 1963.

Koltermann R., *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1994.

König G., *Naturphilosophie*, v: A. Diemer / I. Frenzel (izd.), *Philosophie*. Fischer Lexikon, Frankfurt a. M. 1967.

Kuhn T. S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1967

Largeault S., *Principes classiques d'interpretation de la nature*, Paris 1988.

Leclerc I., *The Philosophy of Nature*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1986.

Leibniz G. W., *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt 1985.

Lovell B., *Das unendliche Weltall*. Geschichte der Kosmologie von der Antike bis zur Gegenwart (angl. orig.: *Emerging Cosmology*, New York 1981), München 1983.

Mansion A., *Der Charakter der aristotelischen Physik*, v: Seeck G. A. (izd.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

Maritain J., *La philosophie de la nature* (OEC V), Pariz 1935.

Maritain J., *Die Stufen des Wissens* (franc. orig.: *Le degres du savoir*), Mainz 1954.

May E., *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, Meisenheim am Glan 1949.

Melsen A. G. M. van, *The Philosophy of Nature*, Pittsburgh 1953.

Meurers J., *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1976.

Meurers J., *Kosmologie heute*. Eine Einführung in ihre philosophischen und naturwissenschaftlichen Problemkreise, Darmstadt 1984.

Müller M. / Halder A., (izd.), *Kleines philosophisches Wörterbuch* (Herderbücherei Bd. 398), Freiburg i. B. 1971.

Nesse G., *Heraklit heute* (Olms), Hildesheim 1982.

Plaass P., *Kants Theorie der Naturwissenschaft*, Göttingen 1965.

Platon, *Sämtliche Werke* (6 zv.). Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft (izd. E. Grassi / W. Hess), Hamburg 1957 sl.

Ritter J. / Gründer K. (izd.), *Naturphilosophie*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Basel / Stuttgart 1984, 535-560.

Schelling F.W.J., *Sämtliche Werke* I (izd. K. F. A. Schelling), Cotta 1856 sl.

Schwarz B., *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster 1934.

Selvaggi F., *Filosofia del Mondo*. Cosmologia filosofica, Rim (Ed. Pontifica Universita Gregoriana) 1985.

Uexküll Th. von, *Der Mensch und die Natur*. Grundzüge einer Naturphilosophie, Bern 1953.

Uexküll J. von / Kriszat G., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Bedeutungslehre, Stuttgart 1970.

Weber H. D., *Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs*, Konstanz 1989.

Weizsäcker C. F. von, *Die Einheit der Natur*, München / Wien 1974.

Wenzl A., *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft*, Stuttgart 1954.

Povzetek: Jože Hlešč, Kaj je filozofija narave?

Sodobno naravoslovje je s svojo kvantitativno induktivno metodiko usmerjeno k spoznanju matematično dojemljivih struktur stvarnosti. Filozofija znanosti, ki nastopa kot »logika znanosti« (Popper), metodologija naravoslovja ali znanstvena teorija, reflektira osnove naravoslovnih raziskav. Filozofija narave pa je po svojem bistvu univerzalna in samostojna znanost, ki sicer upošteva dosežke naravoslovja, vendar z lastno metodiko prodira v bit in bistvo narave. Zato tudi ne more biti zgolj neka meta-teoretična disciplina, ki bi empirične dosežke samo povzemala, enotila in razlagala, temveč je usmerjena na temeljne ontološke vidike narave, ki jih naravoslovje že predpostavlja.

Summary: Jožef Hlešč, What is Philosophy of Nature?

Modern natural sciences with their quantitative inductive methodology are directed towards the discovery of mathematically comprehensible structures of reality. Philosophy of science acting as a "logic of science" (Popper), methodology of natural sciences or scientific theory reflects upon the fundamental principles of scientific research. Philosophy of nature, however, is essentially a universal and independent science taking into account the achievements of natural sciences but using its own methodology to go deeply into the essence of nature. Therefore it cannot be considered just a meta-theoretical discipline summarizing, unifying and explaining empirical achievements but is directed towards ontological aspects of nature that are presupposed by natural sciences.

Jože Krašovec

Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua

According to the documentary hypothesis the book of Joshua is so closely connected with the five preceding books that it virtually extends the Pentateuch into a Hexateuch. In contrast, the fragmentary hypothesis postulates that Deuteronomy, Joshua, Judges, Samuel, and Kings form a separate Deuteronomistic historical entity. Neither of these theories has gained general acceptance because neither can explain satisfactorily the literary and historical tensions between individual parts or units and the present canonical shape of the composition. There is notable disagreement in the assessment of two discrete parts of the book: chapters 1 -- 12 dealing with the conquest and chs. 13 -- 24 which cover the division of the land and life within it. In two respects, however, there is agreement between the two main views of the composition of the book: first, it is accepted that the account given of the conquest does not reflect historical facts; and secondly, the strong influence of a Deuteronomic editor is recognised.¹ Theological and ethical matters dominate the foreground

¹ In addition to standard introductions to the Old Testament, the following commentaries and studies are especially valuable: C.F. Keil, *Das Buch Josua*, BC II/1, Dörffling und Franke, Leipzig 1874; H. Holzinger, *Das Buch Josua*, KHC 6, J.C.B. Mohr /P. Siebeck/, Tübingen 1901; C. Steuernagel, *Das Buch Josua*, HK I/3,2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923; J. Garstang, *Joshua. Judges*, FBH, Constable, London 1931; M. Noth, *Das Buch Josua*, HAT 7, J.C.B. Mohr /P. Siebeck/, Tübingen 1953; P.D. Baldi, *Giosué*, SB, Marietti, Roma / Torino 1952; H.W. Herzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, ATD 9, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953; J. Bright and J.R. Sizoo, *The Book of Joshua*, IntB 2, Abingdon Press, Nashville, Tennessee 1953, 539-673; J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, CeB, T. Nelson, London / Edinburgh 1967; J.A. Soggin, *Le Livre de Josué*, CAT V/a, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel / Paris 1970 -- English translation by R.A. Wilson, *Joshua: A Commentary*, SCM Press, London 1972; J.M. Miller and G.M. Tucker, *The Book of Joshua*, CBC, Cambridge University Press, Cambridge 1974; M.H. Woudstra, *The Book of Joshua*, NIC, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1981; R.G. Boling and G.E. Wright, *Joshua*, AB 6, Doubleday, Garden City, New York 1982; T.C. Butler, *Joshua*, WBC 7, Word Books, Waco, Texas 1983; L.G. Stone, *Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua*, in: *CBQ* 53 (1991), 25-36.

so much that strictly historical and geographical elements have been relegated to the background.

What then is the key to a proper understanding of the book as a whole? There is general agreement that the main purpose of the book of Joshua is indicated in 1,6-9 and 23,6-16 (cf. Deut 30,19-20). The dominant theme is God's promise to the fathers concerning the Land. In Deuteronomy the fulfilment of divine promises is made dependent on Israel's obedience to the Mosaic law; disobedience would mean loss of the Land and the opening of a Pandora's box of curses. The same is true of Joshua. But how is the principle worked out in this book? Was the conquest a result of an unconditional divine promise, or was it, too, contingent upon Israel's obedience?

An answer to this question can be provided by the first and third major sections of the book: chs. 1 -- 12 and 22 -- 24; the intermediate chapters (13 -- 21) form a continuous account of the apportionment of the Land, and the issue of obedience or disobedience very rarely arises.

1. The Promise of the Land is Fulfilled by Divine Mighty Acts and Judgment (Chapters 1 -- 12)

The first part of the book (chs. 1 -- 12) covers developments and activities within the community of the people of Israel. Ancient stories -- spies in Jericho, the crossing of the Jordan, the Holy War, sacral judgment, etc. -- were greatly revised and adapted by the cult. The dramatis personae, therefore, are not presented in their original forms but in exemplary, idealistic, and typological versions. The Deuteronomic editor supplied this portion of the book with an introduction (ch. 1) and a conclusion (ch. 12). Individual smaller units are often integrated into larger sections with the same or similar thematic concerns. The issues of sin, punishment, and forgiveness arise in all chapters except 3 and 4. It is all the more striking that they are of no relevance in the second part of the book (chs. 13 -- 21).

a) God's Plan and Human Cooperation (1,1 -- 2,24)

Chapter 1 serves as a transition between the books of Deuteronomy and Joshua and presents an introduction to the latter in two sections: God's address to the new leader Joshua (1,1-9), and Joshua's orders to the officers of the people (1,10-18). The first section uses a typically Deuteronomic vocabulary and rhetorical style and introduces several important motifs that will recur in subsequent chapters. It also concludes the series of narratives found in Deuteronomy concerning the role of Joshua after Moses' death (1,37-38; 3,21-22,28; 31,2-8,14-15,23). The emphasis is on God's command to Joshua, who is called "Moses' minister" (v. 1), that he should "go over this Jordan" with his people and take possession of the Land which their God plans to give them (v. 2; cf. Gen 12,7; 13,15; 15,18; 26,3-4); the Land which God promised to Moses (v.

3) and swore to their fathers they would receive it in possession (v. 6). God assures them: "I will not fail you or forsake you" (v. 5), but his exhortation in vv. 7-8 makes it clear that success in the Promised Land depends on faithfulness to the law: "Only be strong and very courageous, being careful to do according to all the law (*kěkol-hattôrāh*) which Moses my servant commanded you; turn not from it to the right hand or to the left, that you may have good success (*lěma'an taškil*) wherever you go. This book of the law (*sēper hattôrāh hazzeh*) shall not depart out of your mouth, but you shall meditate on it day and night, that you may be careful to do according to all that is written in it; for then you shall make your way prosperous, and then you shall have good success (*'āz tašlah 'et-dērākekā wē'āz taškil*)." The injunction to hold fast to the law in order to succeed in practical matters recalls some passages in Deuteronomy (5,32-33; 6,1-3; 29,8; cf. 17,11.20; 31,29), 1 Kgs 2,3, and the spiritual atmosphere of Ps 1.

The second section of the introduction reports Joshua's address to the officers of the people (1,10-15) and their answering acknowledgments of Joshua's authority (1,16-18). Their leader passes on to them the command he has received from God. The key term in what is said of the Land, is however, the word *mēniāh*, "rest, settle" (vv. 13.15; cf. 11,23; 14,15; 21,44; 22,4; 23,1), which obviously signifies freedom from attack by surrounding enemies (see Deut 12,9; 25,19; 1 Kgs 8,56). It is obvious that Joshua's orders to the officers have to be interpreted against a background of the conditional nature of God's exhortation in 1,7-8. Ps 95,11; Heb 3,11; 4,1-13 link the promise of enjoying "rest" explicitly with obedience or faith. Heb 4,6-8 argues: "... those who formerly received the good news failed to enter because of disobedience ... Let us therefore strive to enter that rest, that no one fall by the same sort of disobedience ..." Ps 132,8, on the other hand, exclaims: "Arise, O Lord, and go to thy resting place, thou and the ark of thy might."

The espionage story in chapter 2 and 6,22-25 represents an independent historical tradition that tells of the capture of Jericho by treachery; it seems to be based on an older version of the conquest than the parallel one attested by ch. 6, but was substantially elaborated as an entertaining etiological legend reflecting didactic interest. The emphasis is not on treachery but on God's providence which manifests itself in the guiding of two young Israelites to the first place in the Promised Land, and on Rahab's profession, which provides justification for her collaboration in the conquest of Jericho and an explanation of the survival of the Canaanites. The ironical emphasis on the prostitute's profession of faith (cf. Heb 11,31) is an obvious comment on Israel's lack of it. Rahab recognises the unique authority of Israel's God and the divine plan concerning the Land that does not belong to the Canaanites: "... I know that the Lord has given you the land ... for the Lord your God is he who is God in heaven above and on earth beneath" (vv. 9-11; cf. Jer 27,5-6). Her profession justifies her collaboration in the conquest, which in turn gives ground for her expectation of special treatment for her family: "Now then, swear to me by the Lord that as I have dealt kindly with you, you also will deal kindly with my

father's house (*kî-'āsîti 'immākem ḥāsed wa'āšitem gam-'attem 'im-bêt 'ābi ḥesed*), and give me a sure sign (*'ôt 'ēmet*) ..." (vv. 12-13).

The spies swear that they will protect Rahab's family, but set the condition that she will not betray their purposes: "Our life for yours (*napšēnū tahtēkem lāmūt*)! If you do not tell this business of ours, then we will deal kindly and faithfully with you (*wē'āšînū ḥesed wē'ēmet*) when the Lord gives us the land" (v. 14). In response to Rahab's demand for a "sure sign" they require of her that she must preserve carefully the sign: "We will be guiltless (*nēqiyyim 'ānahnū*) with respect to this oath of yours which you have made us swear. Behold, when we come into the land, you shall bind this scarlet cord in the window through which you let us down; and you shall gather into your house your father and mother, your brothers, and all your father's household. If any one goes out of the doors of your house into the street, his blood shall be upon his head, and we shall be guiltless (*dāmō bē'rō'sō wa'ānahnū nēqiyyim*); but if a hand is laid upon any one who is with you in the house, his blood shall be on our head (*dāmō bē'rō'sēnū*). But if you tell this business of ours, then we shall be guiltless (*wēhāyînū nēqiyyim*) with respect to your oath which you have made us swear" (vv. 17-20). Blood guilt calls automatically for vengeance (cf. Gen 4,10), because "the blood is the life" (Deut 12,23).² In the framework of the etiological interest of the narrative this idea reinforces the claim that the Israelites were obliged to spare and protect only those Canaanites who had treated Israel with kindness (cf. Deut 20,10-20).

b) The Camp at Gilgal and the Fall of Jericho (5,2 -- 6,27)

This section contains four independent traditions: the circumcision at Gilgal (5,2-9), the celebration of the Passover at Gilgal (5,10-12), the appearance of "the commander of the army of the Lord" (5,13-15), and the conquest of Jericho (6,1-27). Circumcision recalls the liberation of the Israelites from oppression in Egypt, but also signals fitness for marriage (cf. Exod 4,24-26), and is a divinely ordained preparation for going to war, as well as a rite of initiation into the covenant community. Consequently, it is an indispensable precondition for eating Passover (cf. Exod 12,43-51) and for taking part in the conquest of the Promised Land. The present literary setting of the passage, however, seems to reflect the condition of the Israelites in the land of captivity (Babylon), where they are ridiculed by the pagans but not deprived of hope that divine promises concerning the Promised Land will be kept.

It is noteworthy that the passage 5,2-9 is considerably shorter in the Septuagint version, and also displays some difference in its treatment of the circumcision of previous generations. The MT account, followed by Targum Jonathan, is based on the supposition that Joshua's task was not to introduce the rite of circumcision into Israel for the first time but to restore Israel to her

² This belief called for the covering of shed blood with earth or salt (cf. Judg 9,45).

previous state.³ He receives God's command: "Make flint knives and circumcise the people of Israel again the second time (*wěšúb mól 'et-běně-yiśrā'el šēnît*)" (5,2). The Septuagint has: "Make thee stone knives of sharp stone, and sit down (*kai kathísas*) and circumcise the children of Israel the second time (*ek deutérou*)." In vv. 4-7 the Deuteronomic historian indicates the reason for circumcision by Joshua: "All the males of the people who came out of Egypt, all the men of war, had died on the way in the wilderness after they had come out of Egypt. Though all the people who came out had been circumcised, yet all the people that were born on the way in the wilderness after they had come out of Egypt had not been circumcised. For the people of Israel walked forty years in the wilderness, till all the nation, the men of war that came forth out of Egypt, perished, because they did not hearken to the voice of the Lord; to them the Lord swore that he would not let them see the land which the Lord had sworn to their fathers to give us, a land flowing with milk and honey." In contrast to the claim in MT that "all the people who came out had been circumcised" but were denied admittance to the Promised Land because of their disobedience (cf. Num 13 -- 14; Deut 1,19-46), the Septuagint specifically states that "most of the warriors were uncircumcised, who came out of Egypt, the ones who disobeyed the commandments of God." According to this version, the purpose of circumcision at Gilgal is not an idealistic restoration of Israel to her previous state after a disobedient generation has perished but purification of the generation that survived the Exodus: Joshua "purified (*periekátharen*) the Bene Israel: all who had been born on the way and all those who were uncircumcised at the Exodus from Egypt."⁴ Since the purification implies atonement for the sin of neglect it provides a way forward -- to restoration.

Before the conquest of Jericho begins, Joshua encounters someone who presents himself as "commander of the army of the Lord" (5,14; cf. Num 22,23,31; 2 Sam 24,16-17; 2 Kgs 19,35; 1 Chr 21,15-16). Joshua is told: "Put off your shoes from your feet; for the place where you stand is holy" (5,15) and the narrator concludes: "And Joshua did so." The passage 5,13-15 is a self-contained unit but serves as an introduction to the history of the conquest. The emphasis is on God's authority and initiative in the struggle and on Joshua's total obedience. The scene attests the dependence of Joshua upon Moses, for it is obviously a replica of the extraordinary encounter between "the angel of the Lord" and Moses reported in Exod 3,1-6.

As extraordinary as Joshua's encounter with the heavenly messenger is the conquest of Jericho (6,1-25). In order to emphasise that the conquest was the work of God the narrator goes beyond historical fact: Jericho, it seems, was captured within the framework of a liturgical procession. Save for Rahab and

³ The rite of circumcision had presumably been instituted by Abraham (cf. Gen 17,9-14,22-27) and practised by Moses himself (cf. Exod 4,25-26).

⁴ For the translation of the Septuagint version see R.G. Boling, o. c., 193.

her household, the city is then given over destruction (*hērem*), and Joshua lays a curse upon any would-be rebuilder:

'ārūr hā'iš lipnē yhw' 'āšer yāqūm ūbānāh 'et-hā'ir hazzō't 'et-yērīhō bibkōrō yēyassēdennāh ūbiš'irō yaššib dēlātēhā, Cursed before the Lord be the man that rises up and rebuilds this city, Jericho. At the cost of his first-born shall he lay its foundation, and at the cost of his youngest son shall he set up its gates (6,26).

At this point one can reasonably ask: "Is it possible, since the cursing at Jericho is the culmination of the chapter, that it was from the outset the goal of the expedition and is thus the key to the whole story?"⁵ This slant best explains why the application of *hērem* was so severe and also helps us to understand why the cursing of Jericho is unique in the Hebrew Bible,⁶ although it also appears in 1 Kgs 16,34 in revised form: "In his days Hiel of Bethel built Jericho; he laid its foundation at the cost of Abiram his first-born, and set up its gates at the cost of his youngest son Segub, according to the word of the Lord, which he spoke by Joshua the son of Nun." Moreover, the structure and the literary function of the oath in Joshua shows that it must be understood in an absolute sense, for it is built up as a rhetorical figure of merism covering the *whole work* of reconstruction and the *whole posterity* of any reconstructor.⁷ The writer of 1 Kgs 16,34 apparently did not understand the figurative nature of the oath, for he identifies indefinite opposing terms -- first-born // youngest son, which in the original version represent the totality of posterity, -- with the specific names of Hiel's sons.

The more the narrator emphasises the severity of the commitment of Jericho to destruction, followed by the curse, the more the importance of sparing Rahab and her family becomes clear, not only in the context of the book of Joshua but also in the larger context of the Hebrew Bible. Their exemption from the general mayhem has parallels in all other examples of restraint from total destruction: the accounts of the Flood, Sodom and Gomorrah, etc. It seems that in the framework of Hebrew theological presuppositions total devastation is unthinkable. When the generalty is at risk there is always some reason for sparing a minority. The story of Rahab makes it possible to resolve the inconsistency between the sweeping nature of *hērem* and

⁵ See R.G. Boling, o. c., 214.

⁶ For examples from other cultures see S. Gevirtz, *Jericho and Shechem: A Religio-Literary Aspect of City Destruction*, in: *VT* 13 (1963), 52-62.

⁷ Cf. C. F. Keil, o. c., 52; H. Holzinger, o. c., 18; C. Steuernagel, o. c., 231; H. Muszynski, *Sacrificium foundationis in Jos 6,26 et 1 Reg 16,34?*, in: *VD* 46 (1968), 259-74, especially p. 267; J. Krašovec, *Merism --Polar Expression in Biblical Hebrew*, in: *Biblica* 64 (1983), 233-34.

the fact that Jericho must have been settled in some later period (cf. Josh 18,21; 2 Sam 10,5). Those who remained could be explained as descendants of Rahab.

c) Consequence of a Broken Covenant (7,1 -- 8,29)

It seems that this section is a combination of at least two independent traditions: the campaign against Ai and the Achan story associated with the ban on Jericho. The Deuteronomistic historian relates the episodes to the covenant with its moral and religious implications. The Ai narrative is split into two sections (7,2-5 and 8,1-29) by the Achan episode. The first section is characterised by the over-confidence of the spies sent by Joshua to explore the land: "Let not all the people go up, but let about two or three thousand men go up and attack Ai; do not make the whole people toil up there, for they are but few" (7,3). The result of this attitude was humiliating defeat, "and the hearts of the people melted, and became as water" (7,4-5). In the context of the Deuteronomistic historical interpretation such a debacle was understood as punishment inflicted by God. But for what offence? The compiler does not consider either self-confident human planning against the background of divine purpose, or Joshua's lack of sound military judgment responsible, but associates the incident with the disregard of the ban on Jericho and introduces the story of sacral procedure against Achan. It seems that the old and true story of Achan's offence and punishment was used to show that only after the restitution of the violated order was Joshua's army successful in conquering Ai (8,1-29). We may conclude with J.A. Soggin: "This has now become the model and pattern of such incidents: the obedience of faith is the only thing which can give victory to Israel, while disobedience leads to disaster."⁸

The main emphasis of the section is indicated by the introductory statement: "But the people of Israel broke faith in regard to the devoted things (*wayyim'ālū bēnē-yiśrā'el mā'al baḥērem*); for Achan the son of Carmi, son of Zabdi, son of Zerah, of the tribe of Judah, took some of the devoted things (*mīn-haḥērem*); and the anger of the Lord burned against the people of Israel" (7,1). It is noteworthy that the word *mā'al*, "act unfaithfully, treacherously" by definition relates to personal relationships; Josh 7,1 is the only passage in which the ban refers to a thing rather than to a person. It is obvious, then, that the ban represents the divine-human relationship and relates to the covenant alliance. The motif of "the anger of the Lord" -- burning or kindled against a particular person or community -- is a basic theme of the Deuteronomistic history (cf. Deut 6,15; 7,4; 11,17; 29,26; 31,17; Josh 23,16; Judg 2,14.20; 3,8; 10,7; 2 Sam 6,7; 24,1; 2 Kgs 13,3; 23,26). The account of the defeat at Ai (7,2-5) shows that it was considered a manifestation of God's anger.

