

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

MEDNARODNI POSVET O FRINTANEUMU / *INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE FRINTANEUM*

- 7 Luigi Tavano**, Mednarodni projekt Frintaneum (Avgušinej)
International Project Frintaneum (Augustineum)
- 9 Peter Vodopivec**, Kulturno – duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju
Cultural and Spiritual Conditions in Slovenia in the 19th Century
- 19 France M. Dolinar**, Frintaneum (Avgušinej) in Cerkev na Slovenskem
Frintaneum (Augustineum) and the Church in Slovenia
- 23 Matjaž Ambrožič**, Pogledi ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na vzgojo in izobraževanje duhovnikov
The Views of Bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič on Priestly Education
- 39 Tomaž Simčič**, Tržaško koprski gojenci Frintaneuma
Frintaneum Students from Trst (Trieste) and Koper (Capodistria)

TOMAŽEVA PROSLAVA / *FESTIVITY OF ST. THOMAS*

- 51 Christian Gostečnik OFM**, Odrešenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma
Redemption presupposes the relation – relational family paradigm

RAZPRAVE / *ARTICLES*

- 73 Terezija Snežna Večko OSU**, There is Hope For the Scattered People (Bar 1:15a–3:8)
Je upanje za razkropljeno ljudstvo (Bar 1,15a–3,8)
- 99 Martin Kmetec OFMConv**, Pogled na družbo v teoriji in praksi Fethullaha Gülena
The views on the society in the theory and the practice of Fethullah Gülen
- 117 Igor Škamperle**, Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti
Globalized sacred and new forms of religiosity

POROČILO / *REPORT*

- 133** Tiskovna konferenca ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma in ob pripravi kongresa IOSOT
Press conference in connection with the publication of a facsimile edition of the oldest Slovenian translations of the Bible and with the preparation of the IOSOT Congress

OCENI / *REVIEWS*

- 149 Tomaž Erzar**, Katarina Kompan Erzar, *Ljubezem umije spomin*, Založba Brat Francišek in Franciškanski družinski inštitut, Ljubljana 2006, 261 str., ISBN 961-6326-51-1.
- 151 Ivan Platovnjak**, Barry, William A. in Connolly, William J., *Duhovno spremljanje* [prevedel Aleš Maver], Slomškova založba, Maribor 2006, 236 str., ISBN 961-6522-30-2.

Sodelavci te številke

raziskovalec na TEOF UL; **Doc. dr. Matjaž Ambrožič**
 naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana;
 e-pošta: matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

vodja Nadškofijskega arhiva Ljubljana; **Dr. France M. Dolinar**
 naslov: Krekov trg 1, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: france.dolar@siol.net

za zakonsko in družinsko terapijo na TEOF UL; **Doc. dr. Tomaž Erzar**
 naslov: Franciškiški družinski inštitut,
 Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: tomaz@guest.arnes.si

za psihologijo religije na TEOF UL; **Prof. dr. Christian Gostečnik OFM**
 naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: christian.gostecnik@guest.arnes.si

za zgodovino Cerkve na TEOF UL; **Prof. dr. Bogdan Kolar**
 naslov: Ob Ljubljanici 34, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: bogdan.kolar@guest.arnes.si

univ. dipl. teolog; **Martin Kmetec OFMConv**
 naslov: Yenisehir Mah., Mithat Pasa Caddesi No. 5
 - PK 75, TR - 31201 Iskenderun;
 e-pošta: kmetec@ttnet.net.tr

za duhovno teologijo na TEOF UL; **Doc. dr. Ivan Platovnjak**
 naslov: Ljubljanska 13, 2000 Maribor;
 e-pošta: ivan.platovnjak@rkc.si

profesor na Istituto di Storia sociale e religiosa di Gorizia – Inštitut za družbeno in versko zgodovino v Gorici; **Tomaž Simčič**
 naslov: ul./via Romagna 12, IT-34134 Trst – Trieste; e-pošta: tomazsimcic@alice.it

na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete; **Doc. dr. Igor Škamperle**
 naslov: Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: igor.skamperle@guest.arnes.si

profesor, predstojnik Istituto di Storia sociale e religiosa di Gorizia – Inštituta za družbeno in versko zgodovino v Gorici; **Luigi Tavano**
 naslov: Via del Seminario, 7,
 IT- 34170 Gorica – Gorizia;
 e-pošta: istitutodistoriasociale@virgilio.it

za biblični študij SZ na TEOF UL, enota Maribor; **Doc. dr. Terezija Snežna Večko OSU**
 naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor;
 e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

znanstveni svetnik na Inštitutu za novejšo zgodovino; **Prof. dr. Peter Vodopivec**
 naslov: Kongresni trg 1, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: Peter.Vodopivec@inz.si

Mednarodni posvet o Frintaneumu

Inštitut za zgodovino Cerkev

Ljubljana, 1. december 2005

International Conference on the Frintaneum

Institute for Church history

Ljubljana, 1st December 2005

Luigi Tavano

Mednarodni projekt Frintaneum (Avgušținej)

Misel o znanstvenem projektu, ki naj bi raziskal Frintaneum, se je porodila ob izkušnjah italijanskih, slovenskih in avstrijskih zgodovinarjev, ki so se s to ustanovo pogosto srečevali pri študiju pomembnih osebnosti na cerkvenem, kulturnem in socialnem področju v celotnem nekdanjem habsburškem prostoru od 1817 do 1918. Spraševali so se, kakšno vlogo je ta ustanova odigrala pri oblikovanju in dejavnosti teh cerkvenih osebnosti v našem prostoru. Goriški inštitut za družbeno in versko zgodovino je takšno zanimanje povzel in leta 2002 dal pobudo za mednarodni projekt, ki naj se loti potrebnih študij.

Institutum sublimioris educationis presbyterorum ad sanctum Augustinum na Dunaju, imenovan **Avgušținej** po svojem sedežu pri avguštinškem samostanu ali **Frintaneum**, imenovan po ustanovitelju škofu Jakobu Frintu, je skrbel za temeljito teološko in pastoralno izobrazbo mladih duhovnikov iz cele monarhije, ki naj bi potem kot učitelji in vzgojitelji po vseh semeniščih zagotavljali solidno in enotno vzgojo. Dejansko so iz te elitne ustanove izšli tudi mnogi škofje za škofije v monarhiji. V želji, da bi pripravili čim celovitejši pregled dejavnosti, ki jo je Frintaneum razvil v narodnostno zelo raznoliki monarhiji, je bil ustanovljen mednarodni znanstveni odbor, ki ga vodi dunajski profesor Karl Heinz Frankl, njegovi člani pa so profesorji France M. Dolinar (Ljubljana), Josef Gelmi (Briksen), Peter Tropper (Celovec) in Luigi Tavano (Gorica) kot zastopnik inštituta pobudnika. Tako odbor pokriva dežele, na katere se projekt nanaša, ter zajema območje salzburške in goriške metropolije znotraj današnjih meja Avstrije, Slovenije, Hrvaške in Italije. Gre torej za nadškofijo Salzburg s sufragani Briksen, Trento, Krka-Celovec, Gradec in Maribor ter za nadškofijo Gorica – Ilirska cerkvena pokrajina – s sufragani Ljubljana, Poreč-Pula, Trst-Koper in Krk, s tem pa za jezikovno in kulturno zelo raznoliko območje. Najprej naj bi sistematično zbrali biografske podatke o gojencih iz obeh metropolij, nato skušali ugotavljati, kako je njihovo intelektualno in duhovno podobo sooblikoval Frintaneum, slednjič pa pregledali, kakšno vlogo so odigrali v cerkvenem, verskem in družbeno-kulturnem življenju škofij, kjer so potem delovali.

Na pobudo znanstvenega odbora ter goriškega Inštituta je skupina raziskovalcev pripravila biograme 198 gojencev Avgušțineja iz

navedenih škofij: prof. Italo Santeusanio za Gorico, prof. Tomaž Simčič za Trst-Koper, mons. Ivan Grah za Poreč-Pulo, prof. Franjo Velčič za Krk, dr. Liljana Žnidaršič Golec za Ljubljano, dr. Andrej Hozjan za Maribor, dr. Michaela Kronthaler za Gradec, prof. Peter Tropper za Celovec, prof. Josef Gelmi za Briksen, dr. Katia Pizzini za Trento in prof. Rupert Klieber za Salzburg.

Biogrami, pripravljani po arhivskem gradivu in bibliografiji, prinašajo zanesljive življenjepisne podatke o znanih osebnostih – naj omenimo poslance v državnem zboru: Luigi Faidutti, Anton Gregorčič, Janez E. Krek, ali škofo: Eugenio Carlo Valussi, Frančišek Borgia Sedej, Giovanni B. Flapp, Anton B. Jeglič, Juraj Dobrila – predvsem pa o nekdanjih gojencih Avguštineja iz vrst škofijske duhovščine, katerih sicer močna dejavnost je v marsikaterem primeru neupravičeno ostala v senci. Številni so namreč bili zelo odmevni kot profesorji, kot kanoniki in župniki. Zapisi o njihovi dejavnosti, neobremenjeni z ustaljenimi in ponavljanimi interpretacijami, pomenijo znaten prispevek k boljšemu poznanju zgodovine posameznih škofij v monarhiji od začetka 19. stoletja do prve svetovne vojne, torej obdobja, ki je bilo tako nabito z dogajanjem in problemi.

Za tisk so biogrami pripravljani po merilih, ki se jih drži leksikon škofov Svetega rimskega cesarstva (*Sacrum Imperium Romanum*) v izdaji Erwina Gatza. Našemu odboru se je zdelo primerno, da meje raziskav razširi še na ostale škofije današnje Avstrije. Tako pripravljajo še 59 biogramov: za škofijo Linz dr. Rudolf Zinnhobler, za škofijo St. Pölten dr. Friedrich Schragl, za Dunaj pa dr. Johann Weissensteiner.

Vse naše delo smo želeli posredovati zgodovinarjem in tudi širši javnosti, zato se vrste predstavitve, ki obenem prinašajo še nova spoznanja. Prvo tovrstno srečanje je bilo v nadškofijski palači v Gorici 4. maja 2004; predavali so: prof. Karl Heinz Frankl in prof. Rupert Klieber z dunajske univerze, prof. Liliana Ferrari s tržaške univerze in dr. Karl Heinz Kronawetter iz Celovca (s statističnim povzetkom o frintaneistih iz obeh omenjenih cerkvenih pokrajin). Zdaj je na vrsti simpozij v Ljubljani, ki ga je pripravila tukajšnja Teološka fakulteta.

Ti znanstveni posveti se bodo sklenili konec leta 2006 na Dunaju, glavnem mestu monarhije in sedežu Frintaneuma. Predvidena je publikacija, ki bo ob koristni uvodni študiji prinesla 257 biogramov, opremljena bo s slikovnim gradivom in ustreznimi kazali; izšla bo v nemškem jeziku.

Ob sklepanju petletnega dela pa se že kaže potreba po nadaljevanju v drugi fazi: raziskati namreč, kako je Frintaneum s svojo teološko, kulturno in politično držo preko svojih gojencev vplival na življenje v posameznih škofijah. Za zgodovino Cerkve v nekdanji monarhiji je to vsekakor pomembna zadeva, ki seveda zahteva veliko znanstvenega sodelovanja in nenazadnje tudi zadostno gmotno podporo.

Peter Vodopivec

Kulturno-duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju

Povzetek: Kulturni razvoj je bil na Slovenskem v 19. stoletju precej hitrejši od družbenega in gospodarskega. Kljub nizkemu številu gimnazij je število slovenskih študentov na avstrijskih univerzah in visokih šolah vztrajno raslo. Tako se je med Slovenci izoblikoval poklicno pester sloj izobraženstva, pri čemer so prevladovali študentje teologije. Duhovniki so imeli vse do tridesetih in štiridesetih let 19. stoletja pomembno vlogo tudi v literaturi, ki je tedaj ohranjala osrednje mesto v slovenskem kulturnem življenju. Večina slovenskega prebivalstva je živela v nemškem, italijanskem in madžarskem kulturnem krogu, izobraženstvo in meščanstvo pa je pripadalo dvojezičnemu, včasih celo trojezičnemu okolju, kjer niso bile tuje težnje po ponemčevanju in poitalijančevanju. Slovenski umetnik in izobraženec je moral v takih razmerah odločno nastopati in se truditi za narodno prepoznavnost.

Abstract: Cultural and Spiritual Conditions in Slovenia in the 19th Century

In the 19th century the cultural development in Slovenia was much faster than the social and economic development. Though grammar schools were only few, the number of Slovenian students at Austrian universities grew steadily. Thus, a professionally varied stratum of Slovenian intelligentsia was formed and theology graduates were the most numerous among them. Up to the 1830's and 1840's, the priests also played an important role in literature, which was the centre of Slovenian cultural life. The majority of Slovenian population lived in German, Italian and Hungarian culture areas, the intelligentsia and the middle class belonged to bilingual or even trilingual milieus, often with tendencies towards germanization and italianization. In such circumstances Slovenian artists and intellectuals had to behave in a determined manner and to make an effort to be nationally distinguishable.