Defeat at the beginning of Israel's attempt to enter the Promised Land was symbolically significant. Joshua and the elders of Israel are grief-stricken, and

⁸ See o. c., 103.

their response of humility matches both the expected attitude of the faithful and the rite of mourning: "Then Joshua rent his clothes, and fell to the earth upon his face before the ark of the Lord until the evening, he and the elders of Israel; and they put dust upon their heads" (7,6). In vv. 7-9 Joshua expresses his dismay and prayer to God in terms that are reminiscent of many psalms of lament, and God reveals the true reason for the incident: "Israel has sinned; they have transgressed my covenant (*hātā' yiśrā'el wəgam 'ābērū 'et-bērītī*) which I commanded them; they have taken some of the devoted things (*wəgam lāqəhū mīn-hahērem*); they have stolen, and lied, and put them among their own stuff ... Up, sanctify the people (*qum qaddēš 'et-hā'ām*) ... And he who is taken with the devoted things shall be burned with fire, he and all that he has, because he has transgressed the covenant of the Lord (*kī 'ābar 'et-bērīt yhw̄h*), and because he has done a shameful thing (*nəbālāh*) in Israel" (vv. 11-15). The word *nəbālāh* denotes insensitivity to moral and religious claims (cf. Gen 24,7; Judg 19,23). The emphasis is on the need for the people to sanctify themselves, for that is the only way of escape from the curse.

Next day Joshua supervises the identification of the guilty person by casting the sacred lot. When Achan of the tribe Judah is "taken" (vv. 16-18) Joshua urges him to "give glory to the Lord God of Israel, and render praise to him" by telling the truth (v. 19). Achan confesses his guilt: "Of a truth I have sinned against the Lord God of Israel, and this is what I did: when I saw among the spoil a beautiful mantle from Shinar, and two hundred shekels of silver, and a bar of gold weighing fifty shekels, then I coveted them, and took them, and behold, they are hidden in the earth inside my tent, with the silver underneath" (v. 21). A confession of guilt and of the justice of God is the prerequisite both for a sentence of punishment and for the granting of forgiveness. Achan's confession sounds so complete that one looks for the latter; but the offence involved the accursed things (*hērem*) and that meant contagion. Consequently, the whole family as well as the possessions of the guilty man (even his tent) were exposed to the collective wrath of the community (cf. Deut 13:15-16). Everyone and everything were stoned and burned (vv. 22-26). In this context Joshua's sentence of *lex talionis* and his use of word-play (v. 25) are especially noteworthy: *meh 'ākartānū ya'korkā yhw̄h bayyōm hazzeh*, "Why did you bring trouble on us? The Lord brings trouble on you today." It seems that this word-play was evoked by the name Achor.⁹ It is generally recognised that the final form of the narrative offers an etiological explanation for the existence of a mound of stones in the Valley of Achor that was still visible in the author's day. The narrative is obviously didactic in intent.

The story as a whole shows clearly enough what is intended by the divine insistence in v. 13 that the people must sanctify themselves. Once the guilty person had been identified, the sin confessed, and the appropriate penalty exacted, the contaminated land was cleansed; "then the Lord turned from his

⁹ Cf. R.G. Boling, o. c., 228.

burning anger" (v. 26). It is justifiable to claim that the story of Achan "displays the tension between individual guilt and corporate responsibility to Yahweh."¹⁰ All the more so as the divine revelation of Israel's sin in vv. 11-13 is expressed in the plural form. The only satisfactory explanation of this tension seems to be the multiple evidence that the story does not reflect the doctrine of collective retribution but a special understanding of *ḥērem* in the sense of plague-bearing contamination.¹¹ J.A. Soggin is right in his conclusion: "There is nothing here which suggests that a collective fault has priority over individual guilt ... The sole remedy is the identification and punishment of the guilty person."¹²

The identification of the offender by drawing lots is reminiscent of the much earlier narrative of Jonathan's infringement of the taboo imposed by Saul (1 Sam 14,24-45). Nevertheless, the two cases are fundamentally different: Achan's violation of *ḥērem* is deliberate and his punishment is therefore justified; indeed, in view of the alleged contamination it is indispensable. Joshua was authorised by God to act as he did. Jonathan's infringement, on the other hand, was inadvertent. But the crucial difference is the fact that Saul was not commissioned by God to lay an oath on the people or to cast lots. Both actions stemmed from his self-will, and his attitude does not reflect genuine belief in God but superstition. Therefore God "did not answer him that day" (1 Sam 14,37), and "the people ransomed Jonathan, that he did not die" (v. 45).

d) Destruction of Hostile Coalitions and the Covenant with the Gibeonites (9,1 -- 11,23)

This section presents the contrast between the actions of the majority of the Canaanites and the behaviour of the Gibeonites: Canaan's kings exhibit a spirit of resistance, the inhabitants of Gibeon one of fearful submission. A brief summary introduces chs. 9 --11: "When all the kings who were beyond the

¹⁰ See R.G. Boling, o. c., 220.

¹¹ See the statement by J.R. Porter, *The Legal Aspects of the Concept of »Corporate Personality« in the Old Testament*, in: VT 15 (1965), 372: "... his punishment was of the extremest kind, the sort of action which, in the modern world, would be taken against a disease rather than against an individual criminal. What is holy contagiously infects everything that has had contact with it, in this case Achan's household and possessions, and therefore they must be treated as suffering from the disease also."

¹² See o. c., 97. R.G. Boling, o. c., 227-28, identifies well to the point, too, when he argues: "Attempts to rationalize this story in terms of the 'corporate personality' of the one and the many, a distinctive ancient idea of solidarity in sin and salvation, are not very convincing. While the OT has great texts concerning the grace of vicarious suffering, and atonement, this is not one of them. But neither should it be used as a foil for such texts. Here it appears rather to be a serious problem of physical contamination and disease which becomes possible through the offense of Achan ... This execution does not reflect excessive and disproportionate retaliatory 'justice' but a serious concern for public health."

Jordan in the hill country and in the lowland all along the coast of the Great Sea toward Lebanon, the Hittites, the Amorites, the Canaanites, the Perizzites, the Hivites, and the Jebusites, heard of this, they gathered together with one accord to fight Joshua and Israel" (9,1-2). Gibeon, however, underwent a change of heart on learning what had happened to Jericho and Ai, and sued for peace (9,3-27), which moved Adonizedek king of Jerusalem to form a southern coalition against Gibeon: "Come up to me, and help me, and let us smite Gibeon; for it has made peace (*šālôm*) with Joshua and with the people of Israel" (10,4). After this coalition had been utterly destroyed by Joshua (10,6-43), Jabin king of Hazor formed -- equally vainly -- a northern coalition (11,1-15). In 10,42 we find the explanation of Joshua's success: "And Joshua took all these kings and their land at one time, because the Lord God of Israel fought for Israel."

Even more striking is the narrator's argument in his summary of Joshua's military achievements in 11,16-23: "There was not a city that made peace with the people of Israel, except the Hivites, the inhabitants of Gibeon; they took all in battle. For it was the Lord's doing to harden (*lěḥazzēq*) their hearts that they should come against Israel in battle, in order that they should be utterly destroyed (*lěma'an hahārimām*), and should receive no mercy (*těḥinnāh*) but be exterminated, as the Lord commanded Moses" (vv. 19-20). The key to the resolution of this paradox is found at the end of the summary: "So Joshua took the whole land, according to all that the Lord had spoken to Moses; and Joshua gave it for an inheritance to Israel according to their tribal allotments. And the land had rest from war" (v. 23). The emphasis placed on the idea that the conquest of the Land was determined and engineered by God unavoidably results in a clash between the divine will and the self-will of human rulers. The characteristic Hebrew theological presuppositions and the nature of human reaction to the supreme divine authority makes it evident that God did not harden the hearts of the Canaanites *directly* but *indirectly*, i.e., through the plan to bestow the Land on the tribes of Israel, thus giving occasion for a manifestation of their rebellious attitude -- something characteristic of human beings.

Sandwiched between accounts of hostile coalitions is a section dealing with the conduct of the Gibeonites and their status *vis-à-vis* Israel (9,3-27).¹³ The Gibeonites did not join a coalition but "acted with cunning" (v. 4) to create favourable conditions for their proposal: "We have come from a far country; so now make a covenant with us (*kirtû-lānû bērit*)" (v. 6). The elders of Israel, however, were suspicious: "Perhaps you live among us; then how can we make a covenant with you?" (v. 7). The Gibeonites' claim that they belonged to "a far country" and Israel's suspicion relate to the stipulations of Deut 7 and 20:10-18: Israel was allowed to form alliances with distant peoples, but the Canaanites

¹³ Apart from the commentaries cf. especially J. M. Grintz, *The Treaty of Joshua with the Gibeonites*, in: *JAOS* 86 (1966), 113-26.

had to be destroyed. According to the Deuteronomistic historian, however, the Gibeonites supported their proposal of alliance with acceptable theological arguments: "From a very far country your servants have come, because of the name of the Lord your God; for we have heard a report of him, and all that he did in Egypt, and all that he did to the two kings of the Amorites who were beyond the Jordan, Sihon the king of Heshbon, and Og king of Bashan, who dwelt in Ashtaroth ..." (vv. 9-11). The climax of the narrative contains a direct condemnation of Israel's trafficking with the Gibeonites: "So the men partook of their provisions, and did not ask direction from the Lord. And Joshua made peace with them, and made a covenant with them, to let them live, and the leaders of the congregation swore to them" (vv. 14-15).

Only three days later the Israelites found out that the Gibeonites "were their neighbours and that they dwelt among them" (v. 16). Nevertheless, they "did not kill them, because the leaders of the congregation had sworn to them by the Lord, the God of Israel. Then all the congregation murmured against the leaders" (v. 18).¹⁴ The leaders were obliged to ratify the agreement, emphasising that an oath cannot be broken: "We have sworn to them by the Lord, the God of Israel, and now we may not touch them. This we will do to them, and let them live, lest wrath be upon us, because of the oath which we swore to them" (vv. 19-20).¹⁵ "Let them live," Israel's leaders insisted, but reduced them to the status of "hewers of wood and drawers of water for all the congregation" (v. 21). Joshua then summoned the Gibeonites to condemn them formally and to pronounce judgment on their deceit: "Why did you deceive us, saying, 'We are very far from you,' when you dwell among us? Now therefore you are cursed (*wē'attāh 'ārūrīm 'attem*), and some of you shall always be slaves, hewers of wood and drawers of water for the house of my God" (vv. 22-23). The frightened Gibeonites bowed to the decision of Israel's God and to her authority.

What was the justification for this leniency in the face of deception? Can an oath be considered inviolable in such circumstances? The account is self-explanatory in this regard: first, the deception is *not directed against God and against Israel* but prepares the way for peace in a spirit of submission to God's will and Israel's authority. The Gibeonites resort to deception as a way out of their weak position; it is in fact their only weapon against a stronger invader, and the divinely sanctioned oath their surest protection. Secondly, the making of the covenant is attributable not only to Gibeon's deception but also to Israel's failure to "ask direction from the Lord"; so both sides share the guilt. Thirdly,

¹⁴ See the remark by T.C. Butler, o. c., 104: "Here the wilderness motif has been turned upside down, for in the wilderness the leaders were justified, while the congregation was guilty. Here the congregation is justified, while the leaders are at fault."

¹⁵ See the remark of T.C. Butler, o. c., 104: "The ironic note here is that the oath was sworn in the name of Yahweh, and thus binding, though the action had been carried through without consulting Yahweh."

the Gibeonites' lives are spared because of the oath, but they are "cursed" -- i.e., condemned to an inferior position -- because of their trickery. Fourthly, in the background lies the fundamental theological idea that God spares those that fear him, even the most unworthy in human eyes (cf. the sparing of the prostitute Rahab in ch. 2). But above all other considerations towers an awareness that the oath sworn by the God of Israel, is inviolable; the Lord is absolutely faithful and cannot be deceived.

Many exegetes compare the cunning of the Gibeonites with the deception of Jacob recorded in Gen 27. In fact, the justification of the validity of Isaac's blessing in spite of Jacob's deception rests on similar grounds, even though the circumstances differ. The most significant point is that Jacob's duplicity is not directed against God and does not affect the "natural" rights of his father Isaac or his brother Esau, whose right of the first-born is not based on natural law but on convention.¹⁶ Rebekah takes this fact into account when she instructs Jacob for his appearance before Isaac in order to secure his blessing. And Isaac offers no argument against Jacob after his discovery of the latter's deceit; he could not "curse" him on similar grounds to those used by Joshua against Gibeon. On the contrary, Isaac finds no better answer to Esau's question: "Have you but one blessing, my father? Bless me, even me also, O my father" (v. 38) than an imposition of submission: "... and you shall serve your brother ..." (vv. 39-40).

To illustrate the question of deception let us consider the chain of deceptions and counter-deceptions in the Succession Narrative in 2 Sam 9 -- 20 and 1 Kgs 1 -- 2.¹⁷ The key to a proper assessment of this literary and theological masterpiece is to distinguish *between evil and good deceptions*. The deceitful and foolish use deception in furthering their desire for women (David, Amnon, Absalom, Adonijah) or possessions (Absalom, Adonijah), thus undermining the natural law and social order. Since they are in power and menace innocent people, Providence institutes counter-deceptions in order to restore the balance. The defenders of law and proper order (Nathan, the woman of Tekoa, David in flight before Absalom, Hushai) act from a position of weakness.

It is true that Jacob and the Gibeonites are not driven by deception to use such countervailing tactics. But the very reason for their position of weakness seems to justify their behaviour: the right of the first-born conferred upon Esau privileges regardless of his merits; and the same is true of God's promise to give

¹⁶ See C. Westermann, *Genesis: Kapitel 12--36*, BK.AT I/2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 541: "Das Privileg der Erstgeburt, verbunden mit dem Sterbepflicht des Vaters, zerbricht mit der Ausweitung des kleinen, geschlossenen Familienkreises in größere Weiten, in denen neue, andere Faktoren das Schicksal bestimmen." It is safe to argue that this argument is the heart of the issue. Most other exegetes seek the key to the problem in speculations that cannot answer the main theological and moral question.

¹⁷ Cf. H. Hagan, *Deception as Motif and Theme in 2 Sm 9 -- 20; 1 Kgs 1 -- 2*, in: *Biblica* 60 (1979), 301-26.

the Land to the Israelites. Both Jacob and the Gibeonites were searching for a place on the sun and, since they complied in general with the will of God, they were permitted to achieve their goal, within the framework of God's design for history, through deception.

The covenant concluded between Israel and the Gibeonites is recorded in the account of the famine and the Gibeonite revenge during the reign of David (2 Sam 21,1-14). This fact corroborates the historical veracity of the underlying narrative relating to the alliance between the two parties. The narrative in 2 Sam 21,1-14 is based on the age-old requirement that the blood that has been shed falls upon the murderer (cf. Deut 19,10; Judg 9,24; 2 Sam 1,16; 16,8; Hos 12,15). Plagued by the famine for three years "David sought the face of the Lord" and learned by an oracle: "There is bloodguilt (*haddāmim*) on Saul and on his house, because he put the Gibeonites to death" (v. 1). The Septuagint differs slightly: "There is guilt upon Saul and his house because of his bloody murder, whereby he slew the Gabaonites." Targum Jonathan has: "*Because of Saul and because of the house of those guilty of killing, because he killed the Gibeonites.*"¹⁸ The narrator comments: "Although the people of Israel had sworn to spare them, Saul had sought to slay them in his zeal for the people of Israel and Judah" (v. 2b). This information about the violation of the covenant between Israel and the Gibeonites by Saul refers to events not recorded elsewhere.

David is aware that atonement is necessary, so he asks the Gibeonites: "What shall I do for you? And how shall I make expiation (*bammāh 'ākappēr*), that you may bless the heritage of the Lord?" (v. 3). They suggest a gruesome atonement: "The man who consumed us and planned to destroy us, so that we should have no place in all the territory of Israel, let seven of his sons be given to us, so that we may hang them up before the Lord at Gibeon on the mountain of the Lord" (vv. 5-6). David agrees. "But the king spared (*wayyahmōl hammelek*) Mephibosheth, the son of Saul's son Jonathan, because of the oath of the Lord which was between them, between David and Jonathan the son of Saul" (v. 7; cf. 1 Sam 18,3; 20,17.42; 23,18).

On what grounds can the obviously primitive notion of expiation through blood-vengeance be properly evaluated? Does it reflect an underlying *doctrine of collective responsibility*? Some exegetes point to the "parallel" in the Plague Prayers of Muršiliš, the Hittite king (c. 1340-1310).¹⁹ It is true that the situation and the action of Muršiliš are to some extent reminiscent of those recorded in 2

¹⁸ See D.J. Harrington and A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, T. & T. Clark, Edinburgh 1987.

¹⁹ Cf. A. Malamat, *Doctrines of Causality in Hittite and Biblical Historiography: A Parallel*, in: *VT* 5 (1955), 1-12, who claims that there is a striking parallel between the Plague Prayers of Mursilis and Josh 9,1-27 + 2 Sam 21,1-14. Some recent commentaries adopt his conclusions. For a translation of *Plague Prayers of Mursilis* see A. Götze, *ANET*, 394-96.

Sam 21,1-14: the land is stricken by a plague for twenty years; the plague is considered an expression of the anger of the gods; the king consults an oracle and learns that the Hattians, who were under oath to the Hattian Storm-god owing to a treaty between them and Egypt made under his father, had ignored their obligations and broken their oath. The similarity between the two documents, however, extends only to the search for the cause of the plague. Thereafter the prayer of Muršiliš goes its own way (6-11): the king cries to the Storm-god for mercy; he confesses that his father had sinned and transgressed against the word of the Hattian Storm-god, and the father's sin has fallen upon him; by confessing the father's sin he hopes for mercy, but the Storm-god is not pacified; since the king's supplication is not granted, he concludes that it is not clear why his people are dying and urges: "let that be found out!"

A thorough comparison between the biblical and the Hittite passages shows clearly enough that there is no justification for assuming that they represent "doctrines" of causality or of collective responsibility. Muršiliš and David, being in distress, surmise that past violation of an oath is the reason for a present plague. Muršiliš is, in the end, not at all sure about the oracle's validity; and David, for his part, might have misinterpreted the link of causality. Even more significant is the methodological consideration: *one swallow does not make a summer* -- a single subjective interpretation of a past event cannot establish doctrine!

There are at least two fundamental arguments that negate the idea that the passages in question sustain a particular doctrine: first, guilt is not the only possible reason for plague, just as the book of Job is not the only document to record that many unpleasant things happen to human beings regardless of their righteousness or wickedness. Secondly, the demand for expiation through blood-vengeance is a human concept, completely incompatible with fundamental biblical theological presuppositions.

Equally problematic is the question of atonement for the guilt of ancestors. The method of expiation proposed by the Gibeonites and accepted by David is horrifying, and wholly at variance with the spirit of the prophets. Micah, for instance, asks: "Shall I give my first-born for my transgression, the fruit of my body for the sin of my soul?" (6:7b). All the more is it necessary to ask such questions in relation to ancestral transgressions.

2. Concern over Faithfulness in the Promised Land (chs. 22 -- 24)

Substantial passages dealing with the conquest and allocation of the Promised Land are rounded out with Deuteronomistic statements that God "gave to Israel all the land which he swore to give to their fathers," that he "gave them rest on every side just as he had sworn to their fathers," and that "not one of all the good promises which the Lord had made to the house of Israel had failed; all came to pass" (21,43-45). This is followed by the concluding section which is mainly concerned with the response of the people of Israel.

a) Building of an Altar by the Jordan Becomes a Bone of Contention (22,1-34)

Chapter 22 tells the old story of the altar at the Jordan (vv. 9-34) after preparing the ground for it (vv. 1-8). The present state of vv. 1-8 is part of the historical framework of Deuteronomistic history. Joshua's exhortation to the Transjordan tribes (vv. 1-5) is the complement of 1,12-18, while vv. 6-8 seem to combine various stages of editorial modification. The emphasis here is on the faithfulness and obedience of the Transjordan tribes, and the reward of faithfulness is "rest."²⁰

All the more striking are charges of unfaithfulness brought against them by the Cisjordan tribes, occasioned by the building of an altar "large for seeing" by the Jordan (v. 10). The Cisjordan tribes gather at Shiloh "to make war against them" (v. 12). But there they decide to appoint an investigation commission consisting of "Phinehas the son of Eleazar the priest" (cf. Exod 6,25; Num 25,7; 14,1; 19,51; 21,1) and the ten chiefs of the nine and a half Cisjordan tribes. The accusation of "the whole congregation of the Lord" is expressed in vv. 16-18:

What is this treachery which you have committed (*māh-hamma'al hazzeh 'āšer me'attem*) against the God of Israel in turning away (*lāšūb*) this day from following the Lord, by building yourselves an altar this day in rebellion against the Lord? Have we not had enough of the sin at Peor from which even yet we have not cleansed ourselves, and for which there came a plague upon the congregation of the Lord, that you must turn away (*we'attem tāšubū*) this day from following the Lord? And if you rebel against the Lord today he will be angry with the whole congregation of Israel tomorrow.

The charge of treachery and rebellion clearly manifests the standpoint of the Priestly editor in the light of the law of cult unification (cf. Deut 12,1-32). In Deut 12 the emphasis lies on the commandment: "You shall seek the place which the Lord your God will choose out of all your tribes to put his name and make his habitation there; thither you shall go, and thither you shall bring your burnt offerings and your sacrifices ..." (vv. 5-6; cf. vv. 11,14,18). The narrative of Josh 22 is based on the Shiloh tradition. It is taken for granted that only the sanctuary of Shiloh can be a proper place of sacrificial worship; there the symbol of God's presence is the Ark of the Covenant. The altar erected near Jordan is considered illegitimate, and the punishment expected is the bringing into operation of curses for covenant violation.

The threat of punishment is illustrated by two fresh examples: first, "the sin of Peor" (cf. Num 25,1-18; Deut 4,3); secondly, the crime of Achan (v. 20; cf.

²⁰ See the statement by T.C. Butler, o. c., 245: "The important point for the editor here is that the East Jordan tribes were obeying Yahweh and the Mosaic commandments."

Josh 7,1-26). Phinehas plays a unique intermediary role leading to reconciliation both in the Peor incident and in the assumed rebellion of the Transjordan tribes a unique intermediary role leading to reconciliation. The apostasy to the Moabite idol "Baal of Peor" took place in the east bank of the lower Jordan valley, where the Israelites "began to play the harlot with the daughters of Moab" (Num 25,1). God's anger at the apostasy dictates to Moses -- unusually -- the divinely ordained punishment that would achieve propitiation: "Take all the chiefs of the people, and hang them in the sun before the Lord, that the fierce anger of the Lord may turn away from Israel" (v. 4; cf. 2 Sam 21,6.9). Moses, however, instructed to the judges of Israel that those who were actually guilty should be punished: "Every one of you slay his men who have yoked themselves to Baal of Peor" (v. 5). Phinehas vigorously opposed apostasy and punished the specific offense of an Israelite and a Midianite woman by killing them both (vv. 7-8a). "Thus," concludes the narrator, "the plague was stayed from the people of Israel" (v. 8b). Phinehas is rewarded by "the covenant of a perpetual priesthood, because he was jealous for his God, and made atonement (*wayĕkappēr*) for the people of Israel" (v. 13).

Do the episodes of Num 25,1-18 and Josh 22,16-18 illustrate a "corporate feeling" that existed in ancient Israel?²¹ The exhortation of Josh 22,19-20 can shed some light on the question:

But now, if your land is unclean (*īm-tĕmē'āh 'eres*), pass over into the Lord's land where the Lord's tabernacle stands, and take for yourselves a possession among us; only do not rebel against the Lord, or make us as rebels by building yourselves an altar other than the altar of the Lord our God. Did not Achan the son of Zerah commit a treacherous violation of the ban (*hālō' 'ākān ben-zerah mā'al ma'al baḥērem*)? And wrath fell upon all the congregation of Israel? And he did not perish alone for his iniquity.