Za kulturne razmere na Slovenskem v obdobju 1815-1918 je značilno, da je bil kulturni razvoj precej hitrejši od družbenega in gospodarskega, kar je bila predvsem zasluga avstrijskega šolstva. Razmere v avstrijskem šolstvu v zadnjem stoletju Habsburške monarhije preradi presojava le z narodnega vidika in z vidika uveljavljanja slovenščine v učnem procesu. Kot sta večkrat opozorila Vlado Schmidt in Vasilij Melik, pa je avstrijsko šolstvo v 19. stoletju – kljub jezikovno prevladujoče nemški naravi – odločilno prispevalo k izobrazbenemu dvigu slovenskega prebivalstva in k oblikovanju slovenskih izobraženskih elit. Njuna opozorila prepričljivo ponazarja podatek, da je bilo v pokrajinah s slovenskim prebivalstvom ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja nepismenih več kot 90% ljudi, pred prvo svetovno vojno pa je bila pismenost ponekod že kar 85 in celo 89%. Slovenci so po letu 1900 na ta način po odstotku pismenih v monarhiji zaostajali samo še za Nemci, Čehi in

Italijani. Obisk šole je bil sicer po deželah in območjih različen (ves čas je bil najvišji na spodnjem Štajerskem), število šoloobveznih otrok pa se je večalo od začetka 19. stoletja in je po reformi osnovne šole leta 1869 zajelo – zopet različno po deželah – od 72 do 90% šoloobveznih otrok.¹

Slovenci so bili v bolj neugodnem položaju, kar zadeva gimnazijsko šolanje, čeprav je bilo število gimnazij na slovenskih tleh že v prvi polovici 19. stoletja razmeroma visoko (vseh je bilo 11), vse do leta 1849 pa so v Ljubljani, Celovcu in Gorici delovale tudi višje šole – liceji, v katerih so poučevali in se – kot je prepričljivo pokazal dr. Jože Ciperle v pred časom objavljeni knjigi o Ljubljanskem liceju – šolali ugledni duhovni gospodje in slovenski kulturni ustvarjalci prve polovice 19. stoletja.² Toda število gimnazijskih dijakov je razmeroma počasi raslo tudi po reformi gimnazije leta 1849 in v drugi polovici 19. stoletja. Okoli leta 1890 se je tako na gimnazijah na območju današnje slovenske države šolalo nekaj manj kot 3000 gimnazijcev in Slovenci so po številu dijakov v gimnazijah zaostajali ne le za Čehi in Poljaki, temveč tudi Hrvati.³ Počasna rast gimnazijskega dijaštva pa ni bila samo posledica zaostalih socialnih razmer na slovenskih tleh. Nanjo je nesporno vplivala tudi prevladujoča vloga nemščine kot učnega jezika, saj je bil položaj slovenščine v gimnazijah precej slabši kot v osnovni šoli. Na slovenskem ozemlju je bila namreč do leta 1914 ob skupno 20 državnih in zasebnih gimnazijah in realnih gimnazijah ustanovljena samo ena povsem »slovenska« državna gimnazija, in sicer leta 1913, ko je bila dotedanja nemška državna gimnazija v Gorici razdeljena v tri samostojne gimnazijske ustanove: nemško, italijansko in slovensko. V tej luči je bil tem večji pomen ustanovitve zasebne škofijske gimnazije v Šentvidu pri Ljubljani leta 1905, ki je bila prva povsem slovenska gimnazija sploh. Vse ostale gimnazije so bile utrakvistične, torej nemško-slovenske ali povsem nemške in italijanske.

Zahteve po ustanovitvi slovenske univerze so bile – kot je znano – od leta 1848 sestavni del slovenskega narodnega programa, toda avstrijske oblasti jih do razpada monarhije niso uslišale. Do leta 1849 so v Ljubljani, Gorici in Celovcu delovale dvoletne višje šole – liceji, kjer je bilo mogoče študirati bogoslovje ter dva letnika filozofije, ki sta bila predpogoj za študij na univerzi in za štiriletni teološki visokošolski

¹ Ferdo Gestrin – Vasilij Melik, Slovenska zgodovina 1792-1918, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1966, str. 261.

² Jože Ciperle, Podobna velikega učilišča ljubljanskega, Licej v Ljubljani 1800-1848, Slovenska matica, Ljubljana 2001.

³ Enciklopedija Slovenije 3 (Eg-Hab), Mladinska knjiga, Ljubljana 1989, str. 214. Jože Ciperle, Gimnazije na Slovenskem v letu 1848 in njihov razvoj do leta 1918, Slovenski šolski muzej, Ljubljana 1979, str. 5-22, 53.

študij. Po ukinitvi licejev leta 1849 so od višjega šolstva na Slovenskem ostale le še bogoslovne šole, ki so delovale pri škofijah ali pa so jih vodili redovniki, na slovenskih tleh predvsem frančiškani. Mladi ljudje, ki so se odločali za univerzitetni študij, so morali na univerzi na Dunaj ali v Gradec, postopoma pa so odhajali tudi na univerzo v Pragi in pred prvo svetovno vojno na univerzo v Krakov. Študentje teologije so odhajali tudi v Rim, kjer so bili gojenci Kolegija Germanicum et Hungaricum, študirali pa so na papeški univerzi Gregoriani. Nemajhno število slovenskih študentov pa je po končanem osnovnem študiju svoje teološko znanje izpopolnjevalo še na Dunaju, kjer so bili gojenci Avguštineja oziroma Frintaneuma.⁴ Študentje teologije so bili med slovenskimi slušatelji dunajske univerze vse do konca 19. stoletja v večini, šele leta 1900 so jih po številu prehiteli pravniki, okoli leta 1910 pa je bilo tudi že tehnikov več kot medicincev in filozofov. Število slovenskih študentov na avstrijskih univerzah in visokih šolah je pri tem od štiridesetih let 19. stoletja vztrajno raslo. Po izračunih profesorja Vasilija Melika se je samo v letih 1880-1913 dvignilo od približno 350 na skoraj 1000 letno. Po letu 1900 so med študirajočimi prevladovali pravniki, po letu 1910 pa so tehniki že prehiteli medicince in filozofe. V začetku 20. stoletja so se na dunajsko univerzo vpisale še prve Slovenke. Pred prvo svetovno vojno so tako največji optimisti menili, da ima slovensko izobraženstvo že potrebam ustrezno poklicno sestavo in v nekaterih strokah celo več strokovnjakov, kot jih Slovenci potrebujejo.⁵

V približno treh generacijah – v obdobju od leta 1840–1910 – se je tako med Slovenci izoblikoval poklicno pester sloj izobraženstva, ki je postal najpomembnejši glasnik slovenskih narodnih zahtev in želja. Slovenci so se razvili iz slabo pismenega v enega najbolj pismenih narodov v monarhiji, čeprav je ostal odstotek študentov in univerzitetno izobražene inteligence precej nižji kot pri Nemcih, Poljaki in Čehih. Duhovniki so v prvi polovici 19. stoletja ohranjali pomembno mesto v javnem in kulturnem življenju in njihov vpliv se je na nekaterih področjih celo povečal. Toda delež duhovnikov med izobraženci je začel že v predmarčni dobi padati, kar naj bi bil po mnenju zgodovinarjev znak napredujoče sekularizacije slovenske družbe.⁶ Študij bogoslovja je bil sicer še vedno najcenejša, slovenskim kmečkim sinovom naj-

⁴ Metod Benedik, Duhovni vplivi in spremembe v Cerкви na Slovenskem v 19. stoletju, Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 37.

⁵ Vasilij Melik – Peter Vodopivec, Slovenski izobraženci in avstrijske visoke šole 1848-1918, Zgodovinski časopis, letnik 40/1986, str. 269-282.

⁶ Vasilij Melik, Družba na Slovenskem v predmarčni dobi, Obdobja 2, Obdobje romantike v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1981, str. 516

dostopnejša smer visoke izobrazbe in duhovniški poklic je užival velik ugled. Kljub temu je že v tridesetih in štiridesetih letih 19. stoletja raslo število mladih Slovencev, ki so se pri izbiri študija odločali za druge poklice ali pa so se usmerili v bogoslovje šele potem, ko pri študiju drugod niso uspeli. Duhovščina je bila zato po svojih nazorih, kot je večkrat opozoril profesor Vasilij Melik, dokaj neenotna.⁷ V njenih vrstah je bilo nemalo ljudi, ki so zastopali razmeroma svobodomiselnost stališča, hkrati pa videli v razširjanju najrazličnejših znanj – med drugim slovenščine – eno svojih pomembnih nalog. Močan vpliv so ohranjali privrženci jožefinizma in t.i. »janzenisti«, ki so s strogostjo in nasprotovanjem ljudski pobožnosti prihajali ne le v spore s cerkvenimi oblastmi in verniki, temveč tudi s pristaši redemptorističnega gibanja, ki je oznanjalo preprosto in vedro vero in so ga z Dunaja razširjali privrženci patra Marije Hofbauerja – sv. Klemena Dvoržaka. Duhovniki, ki so se spogledovali z jožefinističnimi, racionalističnimi in razsvetljen-skimi težnjami, so bili prvi avtorji kmetijskih in naravoslovnih priročnikov v slovenskem jeziku. Ti so bili velik dosežek že s tem, da so oblikovali slovensko strokovno izrazoslovje in kmeta svarili pred vražjeverjem. Duhovnika Franc Pirc s *Kranjskim vrtnarjem* in Matija Vrtovec z *Vinorejo* in *Kmetijsko kmetijo* (izdano leta 1847 in na Hrvaškem ponatisnjeno še v devetdesetih letih 19. stoletja) sta na ta način postavljala temelje slovenskemu poljudno strokovnemu pisanju, Anton Krempl pa je pod naslovom *Dogodivšine štajerske zemlje* napisal prvo zgodovinsko knjigo v slovenskem jeziku, ki je izšla leta 1845 v Gradcu. V omenjenih, zlasti kmetijskih in naravoslovnih poučno-gospodarskih spisih je bila bolj ali manj neprikrito prisotna misel, da je Bog ustvaril »umen svet, v katerem se je treba človeku le prav odločati«, odločitev pa naj bi skladu z znanim rekom »Pomagaj si sam in Bog ti bo pomagal« ne bila težka, če je človek zvest sebi, veri in z vero povezanim vedenjsko-moralnim normam. Duhovnikova naloga v takšnem obzorju ni bila več le pouk v duhovnih zadevah, temveč tudi pouk v posvetnih in praktičnih rečeh – nenazadnje v tem, kako uporabiti od Boga dodeljene spretnosti in »razum«.⁸

Duhovniki so imeli vse do tridesetih in štiridesetih let 19. stoletja – kot prevladujoča skupina slovenskega izobraženstva – osrednjo vlogo tudi v literaturi. Z nastopom Čopovega in Prešernovega kroga, ki je sledil Čopovemu prepričanju, da je razvita književna kultura najpomembnejše merilo narodne zrelosti, pa je razvoj slovenske literature

⁷ Prav tam.

⁸ Peter Vodopivec, Slovenski duhovniki in družbeno gospodarske razmere na Slovenskem v 19. stoletju, Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 179.

krenil v novo smer: v oblikovanje »zahtevnejše, t.i. visoke literature«, namenjene meščanskim izobražencem in njihovi pritegnitvi v slovenska kulturna prizadevanja. Med najpomembnejšimi slovenskimi literarnimi ustvarjalci, ki so se v drugi polovici 19. stoletja sklicevali na Prešerna kot literarnega vzornika in vir navdiha, so tako prevladovali svobodomislec in liberalneje usmerjeni izobraženci – od Simona Jenka, Franca Levstika in Josipa Jurčiča prek Josipa Stritarja, Janka Kersnika in Ivana Tavčarja do književnikov slovenske moderne. Med njimi sta se uspešno uveljavila in priljubila tudi duhovnika Simon Gregorčič in Anton Aškerc. Goriški profesor bogoslovja Anton Mahnič, ki se je sredi osemdesetih let 19. stoletja ognjevitavo zavzel »za kritično razbistritev načel«, »ločitev duhov« in prekinitev nenaravne slogaške zveze slovenskih nazorsko-političnih taborov, s svojimi predstavami o književnosti in umetnosti, ki bi morali biti »človeku sredstvo za doseg najvišjega cilja« in ne sami sebi namen, ni občutneje vplival na literarno in drugo umetniško ustvarjanje. Toda v isti sapi med svobodomiselnimi literati, ki so se bolj odkritih estetsko-nazorskih polemik izogibali naj bo iz strahu pred prekinitvijo slogaških zavezništov naj bo zaradi pomanjkljive filozofske in teoretske izobrazbe, ni imel pravih sogovornikov in upoštevanja vrednih nasprotnikov. Na Mahničevo filozofsko in estetsko dediščino se je oprl tudi precej prožnejši in stvarnejši Aleš Ušeničnik, ob koncu 19. stoletja najpomembnejši teoretik in filozof slovenskega katoliškega tabora. Katoliški umetnostni nazor pa je pomemben preobrat doživel šele z nastopom umetnostnega zgodovinarja Izidorja Cankarja, ki je že pred prvo svetovno vojno nasprotoval doktrinarnim stališčem predhodnikov in je katoliške ustvarjalce pozval, naj se usmerijo v »ustvarjalno sproščenost«, se potrudijo »umetniško dognati kulturno delo« in se pri umetniškem delu »naslonijo na resnično življenje«. ⁹ Moderna je tako kljub zavračanju cerkvenega vrha in kljub temeljitemu prelomu s tradicijo ter načelni opredelitvi za avtonomijo umetnosti razmeroma hitro prodrla tudi v katoliške vrste.

Književnost je ohranjala osrednje mesto v slovenskem kulturnem življenju 19. stoletja. Eden od razlogov za takšno stanje je bil v tem, da v deželah s slovenskim prebivalstvom vse do konca 19. in začetka 20. stoletja ni bilo kulturnih in znanstvenih ustanov, ki bi pospeševale razvoj kulturnih in strokovnih dejavnosti. V prvi polovici 19. stoletja se je strokovno in kulturno življenje odvijalo v muzejih, v privatnih salonih in krožkih, v gledališču in na koncertih Filharmonične družbe. V teh okvirih pa za slovensko ustvarjalnost –(razen nekoliko v glasbi in v slikarstvu) še ni bilo pravega prostora. V stanovskem gledališču v Ljub-

⁹ Jože Pogačnik, Razvoj misli o literaturi pri katoličanih, Cerkev, kultura in politika 1890-1941, Slovenska matica, Ljubljana 1993, str. 179-182.

ljani so gostovale sprva italijanske in nato nemške igralske skupine, na koncertnih prireditvah pa je bilo ob lahkotnih in zabavnih slišati tudi skladbe uglednih evropskih mojstrov. V cerkveni gradnji, podobarstvu in kiparstvu je v prvi polovici 19. stoletja še prevladoval barok, v slikarstvu pa so se že uveljavljali akademsko šolani slikarji, ki so se usmerjali k slikanju meščanskih portretov, narave in krajine.

Od začetka ustavne dobe, tj. od začetka šestdesetih let dalje, ko je nov zakon o društvih omogočil svobodnejše ustanavljanje društev, se je slovensko kulturno življenje vse bolj odvijalo v društvih. V šestdesetih letih so postale središča slovenskega kulturnega utripa čitalnice, ki so nastajale po mestih, trgih in manjših središčih in so prirejale »besede«, tj. prireditev z govori, predavanji, deklamacijami, glasbenimi in pevskimi nastopi in gledališkimi igrami. Čeprav je bila umetniška raven čitalniških prireditev večinoma nizka, niso bile brez pomena za nadaljnji slovenski glasbeni in gledališki razvoj. Leta 1866 je bilo v Ljubljani ustanovljeno še Dramatično društvo, ki je utiralo pot ustanovitvi slovenskega gledališča. Leta 1864 je odprlo vrata prvo znanstveno društvo Slovenska matica, leta 1872 pa je bila ob nemški Filharmonični družbi ustanovljena tudi slovenska Glasbena matica. Med skladatelji sta se z domoljubnimi in melodičnimi skladbami posebej priljubila Davorin Jenko in Anton Heydrich, s komornimi in orkestralnimi kompozicijami pa je izstopal Benjamin Ipavec. Nova doba se je začela tudi v slikarstvu, kjer sta se na evropsko raven povzpela brata Janez in Jurij Šubic. Z uveljavitvijo moderne je konec 19. in v začetku 20. stoletja nato tudi slikarstvo doživelo modernistični prelom. Oblikovala se je nova generacija slikarjev (Rihard Jakopič, Matija Jama, Ivan Grohar in Matej Sternen), ki so se oprijeli impresionizma in spodbudili pravi slikarski razcvet, čeprav jih je domača javnost sprejela šele potem, ko so uspeli na Dunaju. Na prelomu stoletja je bilo v Ljubljani ustanovljeno Slovensko umetniško društvo, leta 1909 pa je Rihard Jakopič v ljubljanskem parku Tivoli na svoje stroške postavil prvi slovenski razstavni paviljon. Pri znamenitem dunajskem arhitektu Ottu Wagnerju so se šolali arhitekti Jože Plečnik, Maks Fabiani in Ivan Jager, toda med njimi je pred prvo svetovno vojno na Slovenskem ustvarjal le Maks Fabiani. Plečnik je deloval na Dunaju in v Pragi, Jager pa celo na Kitajskem in v Združenih državah Amerike.¹⁰

Z razcepitvijo slogaške slovenske politike na liberalni in katoliški tabor so se ob koncu stoletja začela deliti tudi dotlej enotna kulturna in strokovna društva. Nastali stranki, Slovenska ljudska in Narodna napredna sta ustanavljali vsaka svoja kulturna združenja in svoja glasila,

¹⁰ Gl. podrobneje: Igor Grdina, *Meščanska kultura med literaturo in glasbo, Od rodoljuba z dežele do meščana*, Studia humanitatis – Apes, Ljubljana 1999, str. 51-95.

po ustanovitvi Socialdemokratske stranke pa so ju posnemali tudi socialni demokrati.¹¹ To je sicer povzročalo cepitev že tako maloštevilnih slovenskih ustvarjalnih sil, vendar ni imelo samo negativnih posledic. Če je široko zasnovano Zgodovino slovenskega slovstva Karla Glaserja v drugi polovici devetdesetih let izdala liberalno usmerjena Slovenska matica, je Gradivo za slovensko zgodovino v srednjem veku od leta 1902 izdajala katoliška Leonova družba. Zgodovino slovenskega naroda Josipa Grudna – prvo slovensko zgodovino, ki se ni ozirala na deželne meje – je začela leta 1910 izdajati Mohorjeva družba. Ob pomanjkanju ustreznih znanstvenih ustanov je bilo seveda na slovenskih tleh tudi pred prvo svetovno vojno več možnosti za ukvarjanje z zgodovinskimi, družboslovnimi, pravnimi in filozofskimi vedami kot z naravoslovjem, medicino in tehniko. S filozofskimi deli sta utirala pot slovenski filozofski terminologiji Aleš Ušeničnik in Frančišek Lampe, oba pomembna filozofa slovenskega katoliškega tabora, slovenski umetnostni nazor pa je na novo in širše kot predhodniki opredelil Izidor Cankar. Slovenski strokovnjaki in znanstveniki so se uveljavili tudi na avstrijskih in nekaterih evropskih univerzah. Nekateri so ostali povezani s slovensko stvarnostjo, drugi pa so se – kot Jožef Stefan – odtujili narodnim koreninam in prepuščili vplivom pretežno nemško govoreče okolice.

S širjenjem pismenosti in izobrazbe je postalo branje najbolj razširjena oblika preživljanja prostega časa.¹² Vedno več ljudi je segalo po časopisih in knjigah. Leta 1913 je izhajalo pet slovenskih dnevnikov – štiri v Ljubljani in eden v Trstu, hkrati pa so bralci lahko izbirali med pokrajinskimi, stanovskimi in strokovnimi glasili, zabavnimi in kulturnimi revijami ter preprostemu ljudstvu namenjenimi časniki. Nekateri časniki – kot katoliški Slovenec – so imeli v zadnjih letih pred izbruhom svetovne vojne že ilustrirane priloge s fotografijami. Med založniki in družbami, ki so izdajale knjige, je bila pravi fenomen Mohorjeva družba. Leta 1895 je imela že 71.000 članov, dobri dve desetletji pozneje – leta 1918 – pa je naklada njenih knjig že preseгла 90.000. Knjige so izdajali tudi Slovenska matica, Leonova družba, razna pokrajinska in strokovna združenja ter privatni založniki.

Leta 1882 je Kranjsko in Ljubljano obiskal znani francoski slavist Louis Leger, ki je Slovence označil za »malo trgovski« in »zelo katoliški narod«, poln moralne volje, da se upre ponemčevalnim pritiskom.¹³ Legerja so k sklepu o Slovencih kot posebej katoliškem narodu spodbu-

¹¹ Gl. Ferdo Gestrin – Vasilij Melik, v op. 1 cit. delo, str. 269.

¹² Gl. Gorazd Makarovič, Slovenci in čas, Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja, Krtina, Ljubljana 1995, str. 247 in naprej.

¹³ Louis Leger, *La Save, le Danube et le Balkan*, Paris 1884, uvod in str. 1-3. Gl. tudi: Peter Vodopivec, Slovenci v francoskih očeh v letih 1830-1920, *Zgodovinski časopis* 44/1990, št. 1, str. 38.

dile številnih cerkve in kapelice, ki jih je na poti preko slovenskega ozemlja opazal v mestih in na deželi. Vpliv duhovščine in cerkve na konservativno strujo slovenske politike se je od konca šestdesetih let res povečeval, raslo pa je tudi število cerkvenih redov in samostanov. Toda pri tem duhovniki tudi naprej niso bili politično in idejno enotni. Na Štajerskem in Koroškem jih je bilo kar nekaj, ki so bili privrženci jožefinskih idej in t.i. liberalnega katolicizma, pa tudi na Kranjskem jih je bilo več kot sto naročenih na liberalni Slovenski narod. Proces družbene sekularizacije je pri tem zlasti po preklicu konkordata leta 1870 naglo napredoval, z liberalnimi zakoni, z zmanjšanjem cerkvenega vpliva v šolstvu in s krepitvijo meščanstva in laičnega izobraženstva pa se je večal vpliv svobodomiselnih nazorov. Duhovnik je sicer ohranjal mesto vplivnega narodnega buditelja ter duhovnega in političnega usmerjevalca v manjših krajih in na podeželju, v mestih in med meščanstvom pa je njegov vpliv upadal. V takšnih razmerah je seveda Cerkev bolj kot kardakoli prej potrebovala izobražene duhovnike, s čimer se je pomen kvalitetnega teološkega študija naj bo v Rimu ali na Dunaju še povečal.

Slovenščina je bila ob koncu 19. stoletja povsem oblikovan jezik s svojo strokovno terminologijo. Kljub temu se je njen položaj v uradih in šolstvu le počasi izboljševal. V državnem zboru na Dunaju so začeli slovenski zastopniki v večjem obsegu nastopati v materinščini šele po letu 1900, nenemške govore pa so stenografi natančneje zapisovali šele po letu 1917. V deželnih zborih je bila slovenščina enakopravna z nemščino le na Kranjskem in z italijanščino na Goriškem. Državni uradi in sodišča so si med seboj dopisovali le v nemščini (na Primorskem delno v italijanščini), v stiku s strankami pa bi se morali ravnati po jezikovnem znanju stranke, vendar je bila praksa še naprej odvisna od usmeritve in volje uradništva.¹⁴ Ponemčevalni pritisk je bil posebej močan na Koroškem in Štajerskem, medtem ko se je v Gorici in Trstu proces italijanizacije ob prelomu stoletja v glavnem ustavil. Z uveljavljanjem jugoslovanskih usmeritev v slovenski politiki so pred prvo svetovno vojno dobila med izobraženci vseh treh političnih taborov privržence tudi razmišljanja o kulturnem in jezikovnem zblíževanju med Slovenci, Hrvati in Srbi. Zamisli o postopnem prevzemanju hrvaškega in srbskega jezika v intelektualni in znanstveni komunikaciji pri tem niso zagovarjali le t.i. novoilirci, temveč tudi drugi liberalni in katoliški izobraženci (npr. Aleš Ušeničnik), toda v praksi ni slovenščine opuščal nihče med njimi.¹⁵

¹⁴ F. Gestrin – V. Melik, v op. 1, nav. delo, str. 262.

¹⁵ Vasilij Melik, Problemi slovenske družbe 1897-1914, Obdobja 4/2, Obdobje simbolizma v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi, Univerza Edvarda Kardelja, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 1983, str. 365-366.

Večina slovenskega prebivalstva je vse do propada monarhije razen v svojem živela še v nemškem, italijanskem in madžarskem kulturnem krogu, izobraženstvo in meščanstvo pa je pripadalo dvojezičnemu, včasih celo trojezičnemu okolju. Pritisk k nedvoumnemu in enoznačnemu opredeljevanju pa se je večal na vseh straneh in kdor se ni dovolj jasno in glasno opredelil, si je s težavo pridobil priznanje »narodne večine«. Slovenski umetnik in izobraženec je moral biti v slovenskem okolju predvsem Slovenec, da si je pridobil naklonjenost narodnega občinstva in voditeljev, medtem ko mu je v večinsko nemški ali italijanski okolici to praviloma škodovalo. Pri tem se v nemškem prostoru in celo avstrijskem dinastičnem vrhu niso mogli pohvaliti z natančnejšim poznavanjem slovenskih kulturnih razmer. Tako je bil cesar Franc Jožef še v letih pred prvo svetovno vojno neizmerno presenečen, ko je od slavista Matija Murka izvedel, da so Slovenci dobili prvo celovito knjižno izdajo Svetega pisma v istem stoletju kot Nemci.

France M. Dolinar

Frintaneum (Avguštinaj) in Cerkev na Slovenskem

Povzetek: Naše razmišljanje prikaže odnos škofov obeh slovenskih škofij do Frintaneuma na podlagi njihovih odločitev, koga in koliko duhovnikov so poslali na dodatno izobraževanje kot gojence Frintaneuma na Dunaj. Iz prikaza vidnejših gojencev tega kolegija je očitno, kako so ti posegli v versko in cerkveno, pa tudi v kulturno, socialno in politično življenje na Slovenskem tako v avstro-ogrski monarhiji kot tudi v novih razmerah Kraljevine SHS po prvi svetovni vojni.

Abstract: Frintaneum (Augustineum) and the Church in Slovenia

The paper deals with the attitude of the bishops of both Slovenian dioceses towards the Frintaneum on the basis of their decisions which and how many priests to send for further education to Frintaneum in Vienna. The presentation of some more prominent students of this college clearly shows their important role not only in the religious and church life, but also in the cultural, social and political life of Slovenes in the Austro-Hungarian monarchy as well as in the new situation in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes after the First World War.

Pri delitvi delovnih področij raziskovalnega dela v mednarodnem projektu *Frintaneum* smo se iz praktičnih razlogov – mislim predvsem na lažjo dostopnost raziskovalcev do arhivskega gradiva in ustrezne literature - omejili na današnje politične meje med državami, naslednicami nekdanje Habsburške monarhije. Slovenskim raziskovalcem sta tako pripadli ljubljanska in lavantinska škofija. V obravnavanem obdobju, to je od leta 1818, ko je zavod pri cerkvi sv. Avguština na Dunaju, po ustanovitelju imenovan Frintaneum, zaživel, do leta 1919, ko je z razpadom Habsburške monarhije prenehal delovati, je bila ljubljanska škofija vključena v goriško, lavantinska pa v salzburško cerkveno pokrajino. Raziskovalno delo sta opravila doc. dr. Lilijana Žnidaršič Golec za ljubljansko in doc. dr. Andrej Hozjan za lavantinsko škofijo. Izhodišče njunega dela so bili letopisi, ki jih je vodstvo Frintaneuma izdajalo za vsako študijsko leto v tiskani obliki pod naslovom *Bericht über das K. und K. höhere Weltpriesterr-Bildungs – Institut zum heil. Augustin (Frintaneum) in Wien*. Iz letopisa sta identificirala 36 gojencev za ljubljansko in 12 gojencev za lavantinsko škofijo. Na podlagi obstoječe literature in arhivskega gradiva v Ljubljani, Mariboru in na Dunaju sta napisala kratke biografije vseh gojencev, vključno s seznamom njihove bibliografije in obstoječe literature o njih. Svoje delo sta opravila med prvimi, biografije dr. Lilijane Žnidaršič Golec so nato služile kot delovni vzorec ostalim sodelavcem pri projektu.

Na podlagi njunega raziskovalnega dela smo prišli do nekaterih dragocenih podatkov, ki dodatno osvetlijo podobo katoliške Cerkve na Slovenskem v obravnavanem obdobju in nudijo odlično izhodišče za nadaljnje raziskave cerkvenega, verskega in kulturnega življenja na ozemlju današnje Slovenije v 19. in prvi polovici 20. stoletja. Za izhodišče našega razmišljanja se kratko ustavimo pri odnosu škofov obeh slovenskih škofij do Frintaneuma na podlagi njihovih odločitev, koga in koliko duhovnikov so poslali na dodatno izobraževanje kot gojence Frintaneuma na Dunaj.