It is likely that the key to the correct interpretation is provided by the phrase: "But now, if your land is *unclean*." It is justifiable to assume that it reflects something more than a "primitive conception" that only what lay west of the Jordan constituted the Holy Land. The tribes of the westbank may have concluded that the eastbank had become unclean because of the treachery and rebellion of the two and a half tribes dwelling there. Consequently, they thought, just as Achan's treachery contaminated the entire camp, their violation of the covenant would infect the whole congregation of the Lord. To break the covenant means to destroy the very foundation of the community of God and the chosen people. It is, then, not so much a matter of "corporate feeling" or

²¹ Cf. the claim of J.M. Miller and G.M. Tucker, o. c., 172: "The idea of corporate guilt is taken for granted."

“corporate sin” as of “natural law” that such treachery must necessarily affect those who are not guilty.²²

This much can be concluded from the long defensive speech by the Transjordan tribes about their religious intentions (vv. 21-29) and the commendation of the board of inquiry (vv. 30-34). In vv. 22-23 the accused tribes call for God's intervention in the form of self-judgment, beginning with a solemn vow:

The Mighty One, God, the Lord! The Mighty One, God, the Lord, He knows; and let Israel itself know! If it was in rebellion or in breach of faith toward the Lord, do not save us today (*'al-tôšš'ēnī hayyôm*) for building an altar to turn away from following the Lord; or if we did so to offer burnt offerings or cereal offerings or peace offerings on it, may the Lord himself take vengeance (*š'elāmim yhw hū' yēbaqqēš*).

After having explained that the altar is a copy of the altar of the Lord and will serve as an inanimate witness of the covenant of the sacral community of all twelve tribes of Israel, on both sides of the Jordan the tribes, so far from being indicted for a breach of covenant, are praised by the members of the commission appointed by the Cisjordan tribes: “Today we know that the Lord is in the midst of us, because you have not committed this treachery against the Lord; now you have saved the people of Israel from the hand of the Lord” (v. 31b). There is no more talk of the “uncleanness” of the Transjordan region, and the idea of passing over the Jordan “into the Lord's land” is neither expressed nor implied. Now it becomes evident that the reference to the sin of Peor (v. 18) and the episode of Achan (v. 20) was hyperbole.²³

b) The Last Words of Joshua (23,1-16)

This chapter “gives the conclusion of the Deuteronomic edition of the narrative of the conquest.”²⁴ It gathers together the themes characteristic of the book as a whole, but also introduces elements relating to the making of the covenant.²⁵ After Israel is granted “rest,” Joshua, now old, calls an assembly of

²² The command in Num 25,4 (cf. 2 Sam 21,6,9) reflects, of course, an unusual way of seeing a solution for a situation of “curse.” It may represent a remnant of a common ancient “primitive conception” but does not comply with Hebrew theological presuppositions.

²³ In the end, we may accept the view of R.G. Boling, o. c., 510 concerning vv. 9-34: “Here the total configuration is obviously not characteristic of P. It is, rather, a caricature of some major priestly preoccupations, such as genealogy and tribal identity.”

²⁴ See J.A. Soggin, o. c., 217.

²⁵ Cf. K. Balzer, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1960, 71-73.

Israel (where is not mentioned). The aim of his words is to persuade the people that their only appropriate response to the God who has fought for them (cf. v. 3) is utter loyalty to him and his law. Consequently, all assimilation is refused.

The exhortation "cleave to the Lord your God as you have done to this day" (v. 8) for once indicates a positive evaluation of Israel's past attitude to God. Equally surprising is the optimistic statement concerning God's promises: "... not one thing has failed of all the good things which the Lord your God promised concerning you; all have come to pass for you, not one of them has failed" (v. 14). The past serves as a basis for instructions concerning the guidance of Israel in future. According to the characteristic Deuteronomistic conditional view of God's grace to Israel (cf. 1,1-9) the fulfilment of God's promises concerning the Land is conditional upon the keeping of the covenant:

But just as all the good things which the Lord your God promised concerning you have been fulfilled for you, so the Lord will bring upon you all the evil things, until he have destroyed you from off this good land which the Lord your God has given you, if you transgress the covenant of the Lord your God, which he commanded you, and go and serve other gods and bow down to them. The anger of the Lord will be kindled against you, and you shall perish quickly from of the good land which he has given to you (vv. 15-16).

It seems that the optimistic evaluation of Israel's past attitude to her God is conditioned by the historical situation. The prevailing view is that these words were addressed to the exiles in Babylon. The threat of a reversal of God's attitude sounds like a *vaticinium ex eventu*: it reflects the dire reality of the present situation, which is generally considered a result of Israel's infidelity. If this interpretation is correct the early period in the Promised Land appears much more positive than it actually was, and the conditional model of exhortation/threat reflects a paradox of unconditional assumption about God's way with Israel: even the exile does not mean that God has rejected his people; even in the present situation the covenant can be renewed and Israel's lost position regained if she is willing to cleave to the Lord as her fathers did in the time of Joshua. So Josh 23 is the theological explanation not only of the conditional nature of God's grace to Israel but also of God's profound attachment to her. In the final analysis, the divine promise cannot be retracted.

c) Covenant at Shechem (24,1-28)

The passage 24,1-28 seems to be a later appendix to the book of Joshua. It follows the pattern of some of the last words and deeds of Moses as reported in

the book of Deuteronomy. In contrast to 8,30-35²⁶ and 23,1-16, however, which are basically Deuteronomic in origin, it is obviously based upon very old oral or written traditions. The basic narrative reflects institutions of Israel's primitive tribal league and liturgical practices of ancient covenant ceremonies.²⁷ There are good reasons for regarding it as representative of a particular genre of poetry -- namely, poetic narrative.²⁸ Its structure is dialogical, which underscores its strict literary unity.²⁹ We can divide the passage as follows: introduction (vv. 1-2a); the historical summary describing the patriarchal period (vv. 2-4), the Egyptian period (vv. 5-7), and conflict with the nations (vv. 8-13); the dialogue (vv. 14-24); the making of the covenant (vv. 25-28).

For the purposes of this book the dialogue section (vv. 14-24) is highly significant. It is introduced by the particle *wəʾattāh*: "Now therefore fear the Lord, and serve him in sincerity and in faithfulness; put away the gods which your fathers served beyond the River, and in Egypt, and serve the Lord. And if you be unwilling to serve the Lord, choose this day whom you will serve, whether the gods your fathers served in the region beyond the River, or the gods of the Amorites in whose land you dwell; but as for me and my house, we will serve the Lord" (v. 14-15). Since the historical summary takes it for granted that Israel's ancestors worshipped pagan deities, the particle has an adversative function. In the light of history Joshua challenges the people to make a fundamental choice. "The emphasis is on the effort to motivate, to encourage the folk to an internal consent, a resolution to be faithful, and to elicit a firm public affirmation of this."³⁰

The answer of the people is strongly affirmative: "Far be it from us that we should forsake the Lord, to serve other gods ... we also will serve the Lord, for he is our God" (vv. 16-18). Joshua, however, pours a chilly draught upon the fires of enthusiasm:

²⁶ Josh 8,30-36 treats of the same events at Shechem as ch. 24. Both passages reflect the significance of Shechem in the historical tradition of ratification of the covenant. Josh 8,30-36 relates especially to instructions given in Deut 11,29-30; 27,2-8,11-14. The emphasis is on "the blessing and the curse, according to all that is written in the book of the law" (Josh 8,34; cf. Deut 11,29; 27,12-13).

²⁷ Cf. especially K. Baltzer, o. c., 29-37; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969 ... ; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AB 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, 221-42; E.W. Nicholson, *God and his People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986, 151-63.

²⁸ Cf. W.T. Koopmans, *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOT.S 93, JSOT Press, Sheffield 1990.

²⁹ Cf. Ch.H. Gibling, *Structural Patterns in Joshua 24:1-25*, in: *CBQ* 26 (1964), 50-69.

³⁰ See D.J. McCarthy, o. c., 221.

You cannot serve the Lord; for he is a holy God; he is a jealous God; he will not forgive (*lō' yiśśā'*) your transgressions or your sins. If you forsake the Lord and serve foreign gods, then he will turn and do you harm, and consume you, after having done you good (vv. 19-20).

Many exegetes suggest literal interpretations of this discouraging declaration that match neither its context nor common sense. One of the concomitants of a literal explanation is the assumption that vv. 19-20 represent a later insertion made in light of the exile. But even if this conjecture were well grounded it could not relieve the tension; the point of the paradoxical statement remains the same when viewed in the larger context of the Bible.

There are several things to consider if we are to do justice to the text. First, Josh 24,19-20 is not the only paradoxical statement concerning the capacity of the people to live with and belong to God. There are very similar explicit and implicit testimonies by Jeremiah and Ezekiel (cf. especially Jer 13,23; 31,31-34; Ezek 20). Secondly, the emergence of strict Hebrew monotheism made it evident that there is a total antithesis between God and humankind on both the ontological and moral planes. In view of the absolute God's holiness it is literally true that God is *totaliter aliter*³¹ and that human being "cannot serve the Lord." Thirdly, the majority of the people were not aware what this antithesis really implied, or of the implications of their attitude. They were too strongly attracted by foreign images and the service of foreign gods. Fourthly, despite an awareness of the total antithesis between God and humankind and a discouraging experience with their people, the Hebrew prophets made every effort to motivate them to faithfulness and holiness. Underlying their ministry was a consciousness that they must not cease to attempt to win their people to obedience, even if there were no signs of willingness to listen (cf. Isa 6). Their office, in fact, implied a belief that reform of the people was possible.

Josh 24,19-20 is based both on the theology of God's absolute holiness and on an urgent need to address the people in prophetic terms. Naturally, Joshua does not expect of his people an absolute holiness, but rather an awareness of the *nature of God* that results in a willingness to do all they can; they must make a fundamental choice -- not a minimum but a maximum. In order to achieve his goal of persuading and winning them he uses the paradoxical language of negation. That this is the point is shown by the resolute answer of the people: "Nay; but we will serve the Lord" (v. 21). Their decision is followed by a making of the covenant (vv. 25-28) and the setting up of a stone of witness: "Behold, this stone shall be a witness against us; for it has heard all the words of the Lord which he spoke to us; therefore it shall be a witness against you, lest you deal falsely with your God" (v. 27).

How can we explain the threat: "He will not forgive your transgressions or your sins" (v. 19)? Simply by remembering that God does not withhold the

³¹ See the terminology and assessments of S. Kierkegaard.

grace of forgiveness because divine expectations of the people are too high, but because their willingness is too low --much lower than their true capacity. The aim of punishment is to help develop their potentials for faithfulness and service by providing a stronger motivation.

Conclusion

The book of Joshua shows that the tribes of Israel were able to conquer the Promised Land because their God decided to give it to them and fought on their side (cf. 1,1-6). In order to make clear this central message the final compiler points to the highly paradoxical ways in which God's providence functions and the divine power manifests itself (cf. the role of the harlot Rahab in ch. 2 and the tactics used in conquering Jericho in ch. 6). This explains why Joshua plays a very similar role in the conquest to that of Moses in the Exodus narratives; even the mysterious encounter near Jericho is reminiscent of what happened on Horeb, the mountain of God (cf. Exod 3,1-6 and Josh 5,13-15). There is a sustained eagerness to make it clear that the conquest was not due to Israel's righteousness and power; it was God's gift (cf. 24,13).

Nevertheless, Joshua's central responsibility was to face up to the demands of God's law (cf. 1,7-9) and to admonish and exhort his people (cf. 8,30-35; 23,6-16; 24,14-28). It is generally accepted that the admonitions and exhortations do not reflect the situation before and during the conquest but that of "paradise lost," i.e., the Exile. All the more is it evident that they are based on the assumption that God's promises are unconditional: because God is bound to various promises in perpetuity, the divine ways to the people cannot prove unfaithful; the divine anger cannot endure for ever; the paradise lost can be regained, provided Israel removes obstacles from her path. The mention of the carrying out of God's unconditional promises in the past is dictated by the compiler's desire to show where lies the source of hope for Israel in her present distress. So we have here the same basic argument as in Deutero-Isaiah (Isa 40 - 55): Creation and Exodus provide the crucial case for believing that God will never abandon the chosen people.

What role is, then, attributed to obedience or righteousness?

It can be taken for granted that they are not the *cause* of Israel's gaining the Promised Land but an appropriate response to the God who is the sole ground of Israel's existence. God's absoluteness, resulting in divine faithfulness, is the only real foundation of life that transcends the possibility of human merit and hence the only justification of total obedience. This is implied also in the paradoxical explanation of God's fighting on the side of the Israelites against the Canaanites (11,20), matched by the striking exposition of why some Canaanites escaped doom: they were saved by their confession of a God whose decisions are beyond human intelligence and power. The harlot Rahab declares: "... for the Lord your God is he who is God in heaven above and on earth beneath" (2,11; cf. 9,24-25). Since promises and fulfilment of promises by God

transcend all human capacity for righteousness, it must be clear that Israel "cannot serve the Lord; for he is a holy God" (24,19). Here lies the explanation of why God resolutely denies forgiveness for apostasy and obstinacy yet never ceases to manifest the grace of mercy to the faithful and penitent people.

Summary: Jože Krašovec, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua

There is general agreement that the main purpose of the book of Joshua is indicated in 1,6-9 and 23,6-16 (cf. Deut 30,19-20). The tribes of Israel were able to conquer the Promised Land because their God decided to give it to them and fought on their side. The Holy God is the only real foundation of Israel's life and hence the only justification of total obedience. There is no forgiveness for apostasy and obstinacy. The major sections of the book (chs. 1 -- 12 and 22 -- 24) show, however, that the conquest of the Land is a result of an unconditional divine promise. The final compiler points to the highly paradoxical ways in which God's providence functions and the divine power manifests itself.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in odpuščanje v Jozuetovi knjigi

Razlagalci soglašajo, da je glavni namen Jozuetove knjige nakazan v 1,6-9 in 23,6-16 (prim. 5 Mz 30,19-20). Izraelovi rodovi so lahko osvojili obljubljeni deželo, ker je njihov Bog odločil, da jim jo bo dal in se je bojeval na njihovi strani. Sveti Bog je edina resnična osnova življenja Izraela in torej edino opravičilo za popolno pokorščino. Za odpad in zakrknjenost ni odpuščanja. Dva velika oddelka (pogl. 1 -- 12 in 22 -- 24) vendarle kažeta, da je osvojitev dežele rezultat brezpogojne božje obljube. Zadnji oblikovalec besedila kaže na zelo paradokсна pota delovanja Božje previdnosti in moči.

Christian Gostečnik OFM

Kompulsivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije

*Naši očetje so jedli
kislo grozdje in njih
otroci imajo skomino.
(Jer 31,29; Ezk 18,2)*

Uvod

Kompulsivno ponavljanje (Repetition Compulsion) je kompleksni pojav, pri katerem gre za ponavljanje in rekreiranje konfliktnih situacij, travm in obnašajskih modelov v človeškem osebnem in interaktivnem, interpersonalnem obnašanju. Ponavljajo se iste napake v medosebnih konfliktnih v povsem novem okolju in z drugimi ljudmi; tako se npr. ločeni ponovna poroči s človekom podobnega karakterja, s katerim ponovi stare nerazrešene konflikte iz prejšnjega zakona in iz obdobja pred poroko. Sem sodi tudi ponavljanje intrapsihičnih in interpersonalnih oblik obnašanja, ki se prenašajo iz generacije v generacijo, kot na primer alkoholizem, mamila in druge oblike zasvojenosti; prav tako brutalnost, moralna, psihična, fizična in seksualna zloraba ter druge perversnosti z njihovimi deviacijami.¹ Ta pojav je že v zgodovini predstavljal nerazrešljiv problem velikim filozofom, na primer Nietzscheju, Kierkegaardu,

¹ O tem pišejo v svojih razpravah in člankih F. Caspar, *The appeal of connectionism for clinical psychology*, v: *Clinical Psychology Review* 12 (1992), 719-762; A. Wilson - C. Malatesta, *Affect and the Compulsion to repeat: Freud's Repetition Compulsion revisited*, v: *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 12 (1989), 265-312; R. B. Shapiro, *Separation-individuation and the compulsion to repeat. Symposium on the 40th Anniversary of the William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology: Psychoanalytic Controversies and the Interpersonal Tradition: What Cures: The Therapeutic Action of Psychoanalysis. Contemporary psychoanalysis* 21 (1985), 297-308.

snovatelju in odkritelju psihoanalize Freudu,² kakor tudi najpomembnejšim sodobnim psihiatrom, psihologom in psihoterapevtom.³

Freuda je odkritje kompulsivnega ponavljanja tako fasciniralo, da mu je posvetil posebno pozornost. Že na samem začetku je trdil, da je psihoanaliza edina znanstvena metoda, s pomočjo katere je možno razložiti pojem kompulsivnega ponavljanja, in sicer v njegovi motivacijski dinamiki, aplikativnosti v klinični praksi in ga razrešiti v psihoanalizi.⁴

V nadaljnjem razvoju psihoanalitične teorije pa se je Freud srečeval s čedalje večjimi konceptualnimi težavami, ko je hotel integrirati kompulsivno ponavljanje⁵ v novonastajajočo psihoanalitično strukturo razumevanja človeške duševnosti. Nikakor namreč ni mogel povezati kompulsivnega ponavljanja s »principom užitka« (Pleasure Principle), saj je kompulsivno ponavljanje polno travmatičnih in bolečih doživetij in pacientom ne prinaša nobenega užitka, ampak nasprotno, povzroča nepopisno trpljenje.⁶ Freud je poiskal novo rešitev, in sicer je pojem kompulsivnega ponavljanja povezal z »instinktom smrti«. Vendar se tudi ta rešitev ni izkazala za zadovoljivo, saj Freud ni uspel razložiti teoretične in dinamične povezave med tema dvema pojmom.⁷

V poznejših delih je Freud popolnoma ukinił povezavo med »instinktom smrti« in kompulsivnim ponavljanjem ter skušal razložiti kompulsivno ponavljanje na osnovi na novo izdelanega »principa užitka«; vendar tudi tokrat Freud ni ustrezno opredelil in razložil tega pojava ne na teoretični ne na klinični ravni.⁸

Zaradi zgoraj omenjenih konceptualnih problemov v Freudovih formulacijah⁹ mehanizem kompulsivnega ponavljanja skoraj ni več omenjen v

² Prim. Wilson & Malatesta, n. d., 267.

³ Problematika je predstavljena v naslednjih razpravah: F. Caspar, n. d. ; A. Wilson - C. Malatesta, n. d. ; R. B. Shapiro, n. d. ; K. J. Maroda, *The Power of Countertransference*. Northvale, New Jersey 1994; R. Shur, *Countertransference Enactment*, Northvale, New Jersey 1994; M. Salomon, *Narcissism and Intimacy*, New York 1994; D. Stern, *The Motherhood Constellation*, New York 1995; F. Pine, *Drive, Ego, Object and Self: A Synthesis for Clinical Work*, New York 1990; S. A. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1993; P. Buirski, *Comparing Schools of Analytic Therapy*, Northvale, New Jersey 1994; J. D. Levin, *Sling and Arrows: Narcissistic Injury and its Treatment*, Northvale, New Jersey 1993.

⁴ Analizo Freudovega pristopa podajajo A. Wilson - C. Malatesta, n. d. ; J. Gedo, *Transference Neurosis, Archaic Transference, and the Compulsion to repeat*, v: *Psychoanalysis Inquiry* 7 (1987), 551-567; G. Klein, *Psychoanalytic Theory: A Study of Essentials*, New York 1976; H. Loewald, *Some Considerations on repetition and repetition compulsion*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 52 (1971), 59-66.

⁵ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 274; H. Loewald, n. d., 62.

⁶ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 275; H. Loewald, n. d., 63.

⁷ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 276; J. Gedo, n. d., 562; H. Loewald, n. d., 64.

⁸ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 277; J. Gedo, n. d., 563; R. B. Shapiro, n. d., 298.

⁹ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 277.

psihoanalitični literaturi vse do 70. let, ko so raziskave v otroški psihologiji ponovno zbudile zanimanje za ta pojem.¹⁰ To novo gibanje v psihologiji je odkrilo velik pomen tega pojma, in sicer pri iskanju identifikacije motivacijskega elementa, ki povzroča ponavljanje razvojno primarnih, arhaičnih modelov medosebnih odnosov - zlasti primarnih odnosov med materjo in otrokom.¹¹

V zadnjih desetletjih si psihologi, psihiatri, terapevti in raziskovalci različnih teoretičnih šol prizadevajo definirati in razložiti motivacijsko dinamiko in njen pomen kompulsivnega ponavljanja: Mitchell, 1993; Pine, 1990; Ogden, 1991; Sullivan, 1972; Kohut, 1984; Levin, 1993; Shur, 1994; Maroda, 1995, itd.

V pričujočem članku bomo naredili kratek pregled sedanjih psihoterapevtskih trendov in skušali prikazati tudi duhovno komponento kompulsivnega ponavljanja, za katero trdimo, da je ena med osnovnimi faktorji za razumevanje omenjene dimenzije in njene dinamike.

1. Sodobna analitična perspektiva

Že Freud je trdil, da pacienti v podzavest potlačena travmatična doživetja reaktivirajo, namesto da bi jih verbalizirali, oziroma se jih spominjali in jim dali govorni izraz, z namenom, da bi nad njimi zadobili kontrolo in jih obvladali.¹² Kompulsivno ponavljanje je torej vmesno stanje med patologijo in zdravjem, ki ga pacient mora preseči.¹³ Psihoanalitične teorije so v zadnjem času doživele velik razvoj, menjala se je psihoanalitična paradigma.¹⁴ Psihologi objekt-relacijske, interpersonalne psihologije jaza so razum na novo opredelili. Prejšnja, Freudova opredelitev, je temeljila na predeterminiranih psihičnih strukturah, ki naj bi izhajale iz posameznikovega organizma. Nova opredelitev pa temelji na transakcionalnih vzorcih in internih strukturah, ki se razvijajo na osnovi interaktivne in interpersonalne zaznave človekovega doživljanja, delovanja in vedenja.¹⁵ V tej v marsičem radikalni paradigmi zastopajo najpomembnejše mesto tri omenjene teorije, grajene na relacijskem modelu: psihologija jaza,¹⁶ interpersonalna psihologija¹⁷ in objekt-relacijska teorija.¹⁸ Vse tri predpostav-

¹⁰ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 279.

¹¹ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 280; D. Stern, n. d., 51.

¹² Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 280; F. Busch, *The Compulsion to repeat an action*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 70 (1989), 535-544; F. LaDame, *Adolescence and the Repetition Compulsion*, v: *International Journal of Psychoanalysis*, 72 (1991), 253-273.

¹³ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 283; R. B. Shapiro, n. d., 298.

¹⁴ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 17.

¹⁵ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 17.

¹⁶ Prim. H. Kohut, *How does Anaysis Cure?* Chicago 1984, 7.