Ko je leta 1816 Jakob Frint, župnik na cesarsko-kraljevem dvoru, cesarju Francu I. predlagal ustanovitev izobraževalne ustanove za celotno avstrijsko cesarstvo, kjer naj bi se mladi duhovniki izobraževali v »dobre in uporabne predstojnike bogoslovnih semenišč in v izobražene in pobožne profesorje«, je bil ljubljanski škof **Avguštin Gruber** (1815-1824). Gruber je v osmih letih svojega vladanja ljubljanski škofiji poslal v Frintaneum na Dunaj dva duhovnika. Ko je leta 1824 zapustil Ljubljano, je enega izmed njih, Janeza Steyrerja, vzel s seboj v Salzburg. Njegov naslednik **Anton Alojzij Wolf** (1824-1859) je vladal ljubljanski škofiji kar 35 let. Ideja Frintaneuma mu je bila všeč in je na Dunaj poslal na nadaljnji študij kar 19 duhovnikov. Od teh so trije postali škofje, in sicer Andrej Gollmayer v Gorici, v Ljubljani pa Jernej Vidmar in Janez Zlatoust Pogačar. Janez Gogala, ki je bil sicer tudi že imenovan za ljubljanskega škofa, je umrl pred uradno razglasitvijo o imenovanju. Na tako imenovani terni, ki jo je Wolf poslal v Rim, sta bila med kandidati za škofa tudi Anton Jarc in Henrik Pauker. **Jernej Vidmar** (1869-1875), sam nekdanji gojenec in nato študijski direktor Frintaneuma za področje bibličnih ved, je vladal ljubljanski škofiji 15 let, vendar je na Dunaj poslal le tri duhovnike. Med njimi je Anton Bonaventura Jeglič postal ljubljanski škof, Janez Nepomuk Kulavic pa študijski ravnatelj Frintaneuma (1869-1885), odgovoren za biblični študij. Tudi Vidmarjev naslednik **Janez Zlatoust Pogačar** (1875-1884) je bil nekdanji frintaneist. Ljubljansko škofijo je vodil 9 let, v Frintaneum na Dunaj pa je poslal 3 duhovnike. Jože Dolenc in Janez Janež sta postala profesorja v ljubljanskem bogoslovju, Jože Lesar pa vodja Alojzijevišča, ravnatelj semenišča in prorektor bogoslovja. Škof **Jakob Missia** (1884-1898) je ljubljansko škofijo vodil 14 let, na Dunaj je poslal le dva duhovnika, in sicer kasnejšega urednika Doma in sveta Jožeta Dolenca in začetnika socialnega gibanja na Slovenskem Janeza Evangelista Kreka. Tudi **Anton Bonaventura Jeglič** (1898-1930) je, čeprav nekdanji frintaneist, v 32 letih svojega vodenja ljubljanske škofije, v Frintaneum na Dunaj poslal samo 7 duhovnikov. Da ne bo seznam predolg, omenjam le tri: Tomaž Klinar je postal ljubljanski stolni kanonik in goreč organizator Marijinih družb; Andrej Snoj, profesor Sve-

tega pisma na ljubljanski Teološki fakulteti, in Franc Kulovec, poslanec in minister v kraljevi vladi. Jeglič je seveda večjo pozornost namenjal bodočim profesorjem za načrtovani Zavod sv. Stanislava, zato je svojim duhovnikom omogočil študij tam, kjer so se lahko najboljše usposobili za izbrane posamezne predmete.

Glavni študijski smeri ljubljanskih gojencev Frintaneuma sta bili Sveto pismo in cerkvena zgodovina, združena s kanonskim pravom. Po vrnitvi v domovino je bila večina zaposlena v pedagoški in vzgojni dejavnosti: 19 jih je postalo profesorjev v bogoslovju, 15 kanonikov stolnega kapitlja, 4 so postali škofje, prav tako 4 so se uveljavili v političnem življenju, po trije so postali učitelji na srednjih šolah in prefekti v gimnazijskih zavodih, 2 spirituala v ljubljanskem bogoslovnem semenišču, po eden pa generalni vikar škofa Missia, ravnatelj semenišča in vodja teološkega študija. Med ljubljanskimi gojenci Frintaneuma le eden zaradi šibkega zdravja ni končal svojega študija, eden (Jožef Drašler) pa je opustil duhovniško službo in se pridružil protestantom v Berlinu. Kasneje se je vrnil v okrilje katoliške Cerkve. Preseneča pa, da je kar nekaj ljubljanskih frintaneistov umrlo zelo mladih, v starosti od 27 do 34 let.

V enakem obdobju je iz lavantinske škofije svoj študij na Dunaju kot gojenec Frintaneuma nadaljevalo bistveno manj duhovnikov. Škof **Leopold Maksimilijan Firmian** (1800-1922) je po ustanovitvi Frintaneuma vladal lavantinski škofiji še štiri leta in v tem času poslal na Dunaj enega duhovnika, Albrechta Kasparja, ki je postal spiritual v celovškem semenišču. Škof **Ignacij Franc Zimmermann** (1824-1843) je vodil lavantinsko škofijo 19 let in je poslal v Frintaneum na nadaljni študij 3 duhovnike. Od teh je Valentin Wiery postal krški in Jakob Stepischnegg lavantinski škof. Simon Ladinek je postal član ilirskega gubernija v Ljubljani in ljubljanski stolni prošt. **Franc Ksaver Kuttner** (1843-1846) je vodil lavantinsko škofijo samo 3 leta, na Dunaj pa je poslal Ivana Vošnjaka, ki je postal spiritual v celovškem semenišču, profesor logike, metafizike in metodike v lavantinskem bogoslovju, stolni kanonik in kandidat za Slomškovega naslednika na sedežu lavantinske škofije. Samo enega duhovnika je na študij na Dunaj poslal tudi škof **Anton Martin Slomšek** (1846-1862), ki je vodil lavantinsko škofijo kar 16 let. Jože Ulaga je postal profesor bibličnih ved v Mariboru, udeleževal se je na gospodarskem in narodnoobrambnem področju in sodeloval pri ustanovitvi slovenskega političnega društva leta 1864 v Mariboru. **Jakob Ignacij Maksimilijan Stepischnegg** (1862-1889), nekdanji frintaneist, v letih 1885-1889 tudi študijski ravnatelj Frintaneuma za področje biblicistike, je vodil lavantinsko škofijo 27 let in vendar je poslal na Dunaj le dva duhovnika, med njimi svojega naslednika kot lavantinskega škofa, **Mihaela Napotnika** (1889-1922) in Ivana Lipolda,

ki je postal profesor cerkvenega prava, cerkvene zgodovine in patrologije. Bil je tudi deželni poslanec v kmečki kuriji. Do ukinitve Frintaneuma je Napotnik vodil škofijo že celih 29 let, na Dunaj pa je poslal le štiri duhovnike v Frintaneum. Anton Jehart, Jože Hohnjec in Matija Slavič so postali profesorji na bogoslovni šoli v Mariboru, slednji leta 1919 tudi profesor Svetega pisma na novoustanovljeni Teološki fakulteti v Ljubljani. Jože Hohnjec je bil še narodni poslanec SLS, Matija Slavič pa leta 1919 član jugoslovanske delegacije v Parizu in poverjenik Narodnega odbora za Štajersko.

Tudi lavantinski frintaneisti so po vrnitvi v svojo škofijo večinoma delovali v pedagoški dejavnosti. Kar 9 od 14 lavantinskih frintaneistov je postalo profesorjev v bogoslovnem semenišču in vsi so poučevali po več teoloških predmetov. Šest jih je postalo stolnih kanonikov, pet se jih je posvetilo politiki, trije so postali škofje, prav tako trije spirituali in eden rektor bogoslovja v Mariboru.

Že teh nekaj drobnih podatkov daje slutiti, kako globoko so frintaneisti iz obeh slovenskih škofij posegli v versko in cerkveno, pa tudi v kulturno, socialno in politično življenje na Slovenskem tako v avstro-ogrski monarhiji kot tudi v novih razmerah Kraljevine SHS po prvi svetovni vojni. Upamo, da bo projekt »Frintaneum« vzpodbudil več zanimanja tudi pri nas za bolj celostno ovrednotenje gojencev Frintaneuma v življenju Cerkve na Slovenskem, predvsem pod vidikom oblikovanja podobe slovenskega duhovnika.

Matjaž Ambrožič

Pogledi ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na vzgojo in izobraževanje duhovnikov

Povzetek: Razprava govori o prizadevanju ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na področju vzgoje in izobraževanja duhovnikov. Kronološko gre za čas 19. in za prva desetletja 20. stoletja. Cerkev je zaradi številnih sprememb na družbenem in idejnem področju morala preoblikovati tudi vzgojo duhovniških kandidatov, da bi v svojem poklicu bolje odgovarjali potrebam časov. Poudarek so škofje dajali na izobrazbo in pobožnost posameznih bogoslovcev. Vsekakor pa je bila v obravnavanem času še vedno prisotna navada, da so se vzgajali »ločeno« od realnega življenja, v katerega so potem morali stopiti kot Božji glasniki. Cerkev se ni mogla sprizajzniti z novimi tokovi in je zavzela obrambno in ohranjevalno držo tudi pri nas. Preboj je uspel šele vizionarskemu knezoškofu Jegliču, ki je vedel, kaj je hotel: vse prenoviti v Kristusu.

Ključne besede: Avguštin Gruber, Anton Alojzij Wolf, Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, Jakob Missia, Anton Bonaventura Jeglič, vzgoja in izobraževanje duhovnikov, bogoslovje, Alojzijevišče, Avguštinje - Frintanej, Germanik.

Abstract: The views of Bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič on Priestly Education

The paper deals with the activity of the bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič in the field of priestly education. The period in question comprises the 19th century and the first decades of the 20th century. Due to numerous social and ideological changes also the Church had to reform the education of the candidates for priesthood in order to prepare them better for meeting the needs of times. The bishops considered the intellectual development and the piousness of each individual seminarian to be of paramount importance. In that period, however, it was still customary to educate seminarians »separated« from the real life they had to enter as priests and God's heralds. The Church was unable to come to terms with the new currents of thought and adopted a defensive and conservative attitude also in Slovenia. A breakthrough was only achieved by the visionary bishop Jeglič, who knew what he wanted: to renew everything in Jesus Christ.

Key words: Avguštin Gruber, Anton Alojzij Wolf, Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, Jakob Missia, Anton Bonaventura Jeglič, priestly education, seminary, Aloysianum, Augustineum - Frintaneum, Collegium Germanicum.

Pričujoče vrstice želijo nakazati, kako so ideale pri vzgoji duhovščine dosegali ljubljanski škofje od Gruberja do Jegliča. Pomudili se bomo pri njihovi skrbi za malosemeniščnike, bogoslovce, duhovnike na podiplomskem študiju in za permanentno izobraževanje mlajše duhovščine. Pozornost bomo posvetili tudi nekaterim predstojnikom in profesorjem, ki so imeli z vzgojo in izobraževanjem gojencev ter bogoslovcev največ opraviti.

1. Avguštin Gruber (1815/1816–1824)

Na Dunaju rojeni škof se je po prihodu v Ljubljano naučil slovenščine. Iz njegovega vizitacijskega poročila Svetemu sedežu leta 1821 je moč razbrati, da je ljubljanska škofija trpela pomanjkanje duhovnikov. Nezasedenih je bilo kar 50 kaplanskih mest, ravno toliko pa je imel tudi bogoslovcev. Njihovo število je predpisovala država, ki jih je tudi vzdrževala. V relaciji Gruber omenja, »da poleg teološkega študija v bogoslovju poseben pobožen duhovnik (*spiritual*) v semenišču uvaja duhovniške kandidate k pobožnosti in vsakodnevni meditaciji.«¹ Bil je prvi ljubljanski škof, ki je poslal dva gojenca v tedaj novi Avguštinij: Janeza Zaločkarja (1816) in Janeza Steyrerja (1818).²

2. Anton Alojzij Wolf (1824–1859)

O Wolfovi skrbi za duhovniško vzgojo in izobraževanje je krajšo študijo za Wolfov simpozij napisal dr. Vlado Zupančič.³ Opozoril je na obdobje Wolfovega škofovanja, ki so ga zaznamovali nekateri s pastoralnim rigorizmom prežeti duhovniki, predvsem pa njegove osebne pobude za izboljšanje vzgoje in izobrazbe bodoče duhovščine.

2.1 Ustanovitelj Alojzijevišča

Ena od glavnih Wolfovih skrbi je bila prav vzgoja novih duhovnikov, začeti pa je bilo potrebno že pri malosemeniščnikih, saj Ljubljana ni imela srednješolskega zavoda že od razpustitve jezuitov leta 1773.

Na prigovarjanje dr. Janeza Zlatousta Pogačarja se je knezoškof ogrel za projekt kolegija in zanj navdušil tudi duhovščino. Ob ustanovitvi Alojzijevišča je 29. septembra 1846 pisal duhovnikom ljubljanske škofije posebno poslanico.⁴ Prosil jih je, naj s svojimi darovi podprejo ustanovitev in delovanje zavoda. Obrazložil je namen te vzgojno-izobraževalne ustanove ter pogoje za njeno delovanje. »Premišljeval sem, kako bi se tudi najrevnejšemu dečku, če se opazijo v njem izvrstni talenti in veselje za duhovniški stan, kateremu pa revščina zapira pot do šole, ponudila prili-

¹ Več o relacijah gl. ASV, *Congr. Concilio, Relat. Dioec. Labacen.*, N° 429B; F. M. DOLINAR, *Visitationes ad Limina et Relatione de statu Ecclesiae ljubljanskih škofov od Tavčarja do Missie*, v: BV 39 (1979), str. 193–215.

² Gl. *Bericht über das K. und K. höhere Weltpriester-Bildungs-Institut zum heil. Augustin (Frintaneum) in Wien im Studienjahre 1909–1910*, Wien 1910, str. 8.

³ Gl. V. ZUPANČIČ, *Wolfova skrb za duhovniško vzgojo in izobraževanje*, v: *Wolfov simpozij v Rimu*, Celje 1994, str. 147–157.

⁴ Gl. NŠAL/ŠAL, *Alozijevišče*, fasc. 7, Pismo knezoškofa Wolfa o ustanovitvi deškega semenišča – kolegija, Ljubljana, 29. 9. 1846.

ka, izšolati se. [...] Kako bi se jim med dolgoletnim šolanjem, ko svet, ki je vse prej nego krščanski, pogosto zamori mladeničem smisel za duhovski poklic, vendar ohranilo veselje za sveto zvanje in bi si v dobro uravnanem zavodu, če ne vsi, pa vsaj mnogi pridobili ono korenito, vsestransko vednostno izomiko, ki je duhovniku v današnjih časih tu in tam neizogibno potrebna, če se hoče častno ustavljati neveri in prevzetni novodobni prosveti.«⁵

Organizacijske in vsebinske zadeve je Wolf prepustil Pogačarju. V zavodu je bilo prostora za okoli 60 gojencev. Brezplačno so vanj sprejemali le revne zakonske sinove katoliških staršev, sinove premožnejših pa proti plačilu. Alojzijevišče ni imelo državne podpore in se je financiralo izključno od darov dobrotnikov.

Po odredbi knezoškofa Wolfa se je z letom 1856 v Alojzijevišču pričel domači hišni pouk – gimnazija. Tudi tu je šlo za Pogačarjevo idejo. Želel je doseči, da bi bili manj številni dijaki večkrat vprašani, kot so bili običajno na državni gimnaziji, da bi na ta način še bolj poglobili šolsko znanje.⁶ Toda alojzijeviška gimnazija je delovala le do leta 1858. Temu je botrovalo pomanjkanje prostorov in učiteljev. Zanimivo je, da Wolf v Alojzijevišče ni veliko zahajal.

2.2 Wolf in bogoslovje

Wolfu je ob nastopu škofovanja uspelo dvigniti število mest v bogoslovju na 80, poleg bogoslovcev pa je teologijo študiralo še 110 zunanjih slušateljev – eksternistov, ki so stanovali pri zasebnikih. Tistim z duhovnim poklicem, primernim študijskim uspehom in primernim vedenjem je omogočil, da so zadnji dve leti pred posvečenjem preživeli v bogoslovju.

Štiriletni študijski program teologije je predpisal Dunaj, škof pa je imel nekaj svobode pri oblikovanju življenja v semenišču. Wolfove poglede na vzgojo bogoslovcev nam razkrivata spis *Disciplinar-Vorschriften für das Seminarium zu Laibach*⁷ in navodilo, ki ga je naslovil vodstvu semenišča; oba datirana 20. oktobra 1825.

Predpise glede hišnega reda je razdelil v štiri oddelke:

1.) *Notranji hišni red* (1–13). Poudaril je zgodnje vstajanje, urejeno prehrano, molitev, študij, bogoslovsko obleko. Svaril je pred kartanjem, kajenjem, popivanjem, ženskami. Drug drugemu naj bi bogoslovci izkazovali pozornost, dobrohotnost, skromnost, do drugih ljudi pa spoštljiv odnos. Razne razprtije in nesoglasja, napuh ali grobost so madeži za

⁵ J. LESAR, *Doneski za zgodovino Alojzevišča*, v: ZZ 9 (1896), št. 35, str. 520–521.

⁶ Prim. *Zgodnja Danica*, št. 33 (14. 8. 1856), str. 144.

⁷ Gl. NUK/R, Ms 374, *Disciplinar- Vorschriften für das Seminarium zu Laibach*.

semeniško skupnost in se jih morajo bogoslovci izogibati. Težave so morali naznaniti ravnatelju.

2.) *Verske vaje* (14–24). Wolf je določil odnos gojencev do molitve, spovedi, obhajila. Na začetku in koncu študijskega leta je predpisal tri-dnevne duhovne vaje, ki jih je vodil spiritual. Z njihovo pomočjo naj bi se zavedali svoje poklicanosti. Duhovne vaje so bile obvezne tudi pred prejemom višjih redov. Bogoslovci so se morali vsako jutro pobožno udeleževati tudi sv. maše. Po njej je bilo premišljevanje. Tudi pred obedom so molili, zvečer je bilo poleg molitve tudi izpraševanje vesti. Spoved je bila predpisana enkrat mesečno. Spovednika so si lahko svobodno izbrali, pač pa so morali vodstvu predložiti spovedni listek. Enkrat mesečno so morali vredno tudi k sv. obhajilu. Za semeniške duhovnike je predpisal opravljanje semeniških ustanovnih maš.

3.) *Glede na znanstveno in liturgično izobraževanje* (25–32) je natančno predpisal študijski red v bogoslovju. Študij je bil osebni in skupinski, da so s ponavljanjem lažje utrdili snov. Ob torkih in četrtek ni bilo predavanj, pač pa skupinski študij. Bogoslovci 3. in 4. letnika so imeli študij tudi ob nedeljah in praznikih, tisti iz 1. in 2. pa so imeli vaje iz koralnega petja ali pa vaje za asistenco. Četrtoletniki so imeli tudi govorniške nastope pred vodstvom.

4.) *Vedenje zunaj semenišča* (33–40). Predviden je bil vsakodnevni sprehod ob točno določeni uri v skupinah. Wolf je svetoval, naj se sprehajajo tam, kjer je mogoče srečati manj ljudi. Vsaka dvomljiva družba je bila prepovedana. Obiski v zasebnih hišah so bili brez posebnega dovoljenja vodstva prepovedani. To je veljalo tudi za kopališča, kavarne, gostilne, zabavišča in podobno.

Največja odgovornost je bila na ravnatelju in spiritualu. »*Nadzor gojencev v moralnem oziru in opominjanje le-teh je predvsem ravnateljeva zadeva. Slednje se začne med štirimi očmi, ali po pritegnitvi g. ravnatelja; in pri ponovnem prekršku naj se zgodi s pritegnitvijo nekaterih bogoslovcev. Toda vedno se mora opraviti tako, da napravi vtis, ne da bi zagrenil duhove – s čimer se kvari značaj – da kaznovani čuti, in končno spozna, da kazen resnično zasluži. [...] Da bi nenehno spoznaval stanje v semenišču, naj mi eden od predstojnikov mesečno od 3. do 3. predloži podpisano poročilo o vseh bogoslovcih z naslednjimi rubrikami: ime, priimek, rojstni kraj, letnik teologije, vedenje, v čem se je pregrešil, kakšen vzrok, kakšen je sad kazni, sposobnost, napredek v znanju, vrednost, kakšne nagrade je prejel, pripombe. Toda enkrat tedensko naj g. ravnatelj ali podravnatelj poroča ustno o dogajanju v semenišču, nasprotno pa, vsak važnejši primer meni takoj naznaniti.*«⁸

⁸ Prevod: V. ZUPANČIČ, *Wolfova skrb za duhovniško vzgojo in izobraževanje*, str. 151.

Določil je tudi razmerje med vodstvenimi uslužbenci. O vlogi spirituala je zapisal: »Če naj bi g. spiritual s svojim poslanstvom vzgajal in plemenitil srca, tako mora opraviti lastno opravilo s tem, da si pridobi pri gojencih ljubezen, zaupanje in odkritosrčnost. Zaradi tega naj bi se nikoli ne pojavil pred gojenci z zastraševalno ali sovražno pozo, ampak vedno v podobi zaželenega prijatelja, ki nikoli ne predlaga kazni ali sam kaznuje in ni pooblaščen pri nobenem opravilu, s čimer bi mogel zapraviti ali oslabiti zaupanje gojencev. Zato spiritual tudi ne more biti hkrati nadzornik v hiši.«⁹

2.3 Wolf in Frintaneum

Wolf je sposobne mlade duhovnike načrtno pošiljal v Frintanej in se z njimi tudi dopisoval. Na Dunaj je poslal kar 19 duhovnikov, med njimi bodoča škofa Gollmayerja in Pogačarja.

3. Jernej Vidmar (1860–1872/1875)

3.1 Gojenec in študijski ravnatelj v Avguštineju

Dr. Jernej Vidmar je bil prvi ljubljanski škof, nekdanji gojenec Avguštineja (1829),¹⁰ kjer je bil od leta 1837 dvorni kaplan in študijski ravnatelj (18. 2. 1837–6. 11. 1859/28. 3. 1860). Po 23 letih se je vrnil v Ljubljano kot knezoškof svoje domače škofije.

V Avguštineju je Vidmar dobil izvrstno biblično izobrazbo. Tu je usmerjal vrsto pomembnih teologov: škofa Josipa Juraja Strossmayerja, Alojzija M. Zorna ter ljubljanske teologe: Antona Jarca, Lenarta Klofutarja, Andreja Čebaška, Leona Vončino, Janeza Gogalo in Jožefa Rogača.¹¹

3.2 Vidmar in alojzniki ter bogoslovci

Močan vpliv na ravnanje škofa Vidmarja v odnosu do alojznikov in bogoslovcev je imela njegova sestra Urša. Skupaj s sestro Rozalo se je venomer vtikala v vodenje škofije in pri tem tudi Alojzijevišče in semenišče nista bili izjemi. Fran Levec je Janku Kersniku v pismu 28. avgusta 1867 zapisal: »Ljudje pa take leži pleto od nas, da je groza! Na vse

⁹ Prav tam, str. 152.

¹⁰ Približno vsak deseti gojenec Avguštineja je kasneje postal škof. V tem zavodu so študirali številni slovenski duhovniki, med njimi ljubljanski škofje: Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, (Janez Gogala) in Anton Bonaventura Jeglič.

¹¹ Prim. LDB 8 (1883), št. 5, str. 69–70; M. SMOLIK, *Vidmar (Widmer) Jernej*, v: SBL, IV, Ljubljana 1980–1991, str. 443–444.

zadnje se je še ta zlodjeva Urška (sestra ljubljanskega škofa Vidmarja) začela usajati, da nobenega ne vzame v seminar, die auf das Russentum getrunken haben.«¹² Kasnejši knezoškof Jeglič je kot dijak leta 1868 v svojem pismu sestri Mici zapisal: »Če se ne boš vsakemu, posebno Urški hlinil in priklanjal do tal, boš večer kaplanček v kakih hribih. Videl sem, da dandanes ne gledajo toliko, koliko kdo zna, kake zmožnosti ima kdo, temuč na to, kako se kdo zna prilizniti, kar ponižnost imenujejo.«¹³ Kljub takšnemu prepričanju je kasneje vstopil v bogoslovje. Njegov življenjepisec dr. Jožef Jagodic je zapisal naslednje: »Duhovno življenje v semenišču tistih dob ni bilo tako razvito, kakor je dandanes. Če povemo, da takrat semeniška kapela niti ni imela tabernaklja in da so bogoslovci hodili k spovedi samo enkrat na mesec in k obhajilu prav tako enkrat na mesec in še to v stolnico, da so ob nedeljah in praznikih zjutraj dlje časa ležali, kakor ob delavnikih – lahko vidimo, da so bili zares vse drugačni časi, kakor so danes. [...] Razmere so bile take, da se je moral bogoslovec tudi sam pobrigati, da je duhovno napredoval.«¹⁴

Takšno stanje seveda ni moglo trajati v nedogled. Botrovalo je osipu števila bogoslovcev, ki je bil sočasen s krizo Vidmarjevega škofovanja. Leta 1871 je škofija imela 84 bogoslovcev, naslednje leto pa le še 56.¹⁵

4. Janez Zlatoust Pogačar (1875–1884)

Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar je bil drugi nekdanji gojenec Avguštineja na ljubljanskem škofovskem prestolu.¹⁶ Imel je dolgoletne izkušnje pri vzgoji dijakov in bogoslovcev, saj je bil navzoč ob njihovih šolskih klopeh od gimnazije do zadnjega letnika bogoslovja.

¹² I. PRIJATELJ, *Slovenska kulturno politična in slovstvena zgodovina 1848–1895*, IV, Ljubljana 1961, str. 22.

¹³ *Boj za poklic*, v: *Glasnik Presvetega Srca Jezusovega* (1937), št. 1, str. 208.

Jože Jagodic je v življenjepisnem književnem delu o knezoškofu Jegliču zapisal: »Bil je to primer Urške, sestre škofa Vidmarja, ki jo omenja tudi dijak Jeglič v nekem pismu sestri Mici. Baje se je Urška vtikala tudi v škofijske upravne posle in se je o njej vzdrževal očitek, da vlada nemesto brata škofijo. Sodobnik, župnik Lavtižar pa, ki je poznal dotične razmere, jo opravičuje in pravi: 'Dobro srce, ki ga je imela Urška, ter dobrohotnost, ki jo je izkazoval brat svoji sestri in njenim varovancem, sta bila sem in tja vzrok, da se je vsa zadeva ocenjevala kot vmešavanje v cerkvene zadeve.'« J. JAGODIC, *Nadžkof Jeglič. Majhen oris velikega življenja*, Celovec 1952, str. 312, op. 30.

¹⁴ *Prav tam*, str. 63.

¹⁵ Gl. *Catalogus cleri tum saecularis tum regularis nec non parochiarum & beneficiorum dioecesis Labacensis ineunte anno 1871 in 1872*.

¹⁶ Več o njem gl. M. AMBROŽIČ, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar. Njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev*, v: AES 25 (2003).

4.1 Gojenec Avgušțineja

V Avgušțineju je nanj naredil odločujoč vtis spiritual dr. Alois Schlör.¹⁷ V duhu reforme si je prizadeval za ponovno uvedbo ignacijanskih duhovnih vaj za duhovnike. Potrebno je poudariti izredno pomemben Schlörrov vpliv na duhovno oblikovanje slovenske duhovščine sredi 19. stoletja. Na njegovo pobudo je blaženi škof Anton Martin Slomšek začel z rednimi duhovnimi vajami za svojo duhovščino. V tem mu je leta 1852 sledil tudi dr. Janez Zlatoust Pogačar, ko je organiziral prve duhovne vaje v ljubljanskem Alojzijevišču. V tem obdobju so tako pod Schlörovim vplivom na Slovenskem dobile nov zagon bratovščine in ljudske pobožnosti.¹⁸

Pogačar je svoje poglede na oblikovanje duhovščine utemeljeval in preverjal s pomočjo svojih dunajskih izkušenj. Z bodočimi duhovniki se je srečeval v treh različnih vlogah: kot profesor, kot vodja Alojzijevišča in kot škof. Zavedal se je, da bodo le dobro oblikovani in izobraženi duhovniki kos zahtevam časa.

4.2 Vodja Alojzijevišča

V zavod je sprejemal sinove dobrih staršev krščanskega življenja in prepričanja. Prvi gimnazijski razred so gojenci morali dokončati že pred sprejemom, da je bila na ta način vodstvu znana njihova nadarjenost in sposobnost za višje razrede. Zavod je slovel po strogosti, učenju in izvenšolskih dejavnostih.

Pogačar je zahteval, da se gojenci najprej ukvarjajo s šolskimi obveznostmi, šele v prostem času pa tudi z neobveznimi jeziki, glasbo in slikanjem. Skoraj terjal je spričevalo z odliko. Ker se slovenščina v šoli ni dosti uporabljala, je Pogačar gojencem dal možnost, da so svoj pesniški ali pisateljski talent lahko razvijali tudi v materinem jeziku.