¹⁷ Prim. H. S. Sullivan, *Personal Psychopatology*, New York 1972, 50

¹⁸ To teorijo zagovarjata v svojih delih W. R. D. Fairbairn, *An Object-relations Theory of the Personality*, New York 1952; O. Kernberg, *Severe Personality Disorders*, New Haven 1984.

ljajo, da je osnovni motivacijski konstrukt človeškega razvoja dinamika odnosov med materjo in otrokom.¹⁹ Kompulsivno ponavljanje je v tem smislu reinkarnacija in reaktivacija primarnih interakcijskih vzorcev med materjo in otrokom, ki se reaktivirajo v novih doživetjih in novih interakcijah z okoljem. Vse tri teorije razumejo kompulsivno ponavljanje kot univerzalni fenomen.²⁰

Vsi trije omenjeni relacijski vzorci zagovarjajo premiso, da se kompulsivno ponavljanje v človekovem doživljanju ne porodi iz gona po zadovoljitvi, kot je trdil Freud, ampak iz potrebe po ohranitvi, nadaljevanju človekovih osebnostnih odnosov do prvotnega interrelacijskega okolja.²¹ Vse tri teorije obenem manifestirajo globalno potrebo po ohranitvi jaza, osebnosti v odnosu do drugih, preko interrelacijske in interne prisotnosti.²² Čeprav vsi trije modeli posvečajo posebno pozornost različnim vidikom človekove notranje strukturiranosti, kot na primer organizaciji jaza,²³ navezanosti in iskanju objekta,²⁴ interpersonalni transakciji,²⁵ pa ima središčno mesto v njihovi skupni teoretični osnovi odnos z drugim. Ta usmeritev se je v zadnjem času še poglobila in zadobila še večje razsežnosti, saj povezujejo preteklost s sedanjostjo in kar je pri tem najpomembnejše - psihoanaliza in psihologija na sploh se je razširila do novega horizonta: njeno teoretično razmišljanje in klinična praksa zapušča zgolj skrivnostni intrapsihični podzavestni svet, zgolj intrapsihično dinamiko, s tem ko ji dodaja medosebnostne, interakcijske dimenzije. Sedanjost se v tem smislu kaže kot neposreden derivat preteklosti, ki je v sedanjosti reaktivirana na nov način.²⁶

Primarne interakcije med materjo in otrokom, kakor tudi poznejši pomembnejši odnosi z drugimi, določajo človeški psihični razvoj; doživetja in zaznave so v teh primarnih odnosih razumljene kot interrelacijske metafore in simboli, ki se kompulsivno ponavljajo in reaktivirajo v poznejših obdobjih življenja.²⁷

Glavni cilj vseh treh omenjenih relacijskih teorij je odgovoriti na vprašanje, zakaj ljudje tako vztrajno nadaljujejo in vedno znova ponavljajo iste konflikte in travme.²⁸

Objekt-relacijska teorija odgovarja na gornje vprašanje s trditvijo, da se relacijski vzorci ponavljajo, ker ohranjajo prvotne povezave s pomembno osebo

¹⁹ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 28.

²⁰ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 32; P. Buirski, n. d., 13; F. Pine, n. d., 7; J. D. Levin, n. d., 23.

²¹ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 113.

²² Prim. S. A. Mitchell, n. d., 149-152; J. D. Levin, n. d., 40; P. Buirski, n. d., 37.

²³ Prim. H. Kohut, n. d., 54.

²⁴ Prim. W. R. D. Fairbairn, n. d., 70-80; J. Bowlby, *Separation Anxiety and Anger*, New York 1973, 21-32.

²⁵ Prim. H. S. Sullivan, n. d., 60.

²⁶ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 201-207.

²⁷ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 218; F. Pine, n. d., 89; J. D. Levin, n. d., 46-50; P. Buirski, n. d., 110-111.

²⁸ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 170-175.

iz zgodnje razvojne dobe.²⁹ Vse, kar je novo, se podzavestno zaznava in predstavlja kot zastrašujoče in ogrožajoče, saj zahteva nov način obnašanja in reagiranja zavračanje starih relacijskih vzorcev, v katerih se je pacient počutil varnega, ljubljenega in zavarovanega, ne glede na njih travmatično naravo.³⁰

Osnovno podzavestno človekovo doživljanje in delovanje teži k ohranitvi kohezije jaza - tako trdi psihologija jaza.³¹ Pacient ponavlja stare vzorce obnašanja s podzavestnim upanjem, da bodo njegove želje in potrebe na ta način razumljene in zrcaljene preko empatičnega odgovora.³² Kar je novo, je nevarno, ker se nahaja izven zaznav in doživetij, v katerih se pacient prepozna kot kohezivno in celostno bitje.³³

Psihoanalitiki medosebnostne psihologije razlagajo dinamiko kompulsivnega ponavljanja s stališča pacientovega podzavestnega iskanja familiarnosti in medosebnostnega nadzora ter obvladanja sveta preko ponavljanja podobnih relacijskih vzorcev, naučenih v zgodnji razvojni dobi.³⁴ Pacienti se podzavestno bojijo soočiti z novimi oblikami odnosov, ker se čutijo ogrožene, strah jih je osamljenosti, izoliranosti, nezavarovanosti in se zato zatekajo k starim, utečenim vzorcem, ki jim predstavljajo medosebno povezanost, pa naj bodo ti načini medosebnostnih odnosov še tako boleči in problematični.³⁵

Za zaključek lahko rečemo, da vse tri relacijske teorije definirajo pojav in mehanizem kompulsivnega ponavljanja, le da se pri tem osredotočajo na različne vidike odnosnosti: organizacija jaza, objekt-povezava in transakcijski vzorci.³⁶ Vse tri teorije se stikajo v osnovni tezi, da pacienti reinkarnirajo, reaktivirajo arhaične, primarne relacijske vzorce z namenom, da ohranijo varnost in zavarovanost, se izognejo anksioznosti in ohranjajo kohezijo jaza.³⁷

Kritični pregled omenjenih teorij pa nam pove, da pacienti ne ponavljajo primarnih, familiarnih vzorcev odnosov zgolj z obrambnimi nameni, da bi pacient obvladal anksioznost, ampak tudi zato, ker aktivno iščejo drugačen rezultat arhaičnim konfliktom, travmam in bolečinam. V tej zvezi Maroda trdi,³⁸ da morajo pacienti ponoviti travme s podobno emocionalno in psihično intenziteto, kot je bila doživeta prvič, saj je samo na ta način možno razrešiti globoke in boleče rane iz preteklosti.³⁹ Pacienti pa morajo ne samo ponavljati

²⁹ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 170.

³⁰ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 175; F. Pine, n. d., 92; P. Buirski, n. d., 187.

³¹ Prim. J. D. Levin, n. d., 110-113.

³² Prim. J. D. Levin, n. d., 117.

³³ Prim. F. Pine, n. d., 90; S. A. Mitchell, n. d., 174; J. D. Levin, n. d., 120.

³⁴ Prim. H. S. Sullivan, n. d., 90; S. A. Mitchell, n. d., 160; P. Buirski, n. d., 150; F. Pine, n. d., 148.

³⁵ H. S. Sullivan, n. d., 90; S. A. Mitchell, n. d., 160; P. Buirski, n. d., 150; F. Pine, n. d., 148.

³⁶ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 237-242.

³⁷ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 234.

³⁸ Prim. K. J. Maroda, n. d., 28.

³⁹ Prim. K. J. Maroda, n. d., 29.

arhaične travme v novih oblikah, ampak morajo stare oblike obnašanja preoblikovati v nove, bolj funkcionalne.

2. Najnovejše raziskave v psihologiji otrok

Pregled različnih raziskav v otroški psihologiji nam pokaže, da je zgodnja otrokova interakcija z materjo bistvena komponenta pri oblikovanju afekta.⁴⁰ Ti prvotni odnosi se v poznejšem življenju ponavljajo in predstavljajo osnovni mehanizem pri prilagajanju in vraščanju v okolje ter konstituirajo temeljni vzorec interakcije.⁴¹ V odnosu med materjo in otrokom so arhaični afekti motivacijski vektorji, ki služijo kot infrastruktura kasnejšemu razvoju, ko se afektivnost in osebnost konsolidirata.⁴²

V modernih psihoanalitičnih krogih prevladuje miselnost, da so primarni afekti vrojeni in so torej navzoči že zdavnaj pred razvojem reflektivne zavesti.⁴³ Ti primarni afekti so osnovni dejavnik pri vzpostavitvi povezave med otrokom in materjo in obenem osnovni komunikativni element v primarnem diadičnem odnosu.⁴⁴ Primarne diadične oblike povezave (bonding) se organizirajo v partikularni, specifični afekt, ki jih oblikuje in jim vlada. Te modele imenujemo afekt-specifične organizacije.⁴⁵

Ko se otrok razvija, postanejo njegove individualne emocije formativni aparati njegovega obnašanskega repertoarja in vključujejo razvijajoče se motorne aktivnosti, perceptivne in kognitivne kapacitete, ki spodbujajo in pomagajo pri aktualiziranju afekt-specifičnih motivacijskih modelov.⁴⁶ Zgodnji razvojni komunikativni in interakcijski obnašanski modeli postanejo s ponavljanjem najpomembnejša emocionalna izkušnja otrokovih primarnih relacij z okoljem in služijo kot temelj pri oblikovanju osnovnih psihičnih struktur, ki recipročno določajo način posameznikovega odnosa do sveta.⁴⁷ Ta način je torej vsekakor kompatibilen in obarvan s primarnim pozitivnim ali pa z bolečim, travmatičnim načinom dojemanja okolja in interakcij z njim.

Z drugimi besedami, preko ponavljajočih interrelacij z materjo, ki je emocionalno na razpolago in v afektivnem sozvočju z otrokom,⁴⁸ ali pa z materjo, ki otroka zanemarja in ga s tem bitstveno prikrajša, se otrok nauči

⁴⁰ Prim. D. Stern, n. d., 82; A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 280-281; R. B. Shapiro, n. d., 299; J. A. Chu, *The repetition Compulsion Revisited: Reliving Dissociated Trauma*, v: *Psychotherapy* 28 (1991), 327-332.

⁴¹ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 281; D. Stern, n. d., 85.

⁴² Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 282; D. Stern, n. d., 90.

⁴³ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 283; D. Stern, n. d., 98.

⁴⁴ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 284; D. Stern, n. d., 102.

⁴⁵ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 284.

⁴⁶ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 284; D. Stern, n. d., 109.

⁴⁷ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 285; D. Stern, n. d., 89.

⁴⁸ Prim. D. Stern, n. d., 90-95; D. W. Winnicot, *Human Nature*, New York 1988, 47.

osnovnih struktur odnosnosti, relacij, preden se v njem razvijejo jezikovne sposobnosti, s katerimi bi mogel razložiti, opisati in opredeliti, kaj se dogaja.⁴⁹ Raziskovalci, ki raziskujejo povezavo med otrokom in materjo,⁵⁰ so ugotovili, da se otrok še predno se v njem razvije reflektivna zavest, vklaplja v okolje, in sicer preko afektivne ocenitve njegovih dejavnikov in vplivov. Na podoben način otrok zaznava emocionalne informacije, ki prihajajo od matere.

Neposredno opazovanje obnašanja otrok je pripeljalo raziskovalce do zaključka, da so afektivna doživljanja otroka z vso natančnostjo registrirana pred nastopom in razvojem obrambnih mehanizmov in njihovih operacij. Temeljna afektivna struktura otrokove psihe je torej dograjena pred razvojem kognitivnih sposobnosti.⁵¹ Iz tega logično sledi, da je pacient, ki je doživel travmo v tem obdobju, nesposoben le-to verbalizirati, izraziti, ampak jo obnašajsko (acting out) odreagira. Niso še namreč razviti osnovni mehanizmi regresije, oziroma supresije, ki bi mu omogočali odgovoriti na dražljaj, ki na bolj funkcionalen, to je verbalni način, spodbudi spomin na arhaično travmo.

Tudi Stern, v zadnjem času vodilni raziskovalec otroške psihe, predpostavlja, da se otrokov preverbalni svet doživljanja manifestira v celotnem poznejšem življenjskem obdobju in služi kot osnovna komponenta človekove psihe. Z razvojem jezikovnih sposobnosti in s sposobnostjo dojetanja elementarne simbolike ter njenega ponavljanja⁵² - transference - otrok tudi pridobi sposobnost modulacije afekta. Kljub temu da se v otroku počasi razvijejo sposobnosti verbalizacije in artikulacije ter postajajo vedno bolj dozorele, kompleksne, bodo verjetno osnovni, primarni preverbalni psihobiološki konstrukti ostali neartikulirani in bodo torej tudi ostali v preverbalni plasti človeške psihe.⁵³ S tem pa je osnova za kompulsivno ponavljanje že dana. Ravno tako tudi travme v poznejših razvojnih obdobjih lahko predstavljajo nove elemente kompulsivnega ponavljanja in obnavljanja travm, ki jih človeška duševnost ne zmore internalizirati, zadovoljivo predelati in integrirati in tako ostanejo kot usedlina, kot podzavestni material, ki pa v svojo stalno prisotnost izražajo z različnimi simptomi. To se dogaja žrtvam vojnega nasilja, udeležencem najrazličnejših nesreč in naravnih katastrof ter ljudem, ki so bili žrtve posilstev, brutalnosti ipd.

Najnovejše psihološke raziskave kažejo, da imajo ponavljajoči, interaktivni emocionalni vzorci kritično vlogo pri psihičnem razvoju otroka, kakor tudi pri psihični realnosti in interrelacijah odraslega človeka. Iz tega torej lahko bolje razumemo, kako nastajajo in se ponavljajo arhaični afekti v poznejših razvojnih

⁴⁹ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 289.

⁵⁰ O tem obširneje pišejo J. Bowlby, n. d.; G. Ainsworth, *Transference, Real Relationship and Alliance*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 61 (1980), 547-558; M. L. West - A. E. Sheldon-Keller, *Patterns of Relating: An Adult Attachment Perspective*, New York 1994.

⁵¹ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 293-295.

⁵² Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 302.

⁵³ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 304.

dobah, in sicer tedaj, ko močni čustveni pretresi, doživetja in misli, pa tudi simboli prebudijo spomin na pomembna boleča, travmatična doživetja iz preteklosti. V Sternovi terminologiji⁵⁴ bi to imenovali izpostavljeni moment (emergent moment). Tega spodbuja in reaktivira psihoterapija, temelji pa na rekonstrukciji (interakcijskega, intersubjektivnega) doživetja, ki je ohranjeno v spominu. Ta proces se lahko ponovi, kadarkoli se v življenju pojavi dražljaj, emocionalno izkustvo, ki nas spominja na preteklost; oziroma kadarkoli v sedanjosti nastane podobna, boleča, travmatična situacija, ki spominja na preteklost.⁵⁵ Izpostavljeni moment (emergent moment), rekreiran na psihoterapiji, postane lahko psihoterapevtski moment - možnost spremembe, prenehanja in transformacije ponavljajoče se sosedice intrapsihičnih in interrelacijskih modelov.

3. Psihoterapija in transformacija

Psihoanaliza in psihoterapija že od vsega začetka svojega obstoja postavljata hipotezo, da mora pacient verbalizirati, artikulirati boleča, travmatična doživetja, sicer se bodo te travme reaktivirale v vedenjsko v najrazličnejših plasteh doživljanja.⁵⁶ Kot že rečeno, je kompulsivno ponavljanje napak, travm, konfliktov (z moralno teološkega stališča vzeto tudi grehov) aktualizirano na osnovi upanja, da se bo zapletena dinamika drugače razrešila, in sicer z odrešenjsko komponento, ko se bo pacient notranje preobrazil. Kompulsivno ponavljanje starih napak je torej samo metoda, preko katere je mogoče doseči novo rešitev starih težav. Z drugimi besedami: ko pacient sprejme odgovornost, aktivno odgovori vsemu, kar se je zgodilo v njegovem življenju. Ko se odgovorno sooči sam s sabo in postane odgovoren, ustrezno odgovori na ponovno prebujene težave v novem okolju. In ko se te dinamike v polnosti zave ter jo skuša verbalizirati in artikulirati, tedaj je dana tudi možnost transformacije.

Vsekakor se strinjamo s tezo, da dinamika kompulsivnega ponavljanja starih utečenih relacijskih vzorcev služi kot obrambni mehanizem pred bolečo anksioznostjo, kot ohranitev kohezije jaza, zavarovanosti in medosebne povezave, vendar je pojav kompulsivnega ponavljanja v svojem jedru veliko širši in globlji. Sega preko horizonta obrambe pred zastrašujočo odtujenostjo - če ne bom zvest starim modelom medosebnostnih odnosov, potem me bodo potisnili v stran in zavrgli; prav tako ni niti zgolj refleksno, mahansko ponavljanje preverbalnih nerazrešenih in neartikuliranih travm, ampak nosi v sebi odrešenjsko komponento (O srečna krivda ...).

Trdimo, da je psihoterapija s svojo dinamiko specialni moment z globokim doživetjem in doživljanjem, v katerem se pacient zave in sprejme ter doda kognitivno komponento dinamičnemu gibanju iz itrapsihičnega v

⁵⁴ Prim. D. Stern, n. d., 103.

⁵⁵ Prim. A. Wilson - C. Malatesta, n. d., 306; R. B. Shapiro, n. d., 298; D. Stern, n. d., 103.

⁵⁶ Prim. S. A. Mitchell, n. d., 149.

interpersonalni svet in iz preteklosti v sedanjost. Drugače povedano, pacient prepozna dinamično igro med intrapsihično in interpersonalno dimenzijo, podzavestnega in zavestnega; sprevidi, kako so elementi intrapsihične dinamike preneseni v interpersonalni svet in obratno. V psihoterapiji skuša modulirati travmatičen afekt s tem, da mu doda spoznavno komponento, na osnovi katere je mogoče razrešiti stara boleča doživetja. Obenem se pacient sooči z mehanizmom reaktivacije, ki pretekla travmatična doživetja prenese, tako da so ponovno podoživljena v sedanjosti. Ravno psihoterapevtsko srečanje, srečanje med intrapsihičnim z interpersonalnim, med preteklostjo in sedanjostjo, predstavlja možnost razrešitve in transformacije. Lahko tudi rečemo, da kompulsivno ponavljanje doseže nov višek, ki pripelje pacienta do nove krize in s tem ponudi možnost, da pacient retrospektivno skuša dojeti, kaj ga vodi v vedno nove krize. Z drugimi besedami, to je terapevtski moment, psihološki čas in prostor, v katerem je možno razrešiti pretekla doživetja, ki določajo sedanjost.

V psihoterapiji je možno videti, seveda potem, ko pacient uvidi in sprejme odgovornost, spremembo mišljenja in odnosa do okolja in soljudi. Možno je prepoznati moč in energijo, ki prihaja iz globin pacientove notranjosti, in sicer po dolgem trpljenju, ki ga povzročajo nerešeni konflikti, nerazrešene travme in neutešljivo hrepenenje po svobodi, razrešitvi in odrešenju, zaradi česar je prišel na terapijo: »Vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono, tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi (Rim 8, 22-23).« S tega vidika se preobrazba kaže kot gibanje od znotraj navzven. To je proces, ko se človek odpre milosti, se poglubi, sprejme odgovornost za svojo zgodovino in jo na ta način integrira v svoji notranjosti. Gre za iskanje notranje moči, iskanje Duha, kar pa je na poseben način končni cilj psihoterapije.

S svetopisemske perspektive pomeni psihoterapevtska preobrazba čas milosti, čas (prim. 2 Kor 6,2), ko se odigrava najpomembnejša drama človeške duševnosti, ko se znebi zavor, ki so doslej zavirali zdrav razvoj in dozorevanje v samostojno, odgovorno osebnost. Ob določenem, pravem času, je Bog izpolnil obljube (prim. 2 Kor 6,2). Ob času, ki ga je Bog določil, je Kristus trpel, umrl in vstal in nam s tem podaril odrešenje. Sprejel je našo ranljivo naravo in z njegovim trpljenjem in vstajenjem smo odrešeni. Kristus je v odrešenjskem procesu prevzel našo človeško naravo, združil njeno intrapsihično dimenzijo - ranjeno človeško naravo, z interpersonalno - razvrvano, konfliktno in zaradi greha destruktivno medosebno odnosnost do sočloveka in Boga - ter s svojim odrešenjskim dejanjem človeštvo preko trpljenja, križa in vstajenja preoblikoval v kraljestvo odrešenih in svobodnih Božjih otrok. Z drugimi besedami, v Kristusovem odrešenjskem procesu sta sovpadli, oziroma se srečali obe dimenziji človeške psihe, intrapsihična in interpersonalna. Kristus ju je sprejel, se z njima identificiral, postali sta del njegove psihe - v vsem nam je bil enak, razen v grehu (prim. Heb 4,15) - in ju s svojim odrešenjskim procesom preustvaril.

Psihoterapija je v tem smislu tudi odrešenjski proces, poseben čas milosti, ko se je pacient pripravljen soočiti s intrapsihično in interpersonalno dimenzijo

osebnosti, ki soustvarjata konfliktno situacijo in definirata ter odločilno vplivata na njegovo počutje in delovanje. Ko sprejme odgovornost, da odgovor njuni dinamiki in kompleksnosti in sprejme odgovornost za reaktiviranje starih modelov vedenja in delovanja, tedaj nastopi tako imenovani terapevtski moment, v katerem je možna preobrazba.

Ta preobrazba v psihoterapiji je torej poseben čas milosti, posebno zaznamovan čas, je novo krizno obdobje, ko so najbolj odločilne prvine človeške psihe ponovno reaktivirane, in sicer kot posledica nerazrešenih konfliktov, neodrešenih stanj človeškega bivanja, ki ga privedejo v psihoterapevtovo pisarno. Psihoterapija je v tem smislu nova možnost, da pacient postane funkcionalna osebnost, ki doseže psihično in duhovno zdravje s tem, da se zave svojega latentnega psihičnega stanja, se nauči novih obrazcev in pregleda ter spremeni dosedanje oblike obnašanja.

Za zaključek bomo rekli, da psihoterapija s svojo globinsko dinamiko ponuja možnost preobrazbe, in sicer zaradi specifične narave terapevtskega doživetja. V psihoterapiji se značilna dinamika med intrapsihično in interpersonalno realnostjo, med preteklostjo in sedanjostjo, ponovno reaktivira in doseže svoj višek, v katerem se travma in bolečina še poglobita. Psihoterapija je zato poseben psihološki prostor in čas, v katerem je možna preobrazba. To je obenem tudi poseben čas, ko pacient postane izredno ranljiv, čas nove krize in obenem čas novega uresničenja osnovnih elementov pacientovih duševnih in duhovnih dimenzij, ki so bila zaradi podzavestnih travmatskih in konfliktnih stanj zablokirane in je bila s tem ovirana psihološka in duhovna rast.

Povzetek: Christian Gostečnik, Kompulsivno ponavljanje kot možnost za psihološko in duhovno preobrazbo.