4.3 Pogačar profesor

Kot profesor se je Pogačar držal načela, naj se duhovnik neutrudljivo izobražuje ne le v bogoslovju, ampak tudi v filozofiji, naravoslovju in zgodovini, da bo mogel vsakomur dati odgovor o veri, ki jo oznanja.

Sodbe o njegovem poučevanju so bile različne. Nekaterim se je zdel preveč filozof in premalo teolog. Tu se je morda čutil vpliv Güntherjeve

¹⁷ Prim. C. VON WURZBACH, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, XXX, Wien 1884, str. 132–137; A. STÖCKELLE, *Schlör Alois*, v: *ÖBL 1815–1950*, X, Wien 1994, str. 213.

¹⁸ Prim. M. AMBROŽIČ, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar*, str. 67.

šole. Tomo Zupan omenja novomeškega kanonika Riharda Franka, s kakšno pohvalo se je spominjal profesorja Pogačarja: »*Ne poprej ne pozneje ni slišal nikogar govoriti s tako vnemo o veri in Cerкви, kakor je govoril profesor Pogačar tu prihodnjim mašnikom. Takorekoč za seboj nas je potegnil.*«¹⁹

4.4 Pogačar škof

Resignacija knezoškofa Vidmarja je od pomladi 1871 škofijo pahnila v nered. V drugem pismu ministru Stremayrju, datiranem 15. avgusta 1873, je Pogačar kritiziral tudi škofa Vidmarja, ki da ni poskrbel za izobrazbo duhovnikov. Pogačar je predlagal vsaj dve stvari: 1.) dobro znanstveno izobrazbo in moralno vzgojo bogoslovcev in 2.) odvrnitev duhovščine v dušnem pastirstvu od politike ter njeno napotitev k njenemu glavnemu poklicu.

Ponudil se je, da kot škof v kratkem času razreši probleme v škofiji.²⁰ Kot škof si je nadvse prizadeval za izoblikovano, izobraženo in pobožno duhovščino. Ob nastopu škofovanja 5. septembra 1875 je Alojzijevišče imelo 47 gojencev, veliko semenišče pa 39 bogoslovcev.

4.5 Škof in alojzniki

V škofovski službi je zopet lahko dejavnejše posegel v življenje Alojzijevišča. Desna roka pri tem mu je bil prefekt Tomo Zupan, njegov zaupni sodelavec, ki je leta 1881 postal tudi vodja zavoda.²¹ S skoraj neverjetno natančnostjo je knezoškof Pogačar sprejemal nadarjene mlade fante, za sprejem pa je zahteval priporočila domačih župnikov. Sprejem ali nesprijem prosilca je bil zanj stvar največje vestnosti. Za vsakega kandidata mu je vodja Zupan moral prebrati spričevalo. Knezoškof je v svojem starem slogu naročal: »*Skrbite, da bo konec semestrov kolikor mogoče odlik. Posebno še konec gimnazije odlično maturno spričevalo. To spričevalo ima po svojem značaju tako veljavo, da je bo učenec potreboval v življenju. Če je še tako dobra prvoredna matura, je vendar le prvoredna. Za posamezne znake v spričevalu ne popraša nikedo. A spričevalo z začetnimi slovi »maturu izvršil z odliko« vsakemu pov-*

¹⁹ NUK/R, Ms. 1390, m. 125, Chrysostomiana, Govor na Breznici.

²⁰ Prim. V. RAJŠP, *Novi škof mora usmeriti delovanje duhovščine na njeno prvotno področje. Imenovanje J. Zl. Pogačarja za ljubljanskega škofa leta 1875*, v: Melikov zbornik, Ljubljana 2001, str. 616.

²¹ Tomo Zupan je bil v Alojzijevišču najprej prefekt, nato pa ga je vodil 12 let. Zlatoust mu je Alojzijevišče izročil z naslednjimi besedami: »*Pojdite, vodstvo prevzemite; prosim Vas. Pošiljam Vas. Ne strahite se, tudi jaz sem tam trpel.*« NUK/R, Ms. 1390, m. 4, Tomo Zupan.

sod zanimanje izvabi. S takim gimnazijcem se računa! [...] Učite mladine olike, kolikor je moč tudi družabne olike. Z malokatero stvarjo se duhovnik – posebno še v civilnih krogih – tako prikupi, kakor z lepim nastopom. [...] Ena mojih glavnih skrbi je, da si duhovščina prav v vsem pridobi med ljudstvom tistega stala, ki bo tudi veri v prid. [...] To želim, da bi se kranjskemu duhovstvu ne očitala ne ena hiba, torej tudi ne hiba nevkretnega vedenja.«²²

Alojzniki so nasploh sloveli kot najboljši na gimnaziji. Zaradi pretirane intelektualne vneme in Zupanove strogosti pa je v zavodu trpela duhovna plat, saj v njem ni bilo spirituala.²³

4.6 Škof in bogoslovci

Dr. Janez Zlatoust Pogačar se je z bogoslovci srečeval v dveh vlogah: kot profesor in kot škof. Bogoslovce je še prav posebno rad poučeval. O bodočih duhovnikih je imel zanimivo mnenje: »Jaz imam najraje material iz kmečkih, trdnih hiš – ti so najstanovitnejši, najboljši duhovniki večji del. Beraštva vajeni za na v višino hrepenečem duhovstvu niso prav kos.«²⁴

Pomanjkanje duhovnih poklicev je bil za časa njegovega škofovanja čutiti v vsej monarhiji. Ko so mu svetovalci prigovarjali, naj se ozira na pomanjkanje duhovnikov, se je skliceval na duhovniški stan, ki ne sme sprejemati slabših članov kakor drugi stanovi. To ravnanje so mu mnogi zelo zamerili, drugi pa hvalili. Čeprav javno tega ni priznaval, ga je to očitiranje vendarle peklo.²⁵ Za sprejem v bogoslovje je postavil kriterij opravljene mature, tako da se brez nje vanj ni moglo vstopiti.²⁶ Ta ukrep je privedel do tega, da se je število bogoslovcev pod njim v letih 1879–1884 zmanjšalo oziroma ostalo nestabilno.

Zupan je zapisal: »Škof me je naravnost napotil do nekaterih, ko je o njih slišal, da so naklonjeni duhovstvu. Ni pa hotel v bogoslovje sprejeti jasnih glav, ki so mu ob eventualnem sprejetju takorekoč staviti hoteli

²² NUK/R, Ms. 1390, m. 8, Životopis, str. 2.

²³ Gl. I. NADRAH, *Spomini* (tipkopis), Ljubljana 1944, str. 182–183.

²⁴ *Prav tam.*

²⁵ Prim. SVETILKO, *Janez Krizostom Pogačar, knezoškof ljubljanski*, v: *Koledar družbe sv. Mohora za navadno leto 1885*, Celovec 1884, str. 44; NŠAL/ŠAL, *Spisi IV*, fasc. 121, Podelitve duhovniških služb 1796–1883, f. 32/39.

²⁶ To potrjujejo tudi sezname prosilcev za semenišče. Pri vsakem je bilo zaznamovano, če je imel opravljeno maturo. Gl. NŠAL/ŠAL, *Spisi V*, fasc. 229, Semenišče 1881–1890, Verzeichnis.

Neki duhovnik je kasneje dejal: »Prav je imel Krizostom, da jih ni brez mature jemal v bogoslovje. Saj jih bo preveč kmalo.« Ta sodba tudi deloma razodeva pogled na nove duhovniške poklice v tistem času. Gl. NUK/R, Ms. 1390, m. 125, Zlatoustovina izza gimnazijskega kataloga 1884.

nekakih pogojev. Leta in leta je kot alojzijeviski vodja in pozneje v stolnem kapitlju kot kanonik, dekan in prošt oral in oral, a prave žetve ni dočkal.«²⁷

Nekoč se je zelo zanimal za nekega mladeniča in ga je mislil povabiti v bogoslovje. Ko mu je umrla mama, ni šel za pogrebom. Kot blisk je bila med njima pretrgana vsaka vez. Dejal je: »Človek, ki za materinim pogrebom šel ni, da bi ga jaz podpiral; najmanj pa je za naš poklic!«²⁸

4.7 Pogačarjeva skrb za stalno izobraževanje mlajše duhovščine

Pogačar se je zavedal pomena stalnega izobraževanja, zato je predpisal nekatere novosti, ki pa so vse po vrsti še danes v pastoralni praksi ljubljanske nadškofije. **Pastoralne konference** za duhovnike so priložnost za skupno obhajanje sv. maše dekanijske duhovščine, za duhovno obnovo, izmenjavo pastoralnih izkušenj, načrtov in razgovor ob referatih na dane teme. »*Teološki študij je za duhovnika sveta dolžnost,*« so bile prve besede, s katerimi se začne odlok. Šlo mu je za to, da bi predvsem mlajši duhovniki z živo vnemo delali za svoje znanstveno izpopolnjevanje in da se ne bi vdajali brezdelju. Pisne naloge so razen dekanov morali izdelovati vsi v dušnem pastirstvu delujoči duhovniki.

Za časa knezoškofa Vidmarja se je razpasla razvada, da je prav malo duhovnikov opravilo **župniški izpit**. Mnogih se je polastila prava manija; češ, rajši sem kaplan kakor župnik – tako mi je bolje. Ko je Zlatoust postal škof, se je kmalu odločil temu narediti konec. Tožil je, da se je za ugledne župnije javil le po en kandidat ali pa prav malo prosilcev, včasih celo nobeden. Župnije seveda ni mogel podeliti brez predhodnega razpisa. Tako je bil duhovnik brez župniškega izpita sicer lahko na župniji, a župnik ni mogel postati. Za nadzor nad izvajanjem odlokov v praksi je **preuredil kanonično vizitacijo in uvedel dekanovo**.²⁹

5. Jakob Missia (1884–1898)

Probleme vzgoje in izobraževanja duhovniških kandidatov je Missia spoznal v službi semeniškega prefekta v Gradcu v letih 1864–1866. Njegova skrb za pastoralno prenavo ljubljanske škofije je bila tesno povezana tudi z vprašanjem oblikovanja prihodnjih rodov duhovnikov. Ti naj bi s krščanskimi načeli pomagali prekvasiti življenje in delovanje slovenskega naroda. Zato jim je želel omogočiti kar se da kvalitetno pripravo

²⁷ NUK/R, Ms. 1390, m. 8, Životopis, str. 27.

²⁸ NUK/R, Ms. 1390, m. 119.

²⁹ Več o tem gl. M. AMBROŽIČ, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar*, str. 233–248.

na njihov poklic, kakršne je bil sam deležen v rimskem Germaniku. Poudarjal je pomen askeze, molitve, meditacije in zdrave pobožnosti, ki naj bi nadgrajevale značajske danosti posameznega duhovniškega kandidata.

5.1 Missia in Alojzijevišče

Ker je bil ravnatelj Zupan najtesnejši sodelavec prejšnjega škofa Pogačarja in je tudi kasneje zagovarjal »stare ideje«, ga je Missia leta 1893 s tega položaja odstavil. Namesto njega je imenoval svojega nekdanjega tajnika dr. Jožefa Lesarja. V zavodu je uvedel službo spirituala. Na ta način je poskrbel, da so alojzniki imeli možnost duhovnega vodstva in prečiščevanja svoje poklicanosti.³⁰ Zamenjave sovpadajo s časom 1. katoliškega shoda leta 1892, ki je v enem od svojih sklepov predvidel tudi ustanovitev lastne škofijske gimnazije.³¹

5.2 Missia in bogoslovno semenišče

Z Missiom se je začelo novo obdobje ljubljanskega bogoslovnega semenišča. Bogoslovcem je že ob prihodu položil na srce, da se morajo zavedati svojega imenitnega poklica, saj so Kristusovi sodelavci. Priporočil jim je pravo srčno pobožnost, ki naj bo združena z molitvijo. Bogoslovcu je potrebno učenje in marljivost v bogoslovskih vedah. Toplo jim je priporočal študij moralke, »v kateri se je treba ogibati prevelike ostrosti in prevelike mehкости.« Zlasti je poudaril pomen cerkvenega prava, »da zamore vstrezati zahtevam sv. Cerkve« in cerkvenega duha. »Že v semeniških letih se je potrebno ustavljati duhu časa, ki hoče tudi duhovščino za se pridobiti. Duh časa je nasproten Cerkvi Kristusovi. Zato je treba bogoslovcu prave ljubezni do Cerkve, treba mu je žive vere. Ne bilo bi prav, ako bi za kaj drugega si prizadeval bolj, n. pr. za narodnost.«³²

Missia je bil s semeniščem vedno v stiku. Z dotedanjo vzgojo bogoslovcev očitno ni bil zadovoljen, zato je takoj začel iskati primerne ravnatelja. Odločil se je za dr. Janeza Kulavica, ki je bil svoj čas eden najboljših gojencev Frintaneja (1864–1867). Ob Missijevem nastopu škofovanja je imela škofija 60 bogoslovcev, v naslednjih letih pa se je njihovo število povzpelo in gibalo med 80 in 88. Kmalu po prihodu je sprejel v bogoslovje tudi duhovniške kandidate iz Češke.

Študijski uspehi bogoslovcev so bili na zavirljivi ravni. Duhovna vzgoja se je dokončno spremenila šele potem, ko je leta 1897 postal spiritual dr.

³⁰ Prim. F. ORAŽEM, *Missieva skrb za duhovno formacijo duhovnikov, v: Missiev simpozij v Rimu*, ur. E. ŠKULJ, Celje 1988, str. 190.

³¹ Gl. J. JAGODIC, *Nadžkof Jeglič*, str. 130, op. 1.

³² *Zgodnja Danica* 37 (19. 12. 1884), št. 51, str. 405.

Franc Ušeničnik, ki so mu bile vzor izkušnje iz Germanika. S svojo asketsko osebnostjo je v bogoslovcih prebudil zanimanje za duhovno življenje. Uvedel je vsakodnevno meditacijo, spraševanje vesti, tedensko spoved in posebne duhovne pogovore z duhovnim voditeljem.³³

Seveda pa se ni ustavil zgolj ob tem, ampak je poskrbel tudi za izboljšanje študija bogoslovcev. Tudi tu je Missia računal na Kulavica, ki je preuredil učni načrt in dosegel ustanovitev katedre za filozofijo in uvedbo predavanj iz sociologije.³⁴ Da bi imel na voljo zadosti izobraženih profesorjev, je Missia pošiljal na študij v tujino najsposobnejše; zanimivo, da bolj v Rim kakor pa na Dunaj.³⁵

5.3 Missia in Germanik

Za razliko od svojih dveh predhodnikov je Missia vse bogoslovne študije dokončal v Rimu. Ta »rimska usmerjenost« je bila razvidna tudi iz njegove prošnje Germaniku za sprejem treh kandidatov iz ljubljanske škofije leta 1887, ki jih je nameraval poslati na študij v večno mesto. Njegovi razlogi so bili: 1.) škofija potrebuje izobraženih duhovnikov; 2.) Ljubljana je že zdavnaj pretrgala vezi z Germanikom; 3.) naravni odpor študentov do študija v tujini.

Odpor do Germanika je koreninil v dejstvu, da so gojenci ostali v Rimu 6 let, ne da bi v tem času sploh kdaj prišli na počitnice. Škof se je zavedal duhovne in intelektualne prednosti študija v Rimu, germanikarjem pa je redno pošiljal tudi podporo.³⁶

³³ Prim. F. ORAŽEM, *Missieva skrb za duhovno formacijo duhovnikov*, str. 192.

³⁴ Missijev tajnik Alfonz Levičnik je v svojih spominih zapisal: »Smem trditi, da je sodeloval kot tajnik Zbora avstrijskih škofov, da se je ustanovila, kakor drugod, tudi v Ljubljani stolica za fundamentalno bogoslovje, za apologetiko in sociologijo. Po skoro dvestoletnem odmoru je spet povezal ljubljansko škofijo z visokimi učnimi ustanovami v Rimu. [...] Po srečnem naključju – ali recimo – po posebni previdnosti božji, po posebnem blagoslovu, je prav tistih zadnjih deset let Missijevega škofovanja (1887–1898) ljubljanska škofija preobilovala duhovskega naraščaja. Vrzeli na posameznih službenih mestih so kar skopnele. Prelat dr. Janez Kulavic je nekoč rekel – sam sem ga slišal –: 'Ni je škofije v Avstriji, ki bi bila tako bogata duhovskega naraščaja, kot je ljubljanska.'« NŠAL/ŠAL, *Zapuščine*, fasc. 91, Levičnik Alfonz, *Missia* (rokopis), *Missia in duhovščina*.

³⁵ V rimski Germanik so odšli: Janez Koren (1887), Franc Ušeničnik (1887), Aleš Ušeničnik (1888), Mihael Opeka (1891), Ernst Kautsky (1895) in Janez Juvan (1897). Ignacij Žitnik in Andrej Karlin sta bila gojenca rimskega zavoda S. Maria dell'Anima. Gregorij Pečjak je študiral v Innsbrucku, Janez Ev. Krek (1888) in Jožef Debevec (1893) pa na Dunaju.

³⁶ Prim. M. JEZERNIK, *Missia rimski študent*, v: *Missiev simpozij v Rimu*, ur. E. ŠKULJ,

5.4 Missia in duhovniki

Missiu je bilo jasno, da duhovniki potrebujejo nenehno rast v duhovnem življenju in teološko izpopolnjevanje. S tem namenom jim je toplo priporočal vsakoletne duhovne vaje. Leta 1890 je obnovil od Pogačarja uvedene pastoralne konference, ki so bile oblika permanentnega izobraževanja, poživljale pa naj bi tudi duhovniško zavest in medsebojno povezanost.³⁷ Leta 1893 je duhovnikom priporočil *Associatio Perseverantiae Sacerdotalis*. Njen namen je bil pospeševanje notranjega duhovniškega življenja po vzoru presv. Srca Jezusovega.³⁸ Prenovljena duhovščina je za časa Missia omogočila začetek verskega in narodnega preporoda, ki se je še posebno razmahnil za časa njegovega naslednika Jegliča.

6. Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930)

Dr. Anton Bonaventura Jeglič je bil tretji in zadnji ljubljanski škof, ki je bil gojenec Avguštineja. Odhod v Bosno ga je za 17 let postavil v drugačno okolje, v katerem je prekalil svoj značaj in žilavo vztrajnost. Jeglič je želel vzgojiti narodno duhovščino.

6.1 Jeglič in Alojzijevišče

Podobno kot Pogačar je tudi Jeglič imel negativno dijaško izkušnjo iz stanovanja pri Kolovratarju, zato je tako cenil pozitivno izkušnjo iz Alojzijevišča. V njej koreninijo vsa njegova prizadevanja, da bi dijaško mladino obvaroval kvarnih vplivov in ji omogočil zadostno izobrazbo.

6.2 Jegličevi »Škofovi zavodi«

Takoj po prihodu v Ljubljano je Jegliča zaskrbel miselnost slovenskih visokošolcev, ki so se izrekli proti temu, da svoje javno delovanje oprejo na krščansko podlago. Zato je 30. avgusta 1898 svoji duhovščini izdal poziv, da se ustanovi katoliška gimnazija. *»Da, ustanoviti moramo večji zavod za vse tiste mladeniče, katere kliče Gospod v duhovski stan, vsaj za 200 mora biti prostora. Oni morajo imeti vse šole v hiši in učitelji jim bodo najbolj izvrstni duhovniki. Tako vzgojo želi sveta Cerkev; take zavode priporoča že zbor tridentinski, da bi jih škofje ustanavljali. Mladički bi laglje obvarovali prekrasni svoj duhovski poklic, zakaj zunaj takih zavodov ga mnogi izgube. [...] Sezida naj se »Seminarium puer-*

Celje 1988, str. 29–30.

³⁷ Gl. *LDB* 15 (1890), št. 2, str. 15–18.

orum« točno po želji sv. tridentinskega cerkvenega zbora, kjer se bodo vzgajali vsi oni, ki so tako srečni, da jih Bog kliče v duhovski stan; v zavodu samem morajo imeti vso vzgojo in ves pouk, torej popolno gimnazijo, kjer bodo poučevali profesorji duhovniki.»³⁹

Jeglič je zapisal: »Vzgojna stran se bode prav posebno negovala; vse se bode storilo, da se gojencem srce in volja tako izobrazijo in izpopolnijo, kakor to zahteva trden, čvrst, neomahljiv značaj v raznih borbah življenja. [...] Vodstvo hiše in zavodov bo imel rektor, ki je že določen. Vzgojo bode neposredno vodil generalni prefekt. Gospodinjstvo bo v rokah usmiljenih sester, ki bodo imele svojo kapelico in bodo od zavodov popolnoma ločene.«⁴⁰ Svojo namero, naj bi se bodoči duhovniki v zavodu vzgajali popolnoma ločeni od gojencev, ki se mislijo posvetiti kakemu svetnemu stanu, je pozneje opustil.

Jeglič je gojencem želel zagotoviti zdravo vzgojo v prepričanju, da kdor ni zdrav, ne more delati. Želel jim je tudi privzgojiti delovne navade in dati dobro izobrazbo. Največjo pozornost pa je namenil oblikovanju njihovih src. Dobro poučeni duhovniki, prepričani o resnicah svete vere, utrjeni v pokorščini predstojnikom in prizadevanju za čistost srca, naj bi bili kos zahtevam časov.

Gojence so poučevali v slovenščini in po učnem načrtu, kot je bil v veljavi v gimnazijah. Jeglič jih je hotel obvarovati nevarnosti za »čednostno življenje«, jih navajati na red, pridnost, vztrajnost, pokorščino, ki zahtevajo neprestano premagovanje samega sebe. Na ta način jim je želel privzgojiti značajnost in pobožnost. Skratka, Kristus naj v njihovih srcih vlada kot edini kralj – odtod tudi napis na pročelju »Kristusu, Zveličarju sveta«.

6.3 Jeglič in bogoslovci

Kot vnet častilec Srca Jezusovega, presv. Rešnjega Telesa in Marije je enako pobožnostno vnemo pričakoval tudi od bogoslovcev. Bodoče duhovnike je hotel navdušiti za delo z Marijinimi družbami, jih usposobiti za boj na socialnem in političnem področju, jih navajati na umno gospodarjenje, na šolo; skratka, želel jih je intelektualno in asketsko oblikovati. Uvedel je tudi poučevanje krščanskega socialnega nauka.

Sodobna sredstva družbenega obveščanja so prišla tudi na Slovensko. Jeglič se je zato trudil, da bi vzgojil duhovščino, ki bo vsa ta sodobna sredstva znala prav ceniti in uporabljati.

6.4 Jeglič in mladi duhovniki

Opozarjal jih je na pomembnost sodalitetnih in pastoralnih konferenc ter konferenc dekanov; skratka, na pomen stalnega izobraževanja. To

prizadevanje zasledimo tudi na Jegličevih sinodah, zlasti tisti iz leta 1924, ki je spregovorila tudi o pomenu duhovnikove izobrazbe. Pridobil naj bi si jo postopno v gimnaziji, bogoslovnem semenišču, na izpitih za mlade duhovnike, na župniškem in katehetskem izpitu, na raznih konferencah ...

6.5 Jegličeva skrb za duhovnike na podiplomskem študiju

Noben ljubljanski škof ni in ne bo poslal na podiplomski študij toliko duhovnikov kot Jeglič.⁴¹ Omenjeno dejstvo kaže, kako močno se je zavedal pomena izobražene duhovščine. V prvi vrsti je potreboval profesorjev za šentviško gimnazijo in bogoslovje. Prve kandidate za študij je izbral 8. julija 1899. Šolal jih je na svoje stroške!

Za časa Avstro-Ogrske je Jeglič pošiljal na študij večino kandidatov na dunajsko univerzo, predvsem za svoje zavode. Skupaj je tam doštudiralo kar 19 zavodskih profesorjev duhovnikov; 9 od njih jih je doktoriralo.⁴²

Znano je bilo, da je študirajoče duhovnike gmotno podpiral. Andrej Snoj je zapisal: »Za časa mojega triletnega bivanja v Avguštineju na Dunaju me je prišel škof Jeglič vsako leto vsaj po enkrat, ko je imel opravke v cesarskem mestu, obiskat. Prihajal je nenapovedan in se veselil, ko me je našel pri knjigah. O vedenju in napredku v študiju se je vselej osebno poučil pri vodstvu Avguštineja. Po vsakem prestanem strogem izpitu mi je pismo čestital ter mi po položnici poslal 100 K takse in napitnine.«⁴³

Pogleda obravnavanih škofov na vzgojo duhovščine so pogojevali različni časovni okviri njihovega delovanja in predvsem njihove osebne izkušnje iz semeniških in vzgojiteljskih oziroma profesorskih let. Različni so bili tudi njihovi poudarki glede na intelektualno in duhovno raven

³⁸ Gl. *LDB* 18 (1893), št. 4, str. 39–40.

³⁹ *LŠL* 23 (1898), št. 10, str. 152.

⁴⁰ *Knezoškof dr. Anton Bonaventura Jeglič. Spomenica ob dvajsetletnem škofovskem jubileju*, Ljubljana 1917, str. 23.

⁴¹ Statistika pošiljanja duhovnikov na podiplomski študij pove naslednje: Gruber je v Avguštinej poslal 2, Wolf 19, Vidmar 3, Pogačar 3, Missia 2 (v Rim: Germanik 6, dell' Anima 2), Jeglič 6 (do 1916) – skupaj na Dunaj 23. Jeglič je pošiljal na študij tudi v Rim (Germanik 9, dell' Anima 2, Biblični inštitut 1, Vzhodni inštitut 1; Zavod sv. Hieronima 1); v Innsbruck (nemško-madžarski kolegij 5, Kanizianum 2, škofijska hiša 6); v Gradec 3, v Prago 1, v Pariz 1, v Louvain 1, v Bejrut 1 in v Ljubljano po letu 1919 5. Nekateri so študirali na različnih univerzah: Franc Kimovec je študiral v Rimu in na Dunaju, Ivan Zore v Innsbrucku, Rimu in Jeruzalemu, Leopold Lenart v Innsbrucku, Lvovu, na Dunaju, v Krakovu in Varšavi. Gl. J. JAGODIČ, *Nadžkof Jeglič*, str. 152, op. 3.

⁴² Več o zavodskih profesorjih gl. M. AMBROŽIČ, *Profesorski zbor, v: Sto let zavoda*, ur. F. M. DOLINAR, Ljubljana 2005, str. 423–463.

⁴³ J. JAGODIČ, *Nadžkof Jeglič*, str. 418.

vzgoje, ki so se mešali s prebujajočimi narodnimi in kulturnimi zahtevami, katerih nosilec je bila v 19. stoletju prav duhovščina. Delovali so v obdobju širokega avstrijskega državnega okvirja, ki je na vzgojo duhovščine vplival tudi politično. Odtod tudi dejstvo, da so bili vzgojitelji in profesorji večinoma oblikovani na Dunaju – v Avgušțineju, šele s prihodom Missia tudi v Rimu. Na splošno smemo reči, da se je vsak od njih po svojih močeh prizadeval za izobraženo in pobožno ter kasneje tudi narodno čutečo duhovščino.

Tomaž Simčič

Med različnostjo in enotnostjo: tržaško-koprski gojenci Frintaneuma

Povzetek: Avtor v uvodnem delu svojega prispevka oriše temeljne poteze razvoja tržaško-koprške škofije v 19. in v začetku 20. stoletja s posebnim ozirom na idejne, politične, nacionalne in socialne dejavnike. Osrednji del besedila pa je namenjen prikazu sedemnajstih duhovnikov, ki so jih tržaško-koprski škofje med leti 1835 in 1918 poslali na študijsko izpopolnjevanje v dunajski *Frintaneum*. Pri tem avtor analizira njihov zemljepisni izvor ter narodnostno pripadnost, njihov študijski uspeh ter kasnejše poklicne zadolžitve. Pri tem ugotavlja, da so bili nekateri nameščeni na dušnopastirske postojanke, drugim so bile dodeljene pomembne cerkvene službe (cerkvena uprava, kanonikat, profesura na teološki fakulteti), trije pa so bili kasneje imenovani za škofe, in sicer Juraj Dobrila in Ivan Glavina v Poreču in Trstu, Josip Ujčić pa v Beogradu. Vsem pa so bile skupne sledeče značilnosti: pravovernost, široka razgledanost, globoka duhovnost, duh služenja Cerkvi ter konservativnost.