V zadnjem času se je zanimanje za koncept kompulsivnega ponavljanja spet obnovilo, in sicer zaradi novih tokov v psihoterapiji, ki trdijo, da je smisel in cilj kompulsivnega ponavljanja v upanju, da se bo tokrat njihova življenjska zgodba odigrala z drugačnim koncem. Psihoterapija je v tem smislu možnost za psihično in duhovno preobrazbo, saj se ravno v terapevtskem okolju ustvari psihološki in duhovni prostor, v katerem je možnost razrešiti arhaične konflikte in travme.

Summary: Christian Gostečnik, Repetition compulsion as a possibility for psychological and spiritual transformation

In recent decades the interest for the concept of repetition compulsion has renewed because of the new perspective in psychotherapy which claims that the patients repeat old familiar traumas with the hope that this time the old play is going to have a different ending. This psychotherapy creates the psychological and spiritual space where the old, archaic traumas and conflicts can be resolved.

Janez Juhant

Giovanni Fidanza - Bonaventura in njegov Komentar

Pomen

Rojen pri Viterbu v severni Italiji, je za časa svojega študija v Parizu vstopil v frančiškanski red. Takrat je bil običaj, da so kar cele skupine profesorjev in študentov vstopale v novonastale redove, frančiškane in dominikance, kar je povzročalo zaplete tako v družbi kot na fakultetah. Ravno v času učne dejavnosti Bonaventure v Parizu, ko je bil tam tudi njegov sodobnik iz dominikanske šole Tomaž Akvinski (1225-1274), so nastali okoli leta 1255 v Parizu hudi zapleti tudi zaradi nasprotovanja nastopu novih redovnikov na teh šolah.

Najpomembnejši predstavnik frančiškanske šole v visoki sholastiki in odličen učitelj svojega reda je dobil tudi častitljivo ime *doctor seraphicus*. Po doktoratu iz teologije je kmalu postal general reda in večinoma deloval v Parizu, tam poučeval teologijo, delal za cerkveno edinost in umrl na koncilu v Lyonu, ki je ponovno razglasil združitev Cerkev, ki je bila pa le kratkotrajna.

Med deli sv. Bonaventure so pomembni filozofski in teološki spisi kot *Sentenčni komentar*, iz katerega imamo pred seboj prevedeno vprašanje o spoznatnosti Boga, *Quaestiones disputatae* (Obravnavana vprašanja) o različnih temah iz teologije; več teoloških spisov, najbolj brano delo pa je njegov *Itinerarium mentis in Deum* (Popotovanje duha k Bogu). Pomembni so tudi spisi proti averoistom. To so bili arabski filozofi oziroma pristaši arabskega filozofa Averroesa (1126-1198) iz španske Córdove, ki so s svojimi komentarji, predvsem Aristotelove metafizike, spodbudili katoličane k študiju Aristotela in njegovi »katoliški obdelavi«. Temu namenu je posvetil Bonaventurov sodobnik dominikanske šole Tomaž Akvinski svojo *Summa (de veritate catholicae fidei contra errores infidelium) contra Gentiles* (Suma zoper pogane) okoli leta 1260.

Poleg omenjenih ima Bonaventura več zanimivih spisov, ki so nastali kot plod njegovega teološkega oziroma pridigarskega delovanja. V njih se razodeva njegov pronicljivi globokoumni in z mistiko navdahnjeni duh. Bolj kot Tomaž Akvinski pa Bonaventura upošteva avguštinsko izročilo in tako predstavlja most med strogim aristotelskim intelektualizmom, ki ga je sicer poznal, ne pa

popolnoma osvojil, in avguštinsko duhovno ponotranjenostjo in predvsem enotnostjo. Ta je znana sicer tudi Tomažu Akvinskemu, vendar jo ta obvladuje z večjo strogostjo in analitičnostjo hladnokrvnega intelekta, ki tudi globine vere skuša čimbolj natančno urediti.

Kot globok sholastični um, urejen, dosleden, predvsem pa svest človeške nemoči, se Bonaventura zaveda človeške omejenosti, ki preprečuje, da bi mogel človek doseči Boga, čeprav ima razum odprto pot do njega. Vendar pa na drugi strani poudarja, da človek po drugi poti bolje pride do Boga, bolj intuitivno kot razumsko, bolj s srcem kot s pametjo. V tem smislu je Bonaventura bliže Tomaževemu redovnemu tovarišu mojstru Eckhartu (1260-1327). Ta je bil nasprotnik dominikanskemu intelektualizmu, ki se je posebno po Tomaževi smrti vedno bolj uveljavljal v Cerkvi kot racionalistični sistem, razvijal pot »samotnega duha«, človeške duše, ki je po mistični poti odprta za Boga. To je stanje krotkosti in svobode človeka, ki je našel mir v Božjemu mističnem objemu. Razsežnost tega stanja zazveni v Avguštinovih besedah, da je nemirno človeško srce, dokler ne počije v Bogu.

Tako Bonaventura išče ravnovesje med razumom in vero, med spoznavanjem in predanostjo, med intuicijo v najširšem smislu (ta vključuje tudi versko čut) na eni strani in med znanstvenim, diskurzivnim mišljenjem na drugi.

Uvod

Že zgodnja sholastika (med 9. in 12. stoletjem) je izdelala temeljne smernice sholastične metode in tako filozofskega in teološkega snovanja v celotnem srednjem veku. S svojim delovanjem je vplivala tudi na druga področja znanstvenega delovanja in zaznamovala tudi kasnejša obdobja. Tako si težko zamišljamo razvoj novoveške filozofije in znanosti brez prispevka, ki so ga dali srednjeveški sholastiki.

Pomembna skupina zgodnjesholastičnih mislecev so bili tako imenovani sumisti oziroma sentenciarji. To so bili filozofi oziroma teologi, ki so že v zgodnji sholastiki izdelali prve celovite sisteme teološke znanosti in uresničili ideal znanosti, ki utemeljuje vero. Takšno delo je napisal tudi Peter Lombardski (1095-1160), po katerem se imenujejo *Sentence Petra Lombardskega*. V štirih delih razvija svoj teološki nauk: O Bogu, O njegovih stvareh, O odrešenju in O zakramentih. Njegovo delo je v visoki sholastiki postalo osnova za živahne filozofske in teološke komentarje, ki so dobili ime *Sentenčni komentarji* oziroma *Komentarji k Sentencam (Mislim) Petra Lombardskega*.

Komentar najprej predstavi vprašanja kot jih je obravnaval Lombardski in nato preide k njihovi lastni, samostojni obravnavi. To delo je bilo predvideno za bakalaureate, ki so po uspešno opravljenem delu komentiranja dobili magistrski naslov. Prva knjiga nauka o Bogu v tretjem razdelku govori o spoznatnosti Boga. Gre za eno osrednjih filozofskih vprašanj srednjega veka. Tukaj tudi Bonaventura ostaja zgolj v filozofskih premisah. Vendar naslednja vprašanja kot jih razčleni Bonaventura v tretjem razdelku že posegajo v nadaljnje

probleme spoznavanja Boga in s tem njegovega odnosa do stvarstva. Tu je treba vedeti, da je v ozadju kot pri ostalih avtorjih kontekst vere in s tem krščanski konsenz, ki ga izraža že apostol Pavel (prim. Rim 1, 20), čeprav je formalna argumentacija tu zgolj filozofska: Človeški razum ne more mimo Božjega stvarstva, ne da bi prišel tudi do svojega Stvarnika. V tem smislu tudi Tomaž Akvinski svoje petere poti zaključuje: *quod omnes dicunt Deum* - čemur vsi pravijo Bog. Vsako sklepanje npr. iz povzročenosti v svetu vodi k zadnjemu vzroku, čemur vsi pravijo Bog. Ni torej razumsko razviden sklep, da je zadnji vzrok tudi Bog, ampak je ta sklep mogoč šele v luči vere. Vendar to je že naslednje vprašanje.

Pričujoči prevod obravnava torej prvo vprašanje prve knjige o spoznatnosti Boga. Ključni problem je, ali lahko ustvarjeni um spozna nekaj neustvarjenega, to je Boga. Metoda je sholastična. Najprej je treba pokazati na razloge, ki ne dopuščajo takega spoznanja. Toda proti temu so nasprotni razlogi, ki takšen sklep in torej možnost spoznanja dopuščajo. Višek in utemeljitev tega spoznanja je v sorodnosti človeškega in Božjega duha - v človekovi bogopodobnosti, ki dopušča odgovor, da Božja luč omogoča, da jo ugleda tudi luč človeškega uma. V sklepanju je torej razvidno avguštinsko izročilo, ki ga Bonaventura navaja - *illuminatio* - luč Božjega uma sije v človeški duši in jo razsvetljuje, da more priti do Boga, čeprav ne popolnoma, ker smo le popotniki, omejena bitja, ne še bitja v polni luči Božje slave.

Komentar k Sentencam (Magistra Petra Lombardskega 1095-1160): prva knjiga, prvi razdelek, prvi del, prvi člen, prvo vprašanje

Edini člen: Spoznatnost Boga

Prvo vprašanje: Ali lahko stvari spoznajo Boga?

Kar zadeva to prvo vprašanje, navajajo sledeče dokazne razloge za to, da Bog od stvari ni spoznat:

1. Sklicujejo se na »avtoriteto«¹ Dionizija (*De divinis nominibus*, prvo poglavje): »O Bogu ni moč nič izreči niti ga ni mogoče spoznati.«

2. Tudi prek lastnega uma se da to dokazati: Spoznanje se zgodi stalno in nujno prek štirih (značilnih) pogojev, namreč odnosnosti (*proportionem*), združitve (*unionem*) oziroma sprejetja (*receptionem*) predmeta, sodbe (*iudicium* - o predmetu) in prek sprejetja forme (*informationem*), to je prek

¹ »Avtoriteta« avtor, vir oziroma razlog iz izročila, ki sam na sebi terja zase avtoriteto, verodostojnost. Po stopnji so posamezni viri različne »avtoritete«: najprej Sveto pismo, potem cerkveni očetje, potem teologi, končno filozofi; prim. *Collationes in Hexaemeron seu Illuminationes Ecclesiae* XIX, 7-12 (V 421a-422a). »Avtoriteta« in »razum« (*auctoritas et ratio*), izročilo in lastno mišljenje, sta obe načeli, na katerih temelji »sholastična metoda«. Prim. *Sermo theologicus* IV, številka 2, opomba 5, stran 213.

samega predmeta. Um (intellectus) spozna le tisto, kar je lahko z njim v nekem odnosu, s čimer se lahko nekako združi, o čemer sodi in od česar se vrh spoznavne moči (*acies intelligentiae*) lahko oblikuje. Glede prve postavke dokazujemo kot sledi: Nujno je, da je spoznavajoči do spoznavnega v nekem razmerju;² ni pa nobene razmernosti med Bogom in med človekovim umom, ker je Bog neskončen, spoznavajoči duh pa končen. Torej... (Boga ni mogoče spoznati). Dalje: četudi bi bila tu neka odnosnost, se ne bi zdela zadostna; kajti neustvarjena resnica se daleč bolj razlikuje od človekove umske sposobnosti kot vsaka ustvarjena stvar, ki je duhovno spoznatna, od čutne sposobnosti. Čutnozaznavna sposobnost, ki dojame le čutno dojemljive predmete, se nikoli ne dvigne do spoznanja nečesa, kar je le duhovno spoznatno, četudi je prav tako ustvarjeno. Torej se tudi duhovno spoznanje ne more nikoli dvigniti do spoznanja kakega neustvarjenega spoznavnega predmeta.

3. Glede druge postavke pa tole: Nujno mora priti do združitve med spoznatnim in spoznavajočim tako, da sta eno v drugem,³ pri čemer ni spoznavajoči v spoznavnem, pač pa obratno. Nemogoče je torej, da bi bilo neskončno dojetje od končnega bitja, torej je tudi nemogoče, da bi bilo v njem; zato pa Bog ne more biti v umu (končnega bitja), ker je pač neskončen.

4. Glede tretje pa: K spoznanju nujno spada sodba (poved) spoznavajočega o spoznanem. Vsakdo, ki v sodbi (povedi) spoznava, ima moč nad spoznanim. Nekaj končnega pa ne more imeti nobene moči nad neskončnim, torej o tem ne more imeti sodbe (povedi). Za spoznanje pa je potrebna sodba (poved). Torej končni um ne spozna neskončnega Boga, nad katerim nima (nobene) moči.

5. Četrto postavko razčlenimo takole: Nujno je, da se spoznavajoči um pri spoznanju tvori prek spoznanega. Vse pa, kar tvori drugo, tvori to ali prek bistva (*essentia*) ali po podobnosti (*similitudinem*), Bog pa niti ne tvori spoznanja prek svoje bistvenosti, ker se z ničemer tako ne združi, da bi bil njegova forma in niti ne prek abstrahirajoče podobnosti, kajti takšna je v višji meri duhovna kot nosilec, iz katerega se abstrahira. Nekaj pa, kar je bolj duhovno kot Bog, ne obstoja, niti ne more obstojati. Torej... (Boga ni mogoče spoznati).

Nasprotni argumenti

1. Umna duša je (ustvarjena) po Božji podobi.⁴ Avguštín pravi v delu *De Trinitate* - citat najdete tudi v besedilu predloženega razdelka: »Po tem je

² Aristotel, VI *Ethica corpus* (zbirka) 1.

³ Argument se nanaša na Aristotela, *Metafizika* IX, besedilo 16 (VIII, 8): Spoznanje kot imanentna dejavnost (*actio*), in *De anima* III, besedilo 37-39 (poglavje 4, 8).

⁴ Formulacija besedila iz 1 Mz : »Po podobi in sličnosti« ni le temelj za sodbo (poved) o bogopodobnosti (*anima est imago Dei* - duša je podoba Boga, pri čemer se »duhovna duša« ne uporablja le kot *pars pro toto* (del za celoto) za homine (človeka), ampak vključuje v odnosu do Božjega Sina kot »neustvarjene podobe« (*imago increata*)

(človeški) duh bogopodoben, da lahko Boga dojamemo (capax est) in ga postane deležen.« Dojetje (capere) ne zadeva substance oziroma bistva, kajti na takšen način je Bog (navzoč) v vseh ustvarjenih stvareh, pač pa se zgodi prek spoznanja in ljubezni. Torej se lahko Bog spozna prek ustvarjene stvari.

2. Dalje prek razuma lahko takole utemeljemo: Vsako duhovno spoznanje se zgodi prek luči razuma in sicer neustvarjene luči razuma, kot pravi Avguštin v *Samogovorih* (*Soliloquia* I, 8). Luč je namreč najbolj spoznatna, Bog pa je največja luč. Torej je za dušo tudi najbolj spoznat. Torej... (Bog je spoznat).

3. Če so torej nekatere stvari prek svoje navzočnosti, druge prek kake podobe spoznatne, bo to, kar je spoznatno prek navzočnosti, spoznatno kot bolj resnično, kot pravi Avguštin.⁵ Bog pa je po svoji navzočnosti bolj navzoč v duši, torej bolj resnično spoznat kot druge stvari, ki jih spoznamo prek podobnosti (slike).

4. Podobno kakor je najvišja dobrota⁶ do ljubezni, tako je tudi najvišja resnica do spoznanja; najvišja dobronost je to, kar lahko zmožnost teženja najbolj ljubi, torej je tudi najvišja resnica to, kar um lahko spozna v najvišji meri.

5. Vsaka stvar ima največjo učinkovitost glede na to, na kar je po naravi naperjena.⁷ Naše spoznanje pa je po naravi naperjeno na spoznanje najvišje luči, torej mu je ta spoznatna v najvišji meri.

Odgovor: Odgovor se glasi, da je Bog v sebi, kot najvišja luč, v najvišji meri spoznat. Kot luč, ki izpolnjuje naš razum v najvišji meri, bi bil, kolikor to zadeva njega, tudi za nas v najvišji meri spoznat, če ne bi bilo tu pomanjkanja na strani spoznavajočega, ki se kajpada ne more pohvaliti s popolnostjo razen (še) v bogopodobnosti v slavi. Treba je upoštevati veljavnost razlogov, ki kažejo, da je Bog spoznat prek stvari in celo da je najbolj jasno spoznat,

nepopolno slikopodobnost človeka pa tudi dinamično razsežnost: ustvarjena slika je sposobna nadaljnje izpolnitve v popodobljenju z Božjim Sinom. Bonaventura poudarja poleg tega kristološko razsežnost bogopodobnosti: človek ni le ustvarjen kot podoba Svete Trojice, ampak na poseben način po podobi druge (Božje) osebe.

⁵ Po opombi izdaje Quaracchi bi se to nanašalo lahko na *De Trinitate* X, 8-11, kjer (avtor) navaja, da ima duša bolj gotovo spoznanje o samem sebi kakor o stvareh zunanjega sveta, ker si je sama sebi navzoča. Prim. tudi VIII, 8,12: »Bog je lahko bolj poznan (notior) kot človek, ker je bolj navzoč (praesentior), ker je bolj notranji (interior), bolj poznan, ker je bolj gotov (certior).« Prim. Bonaventura I S (Sentenčni komentar) d(istinctio)17 p(ars)1 dub(ium)2 (I 304b).

⁶ »Bonitas« (dobrost). Tu bi lahko tudi rekli: najvišje dobro (summum bonum), prav tako kot bi »najvišja resnica« lahko prevajali z »najvišje resnično«. Čeprav se slovenski prevod sliši nekoliko okorno, ohranimo dobronost. Zamenljivost »resnice« (veritas) in »resničnega« (verum) nakazuje, da je Bog hkrati »konkretno nekaj resničnega« kot tudi merilo samo, »resnica«. Enako velja zanj pod vidikom najvišjega dobrega: on je tisto, kar je najbolj vredno teženja in hkrati merilo dobrega. Treba je dvojni vidik slišati pri vsaki formulaciji zraven, naj si bo »abstraktna« ali »konkretna«.

⁷ Prim. Boetij, *De consolazione philosophiae*, III, prosa 11.

kolikor zadeva njega samega, če ne bi bilo na strani uma neke vrste ovire ali pomanjkanja kot se bo še kasneje pokazalo.

Ad 1. Na nasprotno argumente je treba odgovoriti, da je eno spoznanje prek (popolnega) doumljenja (comprehensionem) drugo pa prek umevanja (apprehensio).⁸ »Umljivo« spoznanje je v razvidnosti resnice spoznane stvari, »doumljivo« spoznanje pa je v vključitvi celotnega predmeta v spoznanje. Za prvo spoznanje se zahteva le proporcionalno-razmerna podobnost. Tako podobnost ima duša z Bogom, kajti »duša je v določenem smislu vse«⁹ - namreč prek izenačenja (assimilatio) z vsem, - ker je po naravi primerna, da vse spozna. Najbolj pa je po podobnosti sposobna, da spozna Boga, ona je namreč slika in podobnost (similitudo) Boga. Za »doumljivo« spoznanje pa je potreben odnos enakosti in enakega položaja. Kaj takega ni v odnosu duše do Boga, ker je duša končna, Bog pa neskončen; in torej zato te razmerne odnosnosti ni. Ravno to pa ima v mislih Dionizij in nanjo se nanaša ugovor, ne pa na drugo razmerno odnosnost.

Ad 2. Na ugovor glede distance med duhovno spoznavnim in tem, kar spoznamo prek čutov, je treba reči, da je distanca po redu stvari in distanca po redu spoznavnega. Po prvem je večja razlika (med Bogom in ustvarjenim razumom kot med ustvarjenim razumom in ustvarjeno čutno zmožnostjo), po drugem pa ne: kajti oba, Bog in duša, sta (duhovno) spoznatna.¹⁰ Drugače pa je

⁸ »Comprehensio - apprehensio« (doumljenje - umevanje), pomembna postavitev dveh polov. »Umevanje« naj bi izražalo aproksimativni značaj »adprehendere«, medtem ko pomeni »doumljenje« v strogem smislu popoln uvid spoznanega (totaliter cognoscere), za kar bi bila potrebna bitnostna enakost položaja spoznavajočega in spoznanega: »Proportio aequalitatis seu equiparantiae« II S (Sentenčni komentar) d(istinctio)16 a(riculus)1 q(uestio)1 (II 394b); III S d14 a1 q3 ad3. 4 (III 305a). Na ta način lahko spozna le Bog samega sebe. Da bi Boga »doumeli«, mora stvar (človek) tvoriti notranjo besedo (verbum interius), ki bi Boga popolnoma izrazila; to bi bila lahko samo Božja beseda, po bistvu enak Sin: Sc. Chr. (Quaestiones disputatae de Scientia Christi) Q6 (V 35a). Prim. Ad 17.18 (37ab) in q7 (43b): mistično, »ekscedirajoče« (presežno) spoznanje ni tako dojetje.

»Comprehensio« uporablja Bonaventura še v dveh drugih pomenih, prim. III. S d14 a1 q2 ad7 (III 302b), I S d23 a1 ad5 (I 770b), IV S d49 p1 q5 (IV 1009ab):

1. Kot »cognitio gloriae«: Gledanje Boga iz obličja v obličje v slavi (visio beatifica). Kolikor blaženi gledajo Božje bistvo in se mu v polni predanosti izročajo, ga »obsežejo« in so od njega »obseženi«; so »comprehensores« (tisti, ki so dojeli), ker je njihovo teženje popolnoma potešeno - za razliko od tega življenja, v katerem smo na poti (viatores).

2. »Comprehensio« kot »ljubeča naklonjenost« (caritate adhaerere), ki je mogoča že tudi na poti (»in via«=v življenju). Prim. L. Obertello, »Aprehensio« e »comprehensio« in *San Bonaventura*, v: *Doctor Seraphicus* 34 (1987), 5-18.

⁹ *De anima* III, text. 37 (c.8).

¹⁰ »Cognoscibilis« (spoznaven), tukaj toliko kot »spoznavanja sposoben«, »v redu duhovnega«; prim. II S (Sentenčni komentar) d(istinctio)24 p(ars)1 a(riculus)2 opp(ositum)5 (II 558b): »delectabile« - »to, kar more čutiti očaranje«; Sm (Sermo

glede odnosa spoznavne in čutne sposobnosti; kajti čutna zmožnost je omejena sposobnost, duhovnospoznavna pa ne.

Ad 3. Glede tega, da končno ne more doumeti neskončnega. Nekateri pravijo, da »dojeti neskončno« lahko razumemo v dvojnem smislu: namreč po svojem bistvu - in tako naj bi dojeli - ter glede na svojo moč (virtus) - na ta način pa naj ne bi dojeli; kakor se točka po svoji biti kot celotna dotika črte, se pa ne vključuje po svoji moči popolnoma (vanjo). Ta rešitev pa se zdi zgolj navidezna, kajti pri Bogu sta tako bistvo kot moč isto, in oboje je neskončno.

Zato je treba odgovoriti, da je »neskončno« v dvojnem smislu. Prvo je v nasprotju z enostavnim, kakor po množici neskončno in takega ni mogoče prek končnega doumeti. Drugo posreduje neskončnost prek enostavnosti, kot je to pri Bogu. Tako neskončno je, ker je enostavno, povsod celovito, in ker je neskončno, ni v nobenem tako, da ne bi bilo mogoče biti tudi zunaj njega. Četudi ga spoznamo kot »celotnega«, iz tega na noben način ne sledi, da smo ga »doumeli«, kajti um njegove »celovitosti« ne vključuje popolnoma, kakor sploh nikoli ne more ustvarjeno zaobjeti Neskončnosti.¹¹

Ad 4. Na ugovor, da ima tisti, ki tvori sodbo, določeno moč nad tem, kar spoznava (presoja), je treba reči, da moremo na dva načina izjaviti o nečem. Prvič tako, da odločamo, ali nekaj je ali ni; in na ta način je vsakemu spoznavajočemu umu dostopna sodba o vsakem predmetu. Drugič, da potrdimo ali zavrnemo, da naj bi nekaj bilo tako ali ne; in na ta način ne sodimo o sami resnici, pač pa prek nje kot merilo presojamo druge stvari, kot pravi Avguštin (*De vera religione* 31, 58): »Sodnik ne presoja o zakonu, ampak prek zakona presoja druge stvari.« In v istem smislu je tudi res, kar prav tako pravi Avguštin, da »nihče ne sodi o sami resnici pa vendar nihče ne brez nje«. In glede tega drugega načina je treba dati prav ugovoru, češ da ima ta, ki presoja, moč nad tem, kar presoja. Glede prvega načina pa ne drži, da bi imel kako moč nad predmetom, vendar zmore biti naravnan nanj kot predmet, pri čemer mu pride še ta sam na pomoč.

Ad 5. Na zadnji ugovor glede oformljenja (spoznanja) je treba odgovoriti, da je Bog prek resnice navzoč v duši in v vsakem spoznavajočem duhu; zato pa ni nujno, da od njega abstrahiramo spoznavno podobo, prek katere (ga) spoznavamo. Vendar pa se medtem ko spoznavamo (Boga) prek umske sposobnosti, umsko spoznanje oblikuje prek določenega »védjenja« (notitia), ki

theologicus) 39 n(umerus)1 (Bougerol 397) »sensibiles homines« - »čutnemu propadli ljudje«.

¹¹ »Totum non totaliter«, celoten, ne celovit; prim. Sc. Chr. (Quaestiones disputatae de scientia Christi) Q(aestio)6 ad 10 (V 36a): »Njega se dotakniti kot celotnega« se nanaša na ustvarjenost predmeta (dispositio obiecti secundum se, kajti pri Bogu je nemogoče doumeti posamezne dele drugega za drugim (secundum partem et partem). »Njega popolnoma dojeti« pomeni kvaliteto spoznavnega deja (adverbium, dispositio verbi), namreč: »izpopolnjeno spoznanje«, katerega ne more dojeti končni subjekt. Prim. *Mysterium Trinitatis* q4 a1 ad 14 (83b).

zastopa neke vrste spoznavno podobo, te pa ne abstrahiramo, pač pa je vtisnjena, je ontološko nižja od Boga, ker je v (od Boga) nižjem bitju, pač pa je višja od duše, kajti napravi jo boljše (jo dvigne). O tem pravi Avguštin v deveti knjigi *De Trinitate* (11, 16): »Če spoznamo telesa prek telesnih, čutnih sposobnosti, nastane v naši duši nek odraz (similitudo) od njih. Prav tako nastane podobnostna slika (odraz), če spoznamo Boga; to védenje pa je nižje (od njega Samega), ker se nahaja v bitju nižje narave.«

Povzetek: Janez Juhant, Giovanni Fidanza - Bonaventura in njegov Komentar

Prevod in komentar predstavljata osrednje vprašanje krščanske teologije in eno ključnih vprašanj filozofije: spoznanje Boga. Srednjeveški filozofi in teologi so ga razreševali na temelju krščanskega izročila, ki ga je v 13. stoletju za časa sv. Bonaventura spodbudil Aristotel. Krščanski teologi so se spraševali, kako je končnemu umu mogoče spoznati neskončnega Boga, ki presega vse zemeljske predstave. Spoznanje je mogoče, ker je um po svojem bistvu soroden z božanskim Umom in je Bog v človeka položil temelje, da ga ta more spoznati.

Summary: Janez Juhant, Giovanni Fidanza - Bonaventure and his Commentary

The translation and the commentary represent a central question of Christian theology and one of the key questions of philosophy: knowledge of God. Medieval philosophers and theologians dealt with this question on the basis of Christian tradition as initiated by Aristotle's concepts in the 13th century in the time of Saint Bonaventure. Christian theologians have kept asking themselves how finite reason can get to know infinite God transcending all earthly ideas. However, this cognition is possible because human reason is essentially related to divine Reason and God has given Man predispositions enabling him to get to know Him.

Snežna Večko

Svetopisemski študij v Sloveniji

V pričujočem pregledu svetopisemskega študija v Sloveniji¹ se omejujem na 20. stoletje. Do takrat so izšli trije prevodi celotnega Svetega pisma (prvi 1584) in več prevodov posameznih knjig. Izmenjava znanstvenih raziskav in odkritij (v domačem jeziku) pa se je začela po 1898, ko je Visoka bogoslovna šola v Mariboru začela izdajati svoje glasilo *Voditelj v bogoslovnih vedah* (izhajal do 1916). V njem so se med ostalimi teološkimi disciplinami takorekoč stalno pojavljale tudi svetopisemske razprave. Le-te so obveščale bralce o ugotovitvah, ki so jih prinesla novo odkrita svetopisemska, apokrifna in pseudoepigrafska besedila. Avtorji so na temelju najdb dokazovali zgodovinsko verodostojnost evangelijev ali pa zavračali zmotna mnenja glede izvora raznih rokopisov.² Z njimi so tudi obogatili razlago bibličnih realij.³ Eksegezo izbranih besedil so ponavadi podkrepili z navedki iz cerkvenih očetov.⁴ Kontroverze iz tega časa odsevajo dilemo glede razlage odlomkov, na katerih temelji določen nauk.⁵

¹ Poročilo je bilo podano na 13. mednarodnem srečanju *Society of Biblical Literature* v Budimpešti 24. julija 1995 pri panelski diskusiji *Biblical Studies in Central Europe*.

² Prim. Fr. Sedej, *O nekaterih znova najdenih spomenikih, tiščočih se svetega pisma*, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* (odslej VBV) 1 (1898), 8-12; 73-83; 153-164; 233-245; J. Lesar, *Štivanski evangelij*, v: VBV 2 (1899), 20-23.

³ Prim. J. Lesar, *Sv. dežela ob Kristusovem času*, v: VBV 2 (1899), 193-212; *Politično stanje judovskega ljudstva ob Kristusovem času*, v: VBV 2 (1899), 289-303; VBV 3 (1900), 1-22; 109-125; 232-246.

⁴ Prim. I. Markošek, *Razlaga sv. psalmov v jutranjicah, unius Martyris*, v: VBV 7 (1904), 22-45; 146-179; 257-290; 418-447; *Razlaga sv. psalmov v kompletoriju*, v: VBV 8 (1905), 249-271; *Mesijanski psalmi*, v: VBV 9 (1906), 1-26; 138-162; 349-371. Avtor razlaga hebrejsko besedilo in upošteva LXX, Vg in patristično eksegezo, medtem ko J. Zidanšek izhaja iz Vg in omenja grški izvirnik samo, kadar se razlikuje od Vg; prim. *Drugi list sv. apostola Pavla do Korinčanov*, v: VBV 3 (1900), 22-33; 97-109; 197-216; M. Slavič, *Non auferetur sceptrum de Iuda ... (Gen 49,10)*, v: *Bogoslovni vestnik* (odslej BV) 3 (1923), 201-209.

⁵ Kot npr. kontroverza za in proti konkordizmu v razlagi heksaemeron; prim. J. Hohnjec, *Svetopisemsko poročilo o vstvarjenju*, v: VBV 2 (1899), 1-19; 97-119, kjer

Tradicionalno razlago določenega besedila utemeljujejo s pomočjo jezikovne analize, z upoštevanjem sobesedila, jo podkrepjujejo z najstarejšimi prevodi in patrističnimi komentarji.⁶ Močno so zavzeti za pravoverno katoliško razlago in jo branijo po hermenevtičnih načelih. V razlaganju besedila izhajajo od posameznih delov k celoti in od celote nazaj k delom. Tako jim uspe, da se razodene globoka medsebojna povezanost med posameznimi besedami in pomenom stavka, širšega sobesedila in končno celotnega Svetega pisma.⁷

Kontroverza v zgodovinski kritiki, ki se je tikala nastanka Pentatevha, je odmevala tudi v razpravah slovenskih biblicistov v začetku 20. stoletja. Dokumentarno Wellhausenovo hipotezo so zavračali z razlogi, ki so izhajali iz arheoloških odkritij, ter z notranjimo razvidnostjo na temelju primerjave bibličnih besedil.⁸ Vendar so bile svetopisemske razprave (odslej v glasilu Teološke fakultete v Ljubljani *Bogoslovnem vestniku* - BV, ki je začel izhajati leta 1921) razmeroma redke. Posvečene so bile izbranim temam iz tekstne kritike⁹ ali pa so seznanjale o izsledkih literarne kritike.¹⁰ Srečamo tudi razprave, ki kritično predstavijo klasično krščansko razlago bibličnih besedil o določeni temi in ponudijo bolj argumentirano razlago.¹¹

Po 20 letih prekinitve izhajanja BV (1945-64) se je zopet nadaljeval teološki pogovor v njem. Biblični članki - sprva še razmeroma redki - so se usmerjali na razna eksistencialna vprašanja. V njih je bilo čutiti prepričanje, da se svetopisemska miselnost (kakor nasploh filozofija določene kulture) kaže že v osnovni strukturi jezika.¹²

Ko je bilo možno pridobiti strokovno znanje v svetopisemskih vedah na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu, so v BV začeli izhajati članki, ki obravnavajo pomembne teme, ki so bile še zlasti aktualne v živahnem

zagovarja idealni konkordizem, medtem ko T. Lempl brani alegorično razlago; prim. *Beseda k razpravi: Svetopisemsko poročilo o vstvarjenju*, v: VBV 2 (1899), 312-317; J. Hohnjec - T. Lempl, *Beseda k besedi*, v: VBV 3 (1900), 341-351.

⁶ Tako npr. M. Napatnik utemeljuje neposredno mesijansko razlago Iz 7,14-16; prim. *Razlaga Izaijevega prerokovanja o Devici Materi in njenem sinu Emanuelu*, v: VBV 17 (1914), 185-240; 297-343.

⁷ Prim. R. N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, John Knox Press, 2. izd., Atlanta 1981, 85.

⁸ M. Slavič zagovarja Mojzesovo avtorstvo Pentatevha in upa v prevlado Gunkelove teorije, ne da bi predstavil izsledke njegove kritike literarnih oblik; prim. *Postanek Pentatevha*, v: BV 1 (1920-21), 201-233.

⁹ Prim. A. Snoj, *Grška predloga staroslovenskih evangelijev*, v: BV 14 (1934), 190-196.

¹⁰ Prim. L. Čepon, *Literarne vrste in eksegeza*, v: BV 24 (1944), 35-56.

¹¹ Prim. J. Ujčič, *Biblijski teksti o odpustnem grehu*, v: BV 1 (1920-21), 1-20.

¹² Prim. J. Aleksič, *Božja beseda in faktor časa*, v: BV 26 (1966), 79-88; *Red božje navzočnosti v sv. pismu*, v: BV 28 (1968), 60-79; *Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja*, v: BV 34 (1974), 60-67; *Mesijanska vloga hebrejskega glagola*, v: BV 35 (1975), 408-414; T. Kurent, *Zapoved bratske ljubezni po novozaveznem oznanilu*, v: BV 35 (1975), 228-245.

teološkem pogovoru po koncilu. Tako Francè Rozman v svojih razpravah predstavlja najrazličnejša vprašanja iz biblične znanosti in jih rešuje s pomočjo eksegeze izbranih odlomkov, ali pa eksegezo določenega besedila uvede z obširno predstavitevjo središčnega vprašanja tega besedila. V svojih člankih stalno obvešča bralce o izsledkih bibličnega študija po svetu.¹³

Avtor je izdal tudi nekaj monografij, tako *Marko, Novozavezna berila v letu B* (Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1987); *Božič po Lukovem evangeliju* (DZS, Ljubljana 1989); *Velika noč* (DZS, Ljubljana 1991); *Svetopisemske osnove* (DZS, Ljubljana 1992); *Sinopsa štirih evangelijev* (DZS, Ljubljana 1993); *Evangeljska harmonija* (DZS, Ljubljana 1993); *Razloženi evangeliji* (DZS, Ljubljana 1995). Knjige so namenjene študentom teologije, duhovnikom in laikom. Združujejo znanstveno natančnost z jasnostjo, tako da so razumljive in dostopne najširšim krogom. Prva in zlasti zadnja podajata natančno razlago ključnih besed s tekstno-kritičnimi opombami in izčrpnim uvodom, ki predstavi izsledke zgodovinske, literarne in tekstne kritike kakor tudi hermenevitično vprašanje evangelijev.

Skoraj tri desetletja v BV stalno izhajajo razlage posameznih besedil ali predstavitev določene biblične teme.¹⁴ Redkejši so članki, ki seznanjajo bralce o raznih metodah bibličnega raziskovanja.¹⁵

Dragocen prispevek tekstni kritiki predstavlja analiza odlomka *Masore z Onkelskim targumom* (2 Mz 24,35-35,9; 35,12-22), ki se nahaja v Semeniški knjižnici v Ljubljani. Angelo Vivian je opravil temeljito jezikovno analizo bibličnega besedila, masore in targuma. V masori je odkril nekatere značilnosti, ki jih niso našli nikjer drugje. V targumu so nekatere nove različice v pisavi in

¹³ Prim. *Svetopisemski pojem pokore in apostolska konstitucija Paenitemini*, v: BV 28 (1968), 241-258; *Pričevanje o zgodovinskem Jezusu pri Janezu*, v: BV 29 (1969), 231-243; *Znamenje na nebu (Raz 12,1)* (Apokaliptična vizija Cerkve), v: BV 31 (1971), 188-216; *Hudi duh skuša Jezusa*, v: BV 36 (1976), 62-81; *Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisnih najdb*, v: BV 32 (1972), 103-137 itd. (25 člankov v BV).

¹⁴ Prim. M. Peklaj, *Ustvarjen po božji podobi*, v: BV 37 (1977), 456-478; *Vi vsi ste pa bratje (Mt 23,8)*, v: BV 47 (1987), 213-219; *Nova zaveza v Stari zavezi*, v: BV 54 (1994), 193-199; J. Plevnik, *Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15*, v: BV 37 (1977), 479-493; *Kristusov prihod v Pavlovih pismih*, v: BV 40 (1980), 415-443; *Priče vstalega Jezusa, Luka 24*, v: BV 46 (1986), 301-308; J. Bizjak, *Jobovo pričevanje*, v: BV 44 (1984), 249-260; *Jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog*, v: *Communio. Kristjanova obzorja* 7 (1992), 5-7; M. Holc, *Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij*, v: BV 44 (1984), 237-248; S. Večko, *Pomen pojmov 'emet in 'emunah v knjigi Psalmov*, v: BV 41 (1981), 27-55; *Božja in človeška zvestoba v hebrejski Bibliji*, Ljubljana 1986. Izšlo je tudi nekaj monografij, prim. S. Cajnkar, *Očenaš. Razlaga Gospodove molitve za naš čas*, Celje 1940; *Misli o svetopisemskih knjigah* (Osnutek biblične teologije), Maribor 1962; *Apostolska dela*, Celje 1973.

¹⁵ Prim. A. Vivian, *Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski bibliji*, v: BV 37 (1977), 148-154.

dragocene posebnosti v slovnici, sintaksi in besedišču stare hebrejščine. Avtor prepričljivo dokazuje, da besedilo izvira iz obdobja med 13. in 15. stoletjem.¹⁶ Predstavil je tudi dva hebrejska rokopisa, ki ju hrani knjižnica Teološke fakultete v Ljubljani.¹⁷

Dela Jožeta Krašovca predstavljajo pomembno znanstveno pridobitev na mednarodni ravni. Posvetil se je doslej neraziskanemu področju, zlasti v hebrejski stilistiki. Iz analize oblik hebrejskega jezika, ob upoštevanju širšega konteksta, izvaja sintetične teološke zaključke. Iz njih je razvidno, kako notranja zveza med stilistično zgradbo hebrejskega jezika in teološkimi mislimi, ki jih izraža Sveto pismo, odločilno prispeva k odkritju pravilnega pomena besedila.

Disertacija *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, ki jo je predložil na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu (Biblical Institute Press, *Biblica et Orientalia* 33, Rome 1977), pomeni dragoceno odkritje na področju literarne kritike. Avtor ugotavlja, da razlage retorično-stilistične oblike merizma (tj. izražanja celote z njenimi deli) v slovnicaх sploh ni najti, v leksikonih pa je nezadostna in zavajajoča. V svoji raziskavi jo je ločil od antitetičnega paralelizma in se vprašal po njenem izvoru. Kot osnovno načelo svojega dela je sprejel možnost o skupnem starejšem semitskem literarnem izročilu.¹⁸

Avtor ugotavlja, da poznavanje merizma lahko prispeva k rešitvi drugih tekstno-kritičnih vprašanj in vodi k bogatemu literarnemu raziskovanju. Poslužil se je zgodovinske primerjave in bil pri tem pozoren na posebnosti vsakega jezika. S tekstno-kritičnimi kriteriji je analiziral primere iz Svetega pisma in književnosti okoliških semitskih narodov. Pri tem je odkril, da so si v pesniško-jezikovnem pogledu podobni, a svetopisemski primeri vidno prekašajo ostale po duhovni vzvišenosti. Raziskava omogoča, da se izognemo neredkim nesporazumom tako v prevodih kot v komentarjih.

Po preučevanju merizma je Jože Krašovec začel raziskovati antitezo kot njegovo diametralno nasprotje in še pomembnejšo stilistično obliko. Svoje delo *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* je leta 1982 predložil kot disertacijo na Humanistični fakulteti Hebrejske univerze v Jeruzalemu.¹⁹ Podrobno je raziskal primere antiteze v Svetem pismu ter pregledno in vendar dovolj temeljito v okoliških književnostih. Njegovo delo je prva sistematična in metodološka raziskava te stilistične oblike. Pomembnejše mu je bilo osredotočiti se na zgradbo in vsebino kot celoto kakor na posamezne primere ločeno. Vsako enoto obravnava z ozirom na temo in njeno notranjo obliko in

¹⁶ Prim. *Ljubljanski fragment masore z Onkelskim targumom (Ex 34,35-35,9; 35,12-22)*, v: BV 37 (1977), 525-566.

¹⁷ Prim. *Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani*, v: BV 37 (1977), 321-331.

¹⁸ Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, 6.

¹⁹ Izšla je v *Supplements to Vetus Testamentum XXXV*, E. J. Brill, Leiden 1984.

vlogo v sobesedilu. Prav tako upošteva slog posamezne knjige, ki je pomemben nosilec značilnosti določene literarne enote, in končno tudi skupne topične elemente.

Pomemben prispevek te raziskave je v njeni izčrpni predstavitvi literarne in jezikovne oblike antiteze, ki je nosilec vsebine. Ko smo pozorni nanjo, se z novo jasnostjo in izpovedno močjo razodene tako pomembna značilnost biblične vere, tj. ontološko in moralno nasprotje med Bogom in maliki, med življenjem in smrtjo, med svetostjo in hudobijo itd. Analiza odkriva, kako so si biblični pisatelji prizadevali, da najdejo najprimernejša literarna sredstva, da izrazijo svoje teološko prepričanje.

Disertacija istega avtorja *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* je bila predložena na Sorboni in na Katoliškem institutu v Parizu.²⁰ Prav tako predstavlja edinstveno delo na področju literarne kritike. Avtor analizira vse odlomke hebrejske Biblije, v katerih se različne oblike korena *sdq* nanašajo na Božjo pravičnost (tj. 140 primerov od 523). Disertacija zaobjema prvi del načrtovanega študija, ki naj bi zajel tudi pomen človeške pravičnosti. Vsi odlomki so analizirani sistematično po kontekstualni semantični metodi. Namen raziskave je, najti najbolj ustrezen pomen korena *sdq* v vseh oblikah v Svetem pismu in pregledati zgodovino klasične judovske in krščanske razlage. Avtor raziskuje naravo in obseg pojma *sdq* v Svetem pismu in v severo-zahodnih semitskih jezikih ter razloge za različne razlage le-tega v judovski in krščanski literaturi. Ugotavlja, da je pomanjkljiva metoda raziskovanja vzrok za nepravilno pojmovanje, tj. razumevanje pravičnosti v povračilnem smislu, dejansko pa ima odrešenjski pomen. Po natančni analizi sledi sintetična in primerjalna obravnava pojma Božje pravičnosti, ki se razodene v svojem presežnem značaju in izjemni pomembnosti za vse čase.²¹

Jože Krašovec je začel tudi z obsežnim projektom primerjalnega raziskovanja o povračilu, kazni in odpuščanju v Svetem pismu, qumranskih rokopisih in antični grški literaturi z vidika sodobne filozofske in pravne razlage. Ostali slovenski biblicisti so povabljeni, da se vključijo v projekt. Pod vodstvom Jožeta Krašovca je bil to leto za dobo treh let sprejet skupni izraelsko-nemški projekt *Kazen in odpuščanje v starem Egiptu*.

Jože Krašovec je v več kot 60 strokovnih člankih v slovenskih in mednarodnih revijah in zbornikih podal eksegezo različnih svetopisemskih odlomkov, predstavil zgoraj omenjene stilistične oblike v posameznih knjigah Svetega pisma ter obravnaval različna vprašanja svetopisemske kritike.²² S

²⁰ Izšla je v *Orbis biblicus et orientalis* 76, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz/Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.

²¹ Prim. J. Krašovec, *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, 7.

²² Prim. *Aktualizacija svetega pisma*, v: BV 38 (1978), 109-120; *Heilsgeschichte zwischen Erfahrung und Reflexion*, v: *Münchener theologische Zeitschrift* 31 (1980), 110-121;

slovensko TV je pripravil TV program o Qumranu, v katerem so sodelovali prof. Emanuel Tov, David Flusser, Jerome Murphy O'Connor in Emil Puech. Pripravil je scenarij za več TV oddaj o Sveti deželi in o Svetem pismu ter načrt za 40 oddaj o svetopisemskih knjigah, ki jih na TV predstavljajo prevajalci novega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov. Le-to bo izšlo naslednje leto (1996). Ob izidu bo v Ljubljani mednarodni svetopisemski simpozij o interpretaciji Svetega pisma, na katerem bo z referati sodelovalo do devetdeset izvedencev z vsega sveta.

Povzetek: **Snežna Večko, Svetopisemski študij v Sloveniji**

V pričujočem pregledu svetopisemskega študija v Sloveniji se omejujem na 20. stoletje. Do takrat so izšli trije prevodi celotnega Svetega pisma (prvi 1584) in več prevodov posameznih knjig. Izmenjava znanstvenih raziskav in odkritij (v domačem jeziku) pa se je začela v reviji *Voditelj v bogoslovnih vedah* (1898-1916, glasilo Visoke bogoslovne šole v Mariboru) in nadaljevala v *Bogoslovnem vestniku* (1921-1944 in 1965-, glasilo Teološke fakultete v Ljubljani). Poleg razprav v znanstvenih in strokovnih revijah izdajajo tudi samostojne knjige naslednji znanstveniki: Jože Krašovec, France Rozman, Angelo Vivian,

Summary: **Snežna Večko, Biblical Studies in Slovenia**

In the present survey of biblical studies in Slovenia the author has confined herself to the 20th century. Prior thereto three translations of the complete Bible (the first one in 1584) and several translations of single books had issued. An exchange of academic research results and discoveries (in Slovenian language) started in the journal *Voditelj po bogoslovnih vedah* (*Guide to Theological Sciences*, 1898-1916, issued by Theological School of Maribor) and continued in *Bogoslovni vestnik* (*Theological Quarterly*, 1921-1944 and 1965-, issued by Theological Faculty of Ljubljana). In addition to treatises in academic and scientific journals, books have been published by Jože Krašovec, France Rozman and Angelo Vivian.

Visiting the Iniquity of the Fathers Upon the Children, XIVème congrés de l'Organisation internationale pour l'étude de l'Ancien Testament, Paris 1992, 82; *Babilon: identiteta narodov prek nasprotja*, v: *Communio: Kristjanova obzorja* 9 (1994), 101-109 (in v petih prevodih).

Pregled

DK 929 Rahner, Karl (045)
929 Rahner, Hugo (045)

Marijan Smolik

Brata Hugo in Karl Rahner

Ob 90-letnici rojstva Karla Rahnerja in deseti obletnici njegove smrti ter za 25. obletnico smrti njegovega brata Huga je jezuit Karl N. Neufeld, zdaj profesor osnovnega bogoslovja v Innsbrucku, nekaj let pa Karlov asistent, objavil obsežno življenjepisno delo: *Die Brüder Rahner. Eine Biographie* (Herder, Freiburg-Basel- Wien 1994, 415 str., ISBN 3-451-23466-1). Knjiga je pomembna za Slovence, ker smo se v preteklosti sproti seznanjali z deli obeh bratov jezuitov tako prek njunih spisov, nekateri pa tudi osebno. Zato ob tej priložnosti nekaj več o knjigi, življenju obeh Rahnerjev in o naših stikih z njima in njunim delom.

Ob tem se spomnimo, da smo tudi med nami imeli take bratske pare, pa jih nihče ni obdelal skupaj. Med teologi sta bila najbolj znana brata Ušeničnika, France in Aleš, ki sta bila tako zelo povezana v življenju, da so ju starejši poznali kar pod vzdevkom »oba Aleša«. Filozof Aleš je sicer pred leti doživel obsežno oceno svojega dela (J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenje časov*, Rim 1982), a brata Franca je komaj omenil. Združena nista bila le v življenju, ampak celo v smrti, saj oba krije skupni grob, vendar razmere leta 1951 niso dopuščale niti osmrtnice v časopisu, kaj šele spodobno oceno njunega dela.

Kakor sem se ob Rahnerjih spomnil Ušeničnikov, tako naj ob pregledu Neufeldove knjige sproti opozorim na stike obeh bratov s slovenskimi teologi. Tudi to naj bo osvežitev spomina na pretekla desetletja slovenske teologije.

Avtor biografije v uvodu ugotavlja, da sta bila Hugo in Karl Rahner ne samo telesna brata, ampak sta bila oba člana jezuitskega reda, oba teološka profesorja in precej let sta delovala celo na istih študijskih ustanovah.

Doma sta bila v Freiburgu v Breisgauu, v jugozahodnem delu Nemčije blizu švicarske meje. Njuna mati Luise Trescher (1875-1976) je umrla stara sto eno leto in je preživela sina Huga, ki je bil rojen 3. maja 1900 in je umrl 21. decembra 1968. Mlajši brat Karl je bil rojen kot četrti otrok 5. marca 1904, umrl pa je 30. marca 1984, ko je dopolnil 80 let.

Hugo je vstopil v jezuitski red 11. januarja 1919, ko so bile še vse nemške pokrajine ena redovna provinca, že leta 1921 pa je p. Bea postal prvi provincial južnonemške province, v kateri je leta 1922 Karl delal noviciat. Filozofijo je

Hugo študiral v nizozemskem Valkenburgu, Karl pa najprej v Feldkirchu/Tisis, nato pa v Pullachu pri Münchnu. Tam je imel za sošolca p. Antona Demšarja, ki ga omenja tudi zgodovinar Neufeld. Ob iskanju gradiva za naše »zveze« z Rahnerji, sem ob p. Antonu Demšarju ugotovil, da smo Slovenci v »bratih jezuitih« celo prekosili Rahnerja, saj so bili iz Demšarjeve družine s Trate nad Škofjo Loko kar trije jezuiti. Omenjeni Anton, rojen 1903, je prvi od vseh umrl že leta 1930, šele leta 1974 je umrl p. Janko, rojen 1899, ki je šele po Antonovi smrti kot škofijski duhovnik stopil v red. Isto leto je umrl tudi najmlajši od bratov, p. Lojze, rojen 1909, nekaj let misijonar v Indiji. V bogoslovje je bil namenjen tudi France, starejši od vseh treh, a je kot maturant padel v prvi svetovni vojni. Njihov biograf p. Janez Jauh (*Trije bratje pod enim kamnom, v: Slovenski jezuiti* 8 (1974), 113-116) je poudaril, da so vsi štirje študirali na Škofijijski klasični gimnaziji v Šentvidu, za Antona pa je tudi povedal, da je bil sošolec Karla Rahnerja. Spomnim pa še na drugo našo »jezuitsko« družino Žužek, ki so še živi naši sodobniki.

Biograf Neufeld seveda podrobno opisuje študij in posamezne profesorje filozofije in tudi teologije, kar sta oba opravila po obveznem vmesnem praktičnem obdobju: Hugo je bil prefekt, Karl pa učitelj jezikov med novinci v Tisisu. Teologijo je Hugo študiral na redovni fakulteti v Innsbrucku, Karl pa v Valkenburgu. Mašniško posvečenje je Hugo prejel leta 1929, Karl pa 1932. Teološki doktorat je Hugo dosegel leta 1931, nato pa se je v Bonnu pripravljaj na profesuro v Innsbrucku. Karl je 1933 v Valkenburgu opravil izpit čez vsa filozofija, se nato 1933/34 v Šentandražu na Koroškem duhovno izpopolnjeval v tako imenovani tretji probaciji, kar je Hugo opravil v Münstru in se že preselil v Innsbruck. Karl se je leta 1934 v Freiburgu začel pripravljati za profesorja zgodovine filozofije in naj bi tudi doktoriral kot učenec Martina Heideggerja (zanj avtor omenja, da je bil 1909 nekaj tednov v jezuitskem noviciatu v Tisisu).

Rahnerja sta v teh letih objavila nekaj svojih spisov v nemških in celo francoskih revijah. Hugo se je v Innsbrucku habilitiral za profesorja cerkvene zgodovine in patristike. Obsežno razpravo o božjem rojstvu v srcih vernikov po nauku cerkvenih očetov je 1935 objavil v innsbruški reviji *Zeitschrift für katholische Theologie*, ki je bila seveda na voljo tudi v Sloveniji. Nisem raziskoval, če je kak naš avtor to razpravo omenjal v svojih spisih. Bolj znan je Hugo postal po svojih predavanjih o teologiji oznanjevanja, ki jih je leta 1937 imel na pobudo dunajskega pastoralnega urada in njegovega voditelja Karla Rudolfa skupini duhovnikov. Objavljena so bila najprej v reviji *Theologie der Zeit*, 1939 pa v samostojni knjigi. Prvo objavo je imel ljubljanski stolni prošt in semeniški vodja Ignacij Nadrah in je zato prav tako kot knjiga *Eine Theologie der Verkündigung* v Semeniški knjižnici. Avtor v uvodu v knjigo omenja svoje sodelovanje z bratom Karlom, ker sta bila oba zavzeta za nove oblike teologije in oznanjevanja.

Predstojniki so namreč v tem času določili, da bo Karl namesto filozofije predaval v Innsbrucku dogmatiko. Zato je tam leta 1936 najprej doktoriral iz teologije z gradivom, ki ga je zbral že v Valkenburgu. V disertaciji je razpravljaj

o tem, kako je Cerkev kot druga Eva izšla iz strani Kristusa, drugega Adama, kar je celo sorodno s Hugovo habilitacijo. Takoj nato se je Karl lotil svoje habilitacije, za katero je predložil svoja že objavljena dela. V poletnem semestru 1938 je že predaval o Kristusovi milosti, toda že ob koncu julija tega leta so nacisti ukinili jezuitsko fakulteto.

V teh letih je tudi Karl začel sodelovati z dunajskim pastoralnim uradom. V duhovniški reviji *Korrespondenz des Priestergebetsvereins für den Wiener Klerus* je leta 1937 objavil vrsto anonimnih člankov o molitvi. V Innsbrucku so leta 1938 izšli kot njegova prva samostojna knjiga *Worte ins Schweigen*. Ljubljanska bogoslovska Marijina kongregacija je bila naročena na navedeno glasilo, tudi knjiga je takoj prišla v Semeniško knjižnico. Ni dvoma, da so takrat v Ljubljani Karlovo knjigo tudi brali pod duhovnim vodstvom Cirila Potočnika. Ko je leta 1942, takrat profesor na teološki fakulteti, objavil svojo knjigo *Ascetika*, je namreč med slovstvom za drugo poglavje navedel tudi naslednjo Karlovo knjigo *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Tudi ta knjiga je po Eisfeldovih podatkih nastala že v Innsbrucku leta 1937 oziroma 1938, čeprav je izšla šele leta 1939 in je seveda tudi v Semeniški knjižnici. Vsebina te knjige pa ni zgolj Rahnerjevo delo, saj je na prvem mestu naveden francoski avtor jezuit Marcel Viller. Njegovo drobno knjigo je Karl prevedel, dodal pa ji je toliko svojega, da ji brez težav pripišemo tudi Karlovo avtorstvo.

V tem letu je Rahner objavil tudi knjigo *Geist und Welt*, v kateri je uporabil gradivo svoje nesprejete filozofske disertacije. To leto je na veliki šmaren v Šentandražu izrekel svoje slovesne obljube.

Ta čas pa ni bil samo teološko in knjižno ploden, bil je tudi čas preskušenj za innsbruške jezuite. Dne 20. julija 1938 je bila s kratkim dopisom z Dunaja ukinjena teološka fakulteta v Innsbrucku, vendar je nekaj patrov še lahko bivalo v mestu. Papeška kongregacija za semenišča in univerze je zato 15. avgusta 1938 ustanovila cerkveno fakulteto s sedežem v Canisianumu v Innsbrucku. Ker pa niso mogli delovati ilegalno, se je Hugo z delom profesorjev in študentov jezuitov zatekel v Švico, kjer so v Sionu (Sitten) mogli delovati do avgusta 1945. Karl je bival nekaj časa na različnih krajih, v Innsbrucku pa je imel mesto rektorja hiše. Slučajno ga ni bilo doma, ko je 12. oktobra 1939 zjutraj Hitlerjeva tajna policija Gestapo na krut način izselila jezuite iz zavoda: opis gestapovske surovosti v Neufeldovi knjigi se podrobno ujema s tistim, kar smo dve leti pozneje doživeli zavodarji v Šentvidu - postopek je bil torej sistematično naštudiran.

Rahnerjev biograf podrobno opisuje delovanje obeh bratov v letih vojne, ko sta Hugo v Švici, Karl pa predvsem na Dunaju lahko kar veliko naredila za vzgojo mladih teologov. Omenja tudi tajno Hitlerjevo navodilo, da so že mobilizirane jezuite odpustili iz vojaške službe, ker so bili preveč nezanesljivi. Karl jih je bolj ali manj skrivaj nato mogel teološko oblikovati. Ker je to delal v povezavi z dunajskim pastoralnim uradom, je bil udeležen tudi pri takratnem urejanju liturgičnega sodelovanja vernikov pri »občestveni maši«, seveda ne toliko kot njegov sobrat p. J. A. Jungmann, ki je v teh vojnih letih napisal

zgodovino maše *Missarum sollemnia*. Karl v stalnem strahu pred Gestapom in zaradi drugih ovir v tem času ni mogel kaj več objavljati, brat Hugo pa je imel v Švici tudi za to več priložnosti.

Omeniti je treba, da se je prav ob začetku vojne leta 1939 Karl dogovarjal s švicarskim teologom Hansom Ursom von Balthasarjem, da bi ob sodelovanju še nekaterih teologov začela pripravljati na novo zasnovano dogmatiko. Načrt zanjo je Karl leta 1954 objavil v prvem zvezku svojih *Schriften zur Theologie*. Založba Herder je 1941 še resno računala, da bo ob sodelovanju obeh profesorjev mogla izdati novodobno dogmatiko, a do uresničitve ni prišlo. Med predvidenimi sodelavci je bil tudi jezuit Alfred Delp, ki je kmalu zbolel, leta 1945 pa so ga obsodili na smrt in usmrtili.

Ko so maja 1945 Innsbruck zasedle zavezniške čete, je bilo mogoče misliti na oživitev teološkega študija na univerzi. Hugo je iz Švice pri francoskih zasedbenih oblasteh ob pomoči prijateljev dosegel, da je oktobra po slovesnem pontifikalu teološka fakulteta pod dekanom Hugom Rahnerjem spet postala del innsbruške univerze. Njegov nastopni govor je precej obsežno povzet v biografiji (str. 190-192); njegove misli so zelo primerne tudi za naše razmere ob ponovni vključitvi ljubljanske fakultete v univerzo.

Novi avstrijski verski časopis *Der grosse Entschluss* je bratoma od 1947 dalje omogočal objavljanje krajših časov primernih teoloških prispevkov. Naj bo omenjeno to predvsem zato, ker smo vsaj nekateri v Sloveniji kar kmalu mogli to revijo (čeprav bolj skrivaj) dobiti v roke in nekako za vajo prevajati članke iz nje. To leto je izšla tudi Hugova pomembna knjiga o duhovnosti sv. Ignacija, v kateri je opozoril na patristične korenine te duhovnosti. Že leta 1948 je knjiga izšla v francoščini, kar je bilo dobro znamenje za nastajajoče in vedno tesnejše mednarodno sodelovanje teologov. Ko so se meje v »zasedeni« Evropi nekoliko odprle, so mogli vzpostaviti tudi osebne stike: oktobra 1948 je bil Hugo s še tremi innsbruškimi kolegi gost Institut Catholique v Parizu. Karl je konec vojne doživel na Bavarskem, kjer je septembra 1945 v Pullachu pri Münchnu lahko začel poučevati jezuitske teologe, avgusta 1948 pa se je tudi on vrnil v Innsbruck - brata sta bila spet skupaj.

Povojna leta so omogočila teološko mednarodno sodelovanje ob nekaterih dogodkih: razglasitev dogme o Marijinem vnebovzetju 1950, Marijino leto 1954 ob lurški stoletnici in 400-letnici Ignacijeve smrti 1956 so bile spodbuda za teološko poglobljanje in objavljanje različnih zbornikov, v katerih sta sodelovala Rahnerja.

Prav posebej pa je bil za Karla pomemben načrt založbe Herder, da izda prenovljen teološki *Lexikon für Theologie und Kirche*. Izbrali so ga za glavnega »projektanta«. Ob osem let trajajočem delu je nujno prišel v stik s skoraj 2700 teologi, kar mu je, ne da bi vedel, pripravljalo pot tudi za mednarodno sodelovanje ob napovedi koncila. O vsem tem knjiga poroča natančno.

Karl Rahner je v tem času veliko predaval, vodil duhovne vaje, sodeloval na zborovanjih in simpozijih. Njegova živa beseda je nato objavljena postala dostopna širšim krogom. Oba sta v teh letih začela hoditi tudi v Rim, kjer je

Hugo nabiral zgodovinsko gradivo o sv. Ignaciju, Karl pa je 1955 prvič vodil duhovne vaje gojencem Germanika (tržaški teolog Viljem Žerjal je po teh duhovnih vajah postal duhovnik).

To so bila tudi leta, ko so pod Karlovim uredništvom pri Herderju začeli izhajati zvezki teološke zbirke *Quaestiones disputatae* (v letu 1995 je izšel že zvezek št. 159 - vsi so v knjižnici Teološke fakultete v Ljubljani). Hugo je imel leta 1956 pomemben govor na 77. nemškem katoliškem dnevu v Kölnu, ki je doživel tudi javna priznanja in odlikovanja. Zato so mu za 60-letnico prijatelji pripravili obsežen slavlilni zbornik, a zdravje se mu je začelo slabšati: ostalo mu je le še osem let življenja in velikega trpljenja.

Karl je ob velikem leksikonu s H. Vorgrimlerjem pripravil še priročnega (*Kleines Theologisches Wörterbuch*), ki je doživel več ponatisov in bil zlasti v pomoč koncilskim teologom in škofom. Sam je sprva le s pisnimi prispevki sodeloval ob pripravljanju koncila, kardinal König pa ga je pozneje vključil tudi v seje in zborovanja. V istih letih je pripravljaval posamezne zvezke ponatisnjenih razprav v zbirki *Schriften zur Theologie*. Sprva je nameraval izdati tri, do konca koncila jih je izšlo šest, ob koncu življenja pa šestnajst. Že leta 1948 je pripravil novo izdajo v nemščino prevedenih temeljnih verskih besedil (Neuner-Roos, *Der Glaube der Kirche*), kmalu za tem pa so mu pri Herderju zaupali tudi prenovitev zbirke latinskih dokumentov: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Karlova bibliografija se je zelo hitro množila, saj so izdali tudi precej del v prevodih. Kdaj smo to ali ono knjigo dobili v naše knjižnice, sprva prek zelo zaprtih mej, bi bilo zanimivo ugotavljati, a presega moj namen.

Zanimivo pa je ugotoviti, kdaj smo začeli pri nas brati njuna besedila v prevodih ali povzetkih, ker ob tem lahko spoznamo tedanje omejene možnosti objavljanja. V duhovniški reviji *Nova pot* je njen urednik Stanko Cajnkar že leta 1956 poskrbel, da je Edvard Kocbek (seveda anonimno) kratko poročal o Hugovi zbirki 139 pisem iz korespondence sv. Ignacija z ženskami (*Ženske v Cerkvi*, 310-312). Naslednje leto 1957 je spet Kocbek pisal o *Moškosti v Cerkvi* (248-249), povzel je nek Karlov članek, a je verjetno, da je oboje povzel po poročilih v revijah. Revija *Wort und Wahrheit* je bila takrat že dostopna v Sloveniji in Kocbek je leta 1958 iz nje povzel Karlov prispevek o *Katoličanih v sodobnem svetu* (419-421). Pisca je označil za zelo plodovitega jezuita (kar takrat pri nas ni bilo ravno pohvalno), zato je Kocbek še bolj poudaril pomen Rahnerjevih spisov.

V naslednjih letih podobnih poročil ne najdemo več. Iz arhiva CK ZKS je zgodovinar A. Gabrič v knjigi *Socialistična kulturna revolucija* (Ljubljana 1995) na str. 187-188 objavil, da je 5. septembra 1958 Boris Kraigher izjavil, da bodo *Nova pot* ukinili, če bo Cajnkar še dalje objavljaval Kocbekove članke. Zato je Boris Kocijančič uredniku »odsvedoval nadaljnje objavljanje Kocbekovih prispevkov«. Ob tem še osebni spomin. Ker dr. Cajnkar ni mogel nakazovati honorarja Kocbeku, sem mu posodil svoje ime in odtlej se v reviji pod zaglavjem kratkih poročil *Iz krščanskega sveta* pojavi avtor: »Zbira M. S.«, kar je bibliotekarko Vido s. Kristoforo Burkeljca ob sestavljanju *Bibliografskega*

kazala za revijo *Nova pot* zavedlo, da mi je pripisala vsaj dvojno mero prispevkov, od katerih so mnogi prav Kocbekovi. Tako smo skupno pomagali Kocbeku, ki v tistih letih ni smel ničesar objavljati, do dela in skromnega zaslужka. Šele leta 1962 je *Nova pot* spet objavila Kocbekov povzetek Rahnerjevega članka o eksegetih in dogmatikih iz revije *Stimmen der Zeit* (na str. 132-135). Prvi prevod daljšega Karlovega besedila pa je v *Novi poti* izšel leta 1963: *Duhovnikova vera danes* (str. 162-176). Tudi tega je po objavi v švicarski reviji *Orientierung* verjetno pripravil Kocbek. Za naše bralce, ki niso bili vajeni težkega Rahnerjevega sloga, so zapisali opozorilo: »Predavanje je težko, zato ga je treba prebrati tudi večkrat.« Povzetek Karlovega članka *Tveganje ali lenoba*, ki je bil objavljen v reviji *Universitas*, je morda prispeval Cajnkarjev sodelavec pri Mohorjevi družbi Jože Dolenc, ki je to revijo dobival (*Nova pot* 16 (1964), 121-123). O poznejših Rahnerjevih objavah v *Novi poti* bo govor pozneje, da ne prekinemo preveč kronologije njegovega življenja.

V povojnih letih so se pojavile tudi ciklostilne izdaje teoloških spisov in med njimi prevod (priređitev) Karlove knjižice o molitvi: *Molitev, naša težava in naš blagoslov*. Brez prevajalčevega imena so jo izdali v Mariboru leta 1959, lep ponatis pa je doživela v Dravljah leta 1991, a brez omembe prve izdaje.

V letu 1962 je smel iziti prvi tiskani *Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani*, v katerem je Anton Strle objavil dolg prispevek *Dogmatična teologija v službi človeka* (str. 74-162). Med drugimi avtorji je na več mestih navedel stavke in odstavke iz spisov Karla Rahnerja. Podobno v istem Zborniku tudi Vekoslav Grmič v prispevku *Osnove strahu v evangelijih* (str. 185-212).

Razumljivo je, da je v biografiji natančno predstavljen Rahnerjev delež pri koncilu. Ob vprašanju obnovitve stalnega diakonata se je nujno »srečal« tudi z innsbruškim liturgikom J. A. Jungmannom, saj je Rahner že leta 1962 v št. 15/16 *Quaestiones disputatae* obravnaval to vprašanje. V času koncila je moral biti Karl večkrat osebno v Rimu, pisal je gradiva za nemške škofo, predaval v različnih skupinah, ni pa se udeleževal zasedanj v koncilski dvorani, ker bi mu to vzelo preveč časa. Tudi v mesecih med posameznimi zasedanji ni zmanjkalo dela, ker je bilo treba pripravljati stališča do predlogov novih koncilskih besedil. Ko je papež Pavel VI. leta 1963 sklenil koncil nadaljevati, so teologi razpravljali zlasti o *Dogmatični konstituciji o Cerkvi*. Karlov prispevek je bil glede tega zlasti pomemben, saj je leta 1961 in 1963 izdal knjigi o episkopatu in primatu, leta 1965 pa o razodetju in izročilu.

Karl Rahner pa se je leta 1963 odločil zapustiti Innsbruck in je na filozofski fakulteti v Münchnu sprejel Guardianijevo stolico za krščanski svetovni nazor, kar ga je spet bolj povežalo s filozofskimi vprašanji. Leta 1964 je sodeloval pri izdaji velikega pastoralnega priročnika *Handbuch der Pastoraltheologie*. Predavanja v Münchnu je oblikoval kot nekakšen uvodni tečaj v Kristusovo skrivnost, ker je tudi v filozofiji ostal teolog in ga je zlasti delo z mladino navdihovalo za vedno nove razprave in knjige. Sodeloval je seveda tudi pri

gradivu za bodočo *Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu* (takrat imenovano shema 13).

V letu zadnjega koncilskega zasedanja 1965 je bila še v razpravi snov o razodetju in izročilu, kar sta skupaj s prof. Ratzingerjem obdelovala v 25. zvezku *Quaestiones disputatae*. To leto je izšel tudi zadnji zvezek *Lexikon für Theologie und Kirche*, ki so ga v naslednjih letih dopolnili z objavo komentirane dvojezične izdaje vseh koncilskih dokumentov. Sklep koncila je hkrati pomenil začetek izvajanja koncilskih sklepov, kar je pomenilo delo za prenovo Cerkve. Rahnerja so takrat povabili, naj bi prevzel poučevanje dogmatike v Münstru. V aprilu 1967 se je preselil bolj začasno, ker ni hotel popolnoma zapustiti bolnega brata Huga v Münchnu. Navadil se je bolj izkoriščati pomoč asistentov (npr. Karla Lehmann), ki so mu bili na voljo, čeprav je bil prej navajen delati vse sam, le tajnico je imel že nekaj časa, da ji je narekoval. Zato so tudi naslednji zvezki *Schriften zur Theologie* izhajali hitreje, zorelo pa je tudi veliko delo *Grundkurs des Glaubens*.

Mednarodne povezave teologov so leta 1965 privedle do ustanovitve revije *Concilium*, ki je hkrati izhajal v več jezikih. To leto je Rahner sodeloval tudi na srečanju kristjanov in marksistov v organizaciji Paulus-Gesellschaft v Salzburgu. Naša *Nova pot* je obširneje poročala o tem (str. 506-510), pisec (Kocbek?) je o Rahnerju zapisal, da je vodilni katoliški teolog in da je prebudil največje zanimanje s svojim predavanjem, ki je objavljeno na str. 527-535 naše revije. Podobno srečanje je bilo naslednje leto na Chiemskem jezeru, kjer sta po poročilu v *Novi poti* (536-562) »nadvse zanimivo križala meče francoski komunist Roger Garaudy in nemški jezuit Karl Rahner«. Na tem mestu obljubljeni prevod Rahnerjevega prispevka menda ni izšel in tudi drugih novic o njegovem delu ni zaslediti v naslednjih štirih letih. Rahnerjev biograf omenja tudi Karlovo navzočnost na zborovanju marksistov in kristjanov leta 1967 v čeških Marijanskih Lazneh (Marienbad), a najbrž ni aktivno sodeloval, ker ga tudi obsežno poročilo Stanka Cajnkarja, udeleženca tega dialoga, v *Novi poti* (str. 161-180) nič ne omenja.

Nemirno leto 1968 Rahnerja ni moglo pustiti ravnodušnega. Odzval se je na Pavlovo okrožnico *Humanae vitae* in s tem sprožil nekaj kritike na svoj račun. Namesto odtlej nemogočega dialoga med kristjani in marksisti zaradi sovjetske zasedbe Češke, je začel izhajati nov mednarodni teološki časopis *Internationale Dialog-Zeitschrift*. Pred božičem pa je Karla še bratova smrt resno opozorila, da se stara tudi sam, saj ga je bolezen že nekajkrat opozorila, da ni neuničljiv. Zato je našel celo čas za počitnice v Poreču.

Delal pa je še naprej, spet ob novem načrtu za novo obliko teološkega leksikona *Sacramentum mundi*. Zanj so prispevali članke različni avtorji, med njimi rimska Slovenca Vladimir Truhlar in Janez Vodopivec. Prevedli so ga v šest jezikov, celo v madžarščino, na Rahnerjevo bolečino pa ne v francoščino. Za nove oblike mednarodnega povezovanja teologov je dobil spodbudo na koncilu, ko se je že močno pokazalo, da latinščina ni več obči povezovalni jezik in da je zato treba poiskati nove možnosti za medsebojni dialog.

Ob stoletnici Prvega vatikanskega koncila 1970 in Küngovi knjigi *Unfehlbar?* seveda Rahner ni ostal brez kritičnega odziva. Tudi priprave na nemško sinodo 1971 ga niso pustile ob strani. Za to in za druga dela mu je Görresgesellschaft začela plačevati raziskovalnega asistenta - avtor biografije je bil v tej službi 1971-73. Zanimiva poteza Rahnerjevih starejših let je bil njegov živ stik z mladimi študenti in teologi. Rad jim je predaval, vodil duhovne vaje, na poseben način pa se je z njimi povezal, ko je odgovarjal na njihova pisma. Iz tega je nastala nova knjiga *Mein Problem*, za katero biograf omenja, da je bila prevedena tudi v slovenščino.

V tem desetletju je bilo Rahnerjevo delo vsaj včasih predstavljeno tudi slovenski javnosti. *Nova pot* je leta 1970 v svojem zadnjem letniku objavila prevod uvoda v knjigo *Razmišljanje o besedi »Bog«* (str. 18-23), nova revija *Znamenje* pa je od leta 1973 do 1983 objavila enajst povzetkov in prevodov iz različnih Rahnerjevih spisov. Pripravljali so jih mladi slovenski jezuiti in drugi. Ko so njegovi redovni sobratje začeli izdajati zbirko (zdaj revijo) *Kristjanova obzorja*, so leta 1985 v prvem drobnem zvezku natisnili prevod Rahnerjeve razprave *Ali krščanstvo izumira? V Bogoslovnem vestniku* je p. Anton Nadrah leta 1975 poročal o 11. zvezku *Schriften zur Theologie*, Anton Strle pa leta 1977 o knjigi *Grundkurs des Glaubens*, ki je izšla leto prej. V teh letih je pod Strletovim vodstvom na naši fakulteti pripravljala doktorsko disertacijo bosenski frančiškan p. Mijo Bosankić, ki se je leta 1969 z Rahnerjem osebno posvetoval o temi *Božja samopodaritev človeku* (doktoriral 1983). Leta 1985 smo dobili tudi prevod Hugovega spisa *Razvoj Ignacijeve duhovnosti*.

Ob materini smrti leta 1976 in odhajanju starejših znancev v večnost se je Karl poslavljala od življenja s študenti v Münchnu, kjer je slavil 75-letnico. To mu je prineslo vrsto intervjujev v listih, na radiu in televiziji.

V teh letih je Rahner poglobljala in javno izpričeval svojo povezanost z Družbo Jezusovo, v kateri je do leta 1982 deloval že 60 let. Spisi o duhovnosti, ki jih tudi v prejšnjih obdobjih ni zanemarjal, so še nastajali, zanimiv je njegov izmišljeni *Govor Ignacija iz Loyole današnjemu jezuitu* (1978). V biografiji podrobno beremo o različnih težavah, ki jih je imel s svojimi redovnimi predstojniki v Rimu, ki pa vendar nikoli niso dosegle kritične točke kot pri mnogih drugih.

Leta 1981 se je končno vrnil v Innsbruck, a je še vedno rad ustregel, ko so ga vabili na predavanja. Celo v letu smrti 1984 je bil od 28. februarja do 2. marca na zborovanju marksistov in kristjanov v Budimpešti. Osemdesetletnico je praznoval s teološkim zborovanjem, ki ga je v Freiburgu pripravila Katoliška akademija. Imel je še nastop na televiziji in akademsko slavje 5. marca na Univerzi v Innsbrucku. Ta napor je še zdržal, potem pa se mu je zdravje hitro poslabšalo in 30. marca se mu je bogato življenje dokončno izteklo. Veliko noč je praznoval že z vstalim Gospodom.

Seveda smo se ga ob smrti spomnili tudi Slovenci. Redovni sobratje so v reviji *Slovenski jezuiti* (str. 52-55) opisali njegovo življenje in pomen (avtor p. Edi Böhm), obširen pregled njegove teologije pa je za *Bogoslovni vestnik*

napisal Anton Strle (str. 149-165). Najbrž je nekoliko preveč poudarjal težave, ki jih je ob Rahnerjevi teologiji občutil Hans Urs von Balthasar. Ob branju Neufeldove biografije smo sicer zvedeli marsikaj o teh težavah, vendar se Karl Rahner v javno polemiko ni spuščal. Kaj pa je kak Rahnerjev učenec pisal ob sklicevanju na svojega učitelja in je s tem povzročal razburjenje, nikakor ni vedno mogoče pripisati učitelju.

Povzetek: Marijan Smolik, Brata Hugo in Karl Rahner

Avtor, nekaj časa asistent Karla Rahnerja, je v predstavljeni knjigi prikazal življenje in delo bratov jezuitov Huga in Karla Rahnerja, njun študij filozofije in teologije, njuno znanstveno delovanje in učiteljsko službo na različnih teoloških šolah. Sredi svojega življenja sta doživela Hitlerjevo prepoved jezuitske teološke fakultete v Innsbrucku, pa tudi njeno ponovno oživljenje. V poročilu o knjigi je opisan tudi vpliv obeh bratov na slovensko teologijo, kolikor se to kaže v prevajanju njunih člankov in knjig ali vsaj v poročanju o njih v slovenskih revijah, vendar je bilo zaradi razmer v Sloveniji po letu 1945 malo možnosti za spoznavanje nemške jezuitske literature.

Summary: Marijan Smolik, Brothers Hugo and Karl Rahner

In the book reviewed the author, who was an assistant of Karl Rahner for several years, described the life and work of the brothers Hugo and Karl Rahner, both Jesuits, their study of philosophy and theology as well as their academic and teaching activity in various theological schools. In their middle years they lived through Hitler's ban on the activity of the Jesuit theological faculty in Innsbruck as well as through its restoration in the post-war years. The book review also describes the influence of both brothers upon Slovenian theology as it is reflected in the translations of their articles and books or at least in the reviews thereof in Slovenian journals. However, due to the situation in Slovenia after 1945 there was not much opportunity to get acquainted with German Jesuit theology.

Janez Juhant

Ob dnevu Teološke fakultete¹

V imenu Teološke fakultete in v lastnem imenu vse prisrčno pozdravljam na slovesnem dnevu Teološke fakultete ob tednu Univerze v Ljubljani.

Pozdravljam najprej velikega kanclerja naše ustanove in slovenskega metropolita dr. Alojzija Šuštarja. Teološka fakulteta Vam je, spoštovani gospod nadškof, že izročila ob Vaši 75-letnici Vam posvečeni Bogoslovni vestnik. Še enkrat se Vam v svojem imenu in v imenu tega zbora zahvaljujem za vso Vašo skrb za našo ustanovo in Vam želim Božjega blagoslova, moči in optimizma, še posebej ob težkih nalogah za Cerkev in družbo.

Pozdravljam prorektorja Univerze v Ljubljani prof. dr. Janeza Žgajnarja in se mu zahvaljujem za zavzemanje za naše in druge študente ter mu želim uspehov na novi dolžnosti. Pozdravljam vse goste, prijatelje, sodelavce in dobrotnike naše ustanove.

Pozdravljam vas, spoštovani kolegi profesorji, uslužbenci, slušateljice in slušatelji, tudi z oddelka v Mariboru. Še posebej pozdravljam nekdanje predavateljce naše ustanove s starostjo akad. prof. dr. Antonom Trstenjakom na čelu.

Fakulteta in Univerza

Teološka fakulteta je v zadnjem letu pogumno stopila na pot univerzitetne ustanove, se vključila v njeno dejavnost in aktivno posegla v njene procese, kar so ji nekateri celo zamerili. Vendar bi se Teološka fakulteta izneverila svoji nalogi in akademskemu poslanstvu, če se ne bi tako odločala in bi ne sledila resnici. Kot univerzitetna ustanova mora ravno Teološka fakulteta v prvi vrsti skrbeti za preseganje trenutnih ciljev in pri vsem delu ostati zavezana akademski intelektualni poštenosti. V tem smislu izrekam zahvalo kolegom v senatu za soglasno podporo pri vseh teh pomembnih odločitvah in mislim, da bo čas pokazal, da tako ostajamo zvesti častitljivemu izročilu svojih prednikov, ki so bili zaradi pokončnega ravnanja deležni očitkov, napadov in celo preganjanj.

¹ Uvodni govor dekana Teološke fakultete prof. dr. Janeza Juhanta na proslavi dneva Teološke fakultete ob tednu Univerze v Ljubljani dne 28. novembra 1995.

V zvezi s predlogom za podelitev častnega doktorata dr. Alojziju Šuštarju naj pojasnim nekatere netočnosti ali celo zlonamernosti, ki so jih nekateri širili v javnosti. Naša ustanova je poslala utemeljen predlog Univerzi v Ljubljani. Njegova bibliografija obsega 17 samostojnih del, 72 znanstvenih razprav ter 392 strokovnih in drugih člankov, 420 uvodov in spremnih besed, 246 intervjujev in govorov. Kot predavatelj je dr. Šuštar deloval v bogoslovju v Churu, na mnogih moralnoteoloških in drugih znanstvenih in strokovnih simpozijih in na naši fakulteti. Bistveno je kot moralni teolog posegel v razprave o švicarski ustavi, kjer je sodeloval v ekspertni skupini. Kot predavatelj in veliki kancler Teološke fakultete je pripomogel k njenemu znanstvenemu in pedagoškemu ugledu in dejavnosti. Zaradi svojih znanstvenoteoloških kvalitiet je bil izvoljen v Evropsko akademijo znanosti in umetnosti. Kot član številnih ustanov na cerkvenem in svetnem področju je pripomogel k ugledu teološke, še posebej pa moralnoteološke znanosti, kot človek, kristjan in Slovenec pa je ugled naše države ponesel v svetne in cerkvene kroge po vsem svetu. Vesel sem, da so ob prigrasitvi to znanstvenopedagoško in drugo dejavnost spoznali in priznali na rektoratu Univerze in ju tako ocenili tudi v strokovni komisiji. Žal pa na Univerzi v Ljubljani še manjka širine, intelektualne poštenosti in treznosti. Zelo obžalujem način, ki je spremljal nadaljnji postopek, ki se ni držal začrtane akademske poti, ampak ga je gnal duh pritlehnosti in političnega rivalstva ter medijske omejenosti, ki je tako oblačil glasovanje o tehtnem predlogu. Ta duh še vedno straši in omejuje našo Univerzo, da bi dihala s polnimi pljuči. Upamo, da bomo s skupnimi naporimi vendarle akademsko gojili znanost in v resnicoljubnosti in v ljubezni služili resnici.

Gospod nadškof, zato prosim, da v svoji blagohotnosti kljub temu sprejmete zavzetost za resnico vseh, ki so vam hoteli omogočiti to priznanje, in oprostite tistim, ki tega niso mogli ali niso hoteli spoznati in priznati.

Delovanje fakultete

Teološka fakulteta še vedno nima dovolj priznanega kadra. Letos smo sicer lahko pridobili nove uslužbenke, dva asistenta, dva asistenta-stažista, mlado raziskovalko, upamo pa še na odobritev mest za enega mladega raziskovalca in še enega asistenta-stažista. Pričakujemo, da nam bo potrjeno mesto docenta, medtem ko imamo že možnost, da nastavimo vzporednega docenta, ki bo prevzel mesto profesorja po njegovem odhodu v pokoj.

Uslužbenci nam omogočajo nemoteno poslovanje. Pripravljamo ureditev plačevanja delovnega mesta koordinatorja za znanstveno-raziskovalno dejavnost, ki ga bo prevzel dr. Edo Škulj, medtem ko bo dipl. pravnik Gregor Špajzer prevzel mesto tajnika fakultete. Ob tej priliki še posebej pozdravljam vse uslužbenke tudi v knjižnicah, se zahvaljujem za njihovo delo in želim posebej novim, da bi se vživeli v naše okolje in pripomogli k profesionalizaciji našega delovanja.

Naši predavatelji, docenti, izredni in redni profesorji so kot ponavadi tudi v tem letu sodelovali s svojimi prispevki na simpozijih, znanstvenih in strokovnih posvetih doma in v tujini, na kongresu o religijah v Londonu, na kongresih biblicistov v Jeruzalemu, Cambridgu in v Varšavi, na Svetovni konferenci za religijo v Quebecu, na kongresu o moralnoteoloških problemih sodobnega sveta v Brixnu, na študijskem tednu Nemškega katehetskega združenja, na simpoziju o škofu Karlinu v Rimu, na posvetu o družbenoetičnih problemih tranzicije Evropskega foruma v Bruslju in drugod. V okviru evropskega združenja teologov je bila na simpoziju v Münchnu ustanovljena tudi slovenska sekcija, ki jo vodi prof. dr. Anton Štrukelj.

Sicer sodelujemo pri treh znanstveno-raziskovalnih projektih, ki se zdaj iztekajo, prijavili pa smo pet novih. Najbolj eminenten teološki projekt naše ustanove je gotovo prevod Svetega pisma, ki ga vodi akademik prof. dr. Jože Krašovec, o čemer bo posebej govor. Ob tej priložnosti pa naj omenim izdaje prof. dr. Franceta Rozmana, ki so prek DZS našle pot do slehernega slovenskega bralca. Te in izdaje drugih kolegov so sad njihovega raziskovalnega in pedagoškega dela. Potekajo tudi v okviru projektov *Zgodovina Cerkve* in *Neosholastika* v okviru Institutov za zgodovino Cerkve ter filozofijo in družbeno etiko pod vodstvom prof. dr. Benedika oziroma prof. dr. Juhanta, ter predavanja in predstavitev teh projektov na mednarodnih simpozijih in v mednarodnih izdajah. Naši kolegi predvsem iz pastoralne in moralne katedre s projektom sodelujejo tudi z Ministrstvom za delo, družino in socialne zadeve.

Delovanje Teološke fakultete je pomembno tudi na družbenoetičnem področju, kjer naši kolegi sodelujejo v projektih Cerkve in države kot krovna komisija, nacionalni kurikularni svet, ki pripravlja strategijo prenove šolskih vsebin na vseh nivojih in pri vseh predmetih. Profesorji s svojimi idejnimi in drugimi prispevki pomembno posegajo v idejne, kulturne, socialne in druge tokove družbe pri nas in po svetu. Naši profesorji so dejavni skoraj v vseh komisijah Univerze, ki njihovo sodelovanje ocenjujejo kot zgledno.

Na naši ustanovi smo ob delu za potrditev akademskih programov na Univerzi začeli tudi z globalno razpravo o prenovi predmetnika in s tem iskanju večje pedagoške učinkovitosti ter prilagajanju novemu sestavu naših študentov, se pravi večjemu številu laikov na fakulteti. V tem smislu smo organizirali študijske dneve vseh predavateljev maja v Celju, februarja pa bomo imeli tak posvet v Ljubljani. Uvodne smernice nam bo posredoval didaktično-pedagoški strokovnjak iz Rima prof. dr. Pellerey.

Pri svojem delu se zavedamo resnice: »Prvo oblikujemo univerzitetno izobražene ljudi, šele potem teologe, profesorje, inženirje,« ki jo je te dni izrekel strokovnjak za visoko šolstvo Sveta Evrope.

Zavedamo se odgovornosti, ki jo imamo pri oblikovanju akademskih izobražencev, kar je glavni namen vseučilišča. In še posebej mala dežela bi morala storiti vse, da razvije vse možnosti, da čimveč ljudi doseže izobrazbo, kot so poudarili tudi predstavniki Sveta Evrope, ki so se te dni mudili na Univerzi. Na Teološki fakulteti si prizadevamo, kot pravi Aristotel v Nikomahovi etiki:

»Vsakdo lahko pravilno razsoja o zadevi, ki jo pozna: le v takšni zadevi je lahko dober razsodnik. O posameznem področju lahko torej pravilno razsoja strokovnjak, o vsem na splošno pa le, kdor je vsestransko razgledan« (1095a). Teologija je vsestranska znanost in naša naloga je, da si prizadevamo raziskovati in učiti celovito, vsestransko in popolno resnico. Zavedamo pa se, da smo le njeni služabniki.

Živimo in delujemo v pomembnih časih. Teološka fakulteta hoče in mora opraviti svoj delež pri obnovi slovenske družbe. Bolj kot drugih fakultet je to naloga naše fakultete, kajti ravno to, kar njej mnogi očitajo, da je namreč podvržena dvema institucijama, je njen izziv. Teološka fakulteta hoče torej neomajno braniti akademsko raven, se zavzemati za akademske norme in posebej v teh časih ohraniti čut za resnico ter etično pokončnost. To terjata od nje tako družba kot Cerkev.

Povzetek: Janez Juhant, Ob dnevu Teološke fakultete

Članek prinaša uvodni govor dekana Teološke fakultete prof. dr. Janeza Juhanta na proslavi dneva Teološke fakultete ob tednu Univerze v Ljubljani dne 28. novembra 1995. Po pozdravih najprej razloži, kako da veliki kancler Teološke fakultete dr. Alojzij Šuštar ni dobil častnega doktorata Univerze v Ljubljani, nato pa podaja poročilo o pedagoškem in znanstvenem delovanju profesorjev Teološke fakultete, o spremembah med uslužbenci ter o načrtih za bodočnost.

Summary: Janez Juhant, On the Occasion of the Day of Theological Faculty

The article brings the introductory address of the Dean of Theological Faculty Janez Juhant at the celebration of the day of Theological Faculty on 28 November 1995 when the week of the University of Ljubljana was held. After the greetings the Dean explains how the Chancellor of the Theological Faculty Alojzij Šuštar was not given a honorary doctorate by the University of Ljubljana and further reports on the educational and academic activity of the faculty, on personnel changes and on the plans for the future.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- R. Valenčič**, Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor1
Importance of Fundamental Option in the Encyclic Veritatis splendor
- J. Hlebš**, Kaj je filozofija narave?23
What is Philosophy of Nature?
- J. Krašovec**, Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua69
Kazen in odpuščanje v Jožuetovi knjigi
- C. Gostečnik**, Kompulzivno ponavljanje kot možnost za psihološko
in duhovno preobrazbo s pomočjo psihoterapije91
*Repetition compulsion as a possibility for psychological and spiritual
transformation*

PREGLEDI

Reviews

- J. Juhant**, Giovanni fidanza - Bonaventura in njegov Komentar101
Giovanni Fidanza - Bonaventure and his Commentary
- S. Večko**, Svetopisemski študij v Sloveniji109
Biblical Studies in Slovenia
- M. Smolik**, Brata Hugo in Karl Rahner115
Brothers Hugo and Karl Rahner
- J. Juhant**, Ob dnevu Teološke fakultete125
On the Occasion of the Day of Theological Faculty
- Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:**
Gostečnik C., asistent na Teološki fakulteti,
Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Hlebš J., asistent na Teološki fakulteti Univerze v Salzburgu
Rosa Hofmann Str. 1/8, A-5020 Salzburg
Juhant J., redni profesor na Teološki fakulteti,
Rakovnik 64, 1215 Medvode
Krašovec J., redni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Smolik M., redni profesor v pokoju,
Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Valenčič R., redni profesor na Teološki fakulteti,
Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana.
Večko S., visokošolski učitelj na Teološki fakulteti,
Koroška 1, 2000 Maribor