Ključne besede: Avguštinij, Frintaneum, Tržaško-koprška škofija, Josef Schneider, Juraj Dobrila, Janez Šust, Ivan Tul, Božo Milanović

Abstract: Between Diversity and Unity: Frintaneum Students from the Diocese of Trieste-Koper (Capodistria)

In the introductory part of his paper the author describes the basic features of the development of the diocese of Trieste-Koper (Capodistria) in the 19th century and in the beginning of the 20th century, paying special attention to ideological, political, national and social factors. The main part of the paper describes 17 priests that were sent for further studies to the Frintaneum in Vienna by the bishops of Trieste-Koper (Capodistria) between the years 1835 and 1918. The author analyzes their geographical origin and nationality, the degrees they achieved and the church positions they held later. Some of them became parish priests, others held important ecclesiastical positions (church administration, canons, teachers at the theological faculty), three were later appointed bishops, namely Juraj Dobrila and Ivan Glavina in Poreč (Parenzo) and Trieste and Josip Ujčić in Belgrade. Their common characteristics were orthodoxy, wide erudition, deep spirituality, the spirit of serving the Church and a certain conservatism.

Key words: Augustineum, Frintaneum, diocese of Trieste-Koper (Capodistria), Josef Schneider, Juraj Dobrila, Janez Šust, Ivan Tul, Božo Milanović.

Sintesi: Tra unità e diversità: gli allievi della diocesi di Trieste-Capodistria

Nella parte introduttiva l'autore delinea per sommi capi lo sviluppo della diocesi di Trieste-Capodistria nell'800 e nella prima parte del '900 con particolare riguardo agli aspetti ideologici, politici, nazionali e sociali. Nella parte centrale, invece, sono presentati i diciassette sacerdoti che i vescovi di Trieste-Capodistria, tra gli anni 1835 e 1918, inviarono al *Frintaneum* di Vienna. L'autore prende in esame la loro provenienza geografica e la loro appartenenza nazionale per passare poi all'analisi dei titoli di studio conseguiti nonché dei successivi incarichi ecclesiali loro affidati constatando che alcuni vennero inviati in cura d'anime, mentre altri furono scelti per l'espletamento di diversi servizi ecclesiastici (incarichi curiali, canonicato, inseg-

namento teologico). Tre vennero nominati vescovi, e precisamente Juraj Dobrila e Ivan Glavina a Parenzo e Trieste, e Josip Ujčić a Belgrado. Li accomunava tutti una rigida ortodossia cattolica, unita ad una vastità degli orizzonti culturali, ad una profonda spiritualità, allo spirito di servizio alla Chiesa e ad un certo conservatorismo.

Parole chiave: Frintaneum, Diocesi di Trieste-Capodistria, Josef Schneider, Juraj Dobrila, Janez Šust, Ivan Tul, Božo Milanović

Prvi gojenec iz tržaško-koprske škofije, Josef Schneider, je prestopil prag *Zavoda za višjo vzgojo svetnih duhovnikov pri sv. Avguštinu na Dunaju*, znanega tudi kot *Avguštinij* ali *Frintaneum*, 14. januarja 1835, zadnji, Božo Milanović, pa je to ustanovo zapustil v pozni jeseni leta 1918. Z Milanovičevim odhodom se je zaključilo več kot osemdesetletno obdobje, v katerem se je iz tržaško-koprske škofije v omenjenem zavodu za daljše ali krajše obdobje na teološkem študiju zvrstilo skupaj sedemnajst gojencev. Po časovnem vrstnem redu njihovega bivanja v *Frintaneumu* so to bili: že omenjeni Josef Schneider (1835-1839), nato pa Juraj Dobrila (1839-1842), Luka Rumpler (1839-1843), Antonio Stiglich (1850-1852), Ivan Glavina (1854-1857), Janez Šust (1860-1865), Ivan Bersenda (1871-1875), Giuseppe Bottegaro (1878-1882), Josip Ivanič (1885-1887), Ludvik Čiković (1897-1899), Antonio Mecchia (1899-1900), Antonio Vattovaz (1902-1903), Josip Ujčić (1903-1906), Giovanni Marsich (1910-1911), Ivan Tul (1910-1912), Giuseppe Fabris (1913-1915) in kot zadnji, prav tako že omenjeni Božo Milanović (1917-1918).

Tržaško-koprska škofija v 19. stoletju

Meje združene tržaško-koprske škofije so bile v času delovanja *Frintaneuma* povsem drugačne od današnjih. Začrtala jih je papeška bula *Locum beati Petri* z dne 30. junija 1828. Poleg Trsta, Kopra in bližnjih obalnih mestec, naseljenih pretežno z italijanskim prebivalstvom, je škofija, kateri sta bila pridružena tudi ozemlje ukinjene novigrajske škofije ter bužetski dekanat, zaobjemala poleg Trsta in okolice ter istrskih obalnih mestec še del slovenskega Krasa in Notranjske ter je segala globoko v hrvaško Istro vse do Pazina in Kastava nad Kvarnerom. V celoti vze-to so bili v škofiji slovenski in hrvaški verniki po številu v večini, kar je bil verjetno glavni razlog, da so med leti 1831 in 1919 škofijsko stolico sv. Justa v Trstu zasedali štirje Slovenci (Matej Ravnikar, Jernej Legat, Ivan Glavina in Andrej Karlin) ter dva Hrvata (Juraj Dobrila in Andrija Šterk). To nepretrgano vrsto slovenskih in hrvaških škofov je za krajše obdobje (1902-1910) prekinil le Dunajčan Franz Xaver Nagl.

Za tržaško-koprske škofo je bila v tem obdobju značilna zvestoba idejnim smernicam, ki so prihajale iz Rima, ter upravno-političnim navodilom dunajskega dvora. Med leti 1855 in 1870 so skušali uresničevati določila konkordata med Avstrijo in Sv. stolico, pri čemer pa je v odnosih

z liberalno vlado in liberalnimi krajevnimi upravami po letu 1867 začelo prihajati do sporov, ki so imeli ponekod značaj kulturnega boja (Kulturkampf).¹ V tem okviru so se leta 1869 začeli prvi zametki organiziranega katoliškega gibanja, ki so na prehodu v 20. stoletje privedli do poskusa njegovega preoblikovanja v smislu krščansko-socialnih smernic. Ta poskus pa je zaradi neugodnih družbenih razmer in narodnostnih sporov uspel le delno.

Sedež škofije je bil v Trstu. To mesto je v 19. stoletju uživalo precejšnjo avtonomijo in je bilo podrejeno neposredno Dunaju. Zlasti v drugi polovici stoletja je doživelo velik gospodarski in demografski vzpon, povezan z rastjo pristanišča in trgovine. Prebivalstvo je zaradi priseljevanja iz bližnje in daljne okolice skokovito naraščalo, razvijalo se je šolstvo, dvigala se je splošna izobrazbena in kulturna raven. Kot drugod po Evropi so se tudi v Trstu, zlasti po letu 1861, uveljavljale ideje liberalizma s čedalje širšo soudeležbo ljudstva v političnem življenju. V volilnih preizkušnjah med leti 1861 in 1913 so bili med italijanskim meščanstvom najuspešnejši nacionalni liberalci, na slovenskem in hrvaškem podeželju pa so navadno slavili narodno-konservativni kandidati, med katerimi so bili tudi številni duhovniki. V mestu Trst se je v zadnjih desetletjih monarhije čedalje bolj uveljavljalo tudi politično društvo *Edinost*, ki je bilo izraz slovenskega narodno zavednega meščanstva.

Čedalje izrazitejša so bila v drugi polovici 19. stoletja tudi nacionalna gibanja, na eni strani italijansko, na drugi slovensko in hrvaško – le-ti sta v 19. stoletju nastopali večinoma skupno.² Skupno so si Slovenci in Hrvati leta 1904 zgradili tudi svojo osrednjo postojanko, tržaški Narodni dom – hotel Balkan. Proti koncu stoletja, ko si je slovensko in hrvaško meščanstvo zagotovilo tolikšno gmotno in kulturno podlago, da je uspešno zaustavilo proces asimilacije, je italijanski vodilni razred zaslužil, da je njegova dotedanja kulturna in politična prevlada ogrožena.³ Od tedaj dalje so se nacionalne napetosti v mestu še stopnjevale.

Počasneje kot v mestih je razvoj potekal na podeželju, kjer se je večina prebivalcev še vedno preživljala s kmetijstvom. Mnogi pa so zapuščali kmetije in iskali zaslužka v mestih ali pa v tujini in celo preko oceana. Izseljavanje je močno prizadelo ozemlje tržaško-koprške škofije.

¹ V Trstu je bilo 8. decembra 1869, ob priliki začetka I. vatikanskega koncila, javno protestno zborovanje, češ da nameravajo koncilski očetje človeštvo potisniti iz svetlobe napredka nazaj v temo barbarstva, tiranije in mračnjaštva. Prim.: Simčič, *Padec Cerkvene države*, 102-103.

² Božo Milanović, zadnji tržaški gojenec *Frintaneuma*, je o tem napisal med drugim: »Med hrvaškimi in slovenskimi duhovniki v Istri in Trstu je vedno vladala idealna sloga. Vsi so se čutili kakor ena sama narodna enota in so se pri svojih uradnih opravkih vedno izkazali kot dobri narodnjaki.« Prim.: Milanović, *Zveze med istrskimi Hrvati in tržaškimi Slovenci*, 28.

³ Prim.: Simčič, *Società di Minerva*, 177.

Vendar pa so se gmotne in kulturne razmere tudi na podeželju počasi izboljševale in na prehodu iz 19. v 20. stoletje je bilo okoliško prebivalstvo po zaslugi uspešnega opismenjevanja in živahnega društvenega življenja v kulturnem, narodnem in socialnem pogledu ozaveščeno. Začele so delovati tudi organizacije, posebno katoliške, namenjene izseljencem. Le-te so nudile organizirano pomoč in oskrbo onim, ki so se še vedno odločali za izselitev v večja mesta ali v tujino.

Pri tem procesu ozaveščanja širokih ljudskih množic je zlasti na podeželju izredno pomembno vlogo odigrala katoliška duhovščina. Ta je ljudstvo vzgajala, ga v nedeljskih šolah poučevala, mu stala ob strani s strokovnimi nasveti. Še posebno tesno so bili s kmečkim ljudstvom povezani slovenski in hrvaški duhovniki, ki so marsikje prevzeli vlogo kulturnih in narodnih buditeljev. Zato ni naključje, da je italijansko liberalno meščanstvo dolga desetletja narodno gibanje Slovencev in Hrvatov označevalo za »klerikalno«⁴ in »nazadnjaško«, sebe pa za nosilca svobode, omike in napredka. Negativen odnos italijanskih liberalcev do katoliške Cerkve je vplival tudi na razplet rimskega vprašanja ter posledično na ostro obsodbo italijanske zasedbe Rima s strani avstrijskega episkopata.

Tržaški gojenci *Frintaneuma* – geografski izvor in narodnostna pripadnost

Kot je bilo že povedano, so tržaško-koprski škofje v obdobju 1835-1919 v dunajski *Frintaneum* poslali na izpopolnjevanje skupno sedemnajst duhovnikov. Sprva daljši časovni presledki med enim in drugim so se s časom krajšali in prav v zadnjem desetletju monarhije jih je samo škof Andrej Karlin na Dunaj poslal kar štiri. Po geografskem izvoru je bila med njimi najbolj zastopana Istra, najslabše pa Kras in Notranjska. Največ, to se pravi osem, jih je izšlo iz notranje Istre, štirje iz istrskih obalnih mestec, dva iz okolice Trsta, eden iz samega mesta Trst. Le dva tržaško-koprska gojenca *Frintaneuma* nista izvirala z ozemlja matične škofije. Prav vsem tržaško-koprskim gojencem *Frintaneuma*, tudi onim, rojenim zunaj škofije, pa je bilo skupno to, da so svoj bogoslovni študij v celoti ali vsaj delno opravili v Centralnem semenišču v Gorici.

Narodnostno pripadnost sedemnajstih tržaško-koprskih gojencev *Frintaneuma* je mogoče določiti s precejšnjo, čeprav ne stoddostno zanesljivostjo. V večini primerov je njihova narodnost razvidna iz življenjepisov, pri manj znanih osebnostih pa se lahko opremo na njih geografski izvor in analizo priimkov – v tem oziru zlasti za Istro razpolagamo z zelo natančnimi popisi ljudskih štetij⁵ – ter na podatke o jezikovni kom-

⁴ Prim.: Riferta, 27.

⁵ Publikacija *Cadastre National de L'Istrie* vsebuje natančne podatke z ljudskih štetij od leta 1880 dalje z analizo priimkov vsake posamezne istrske vasi.

petenci, ki jih za deset gojencev hrani arhiv *Frintaneuma*. Iz primerjalne analize vseh omenjenih parametrov smemo tvegati naslednjo razdelitev: šest gojencev je bilo hrvaške, pet italijanske narodnosti, štirje so bili Slovenci, eden je bil verjetno po rodu tržaški Nemeč, enemu pa je narodnost težje določiti, bil pa je ali Hrvat ali Italijan.

Čeprav so tržaško-koprski gojenci *Frintaneuma* živeli sredi ostrih nacionalnih bojov in so bili mnogi tudi sami v tem oziru opredeljeni, pa je treba vsekakor poudariti, da narodnostna pripadnost nikakor ni določala njihovih službenih zadolžitvev. Zanje je bilo pravzaprav značilno nekakšno kozmopolitstvo, ki se je kazalo v obvladovanju jezikov – mnogi so obvladovali kar vse tri škofijske jezike (italijanščino, slovenščino in hrvaščino), poleg teh pa gotovo še nemščino in latinščino – ter v pripravljenosti za vodenje katerekoli dušnopastirske postojanke v škofiji, pa naj je bil jezik vernikov italijanski, slovenski ali hrvaški. Primerov prehajanja iz enega jezikovnega okolja v drugega, zlasti iz slovenskega v hrvaškega in narobe, je bilo veliko in škofje si pri premeščanju iz ene fare v drugo s tem niso preveč belili glave. Nekaj primerov: Luka Rumpler (1817-1899) je bil po rodu štajerski Slovenec, toda rojen v okolici Zagreba, nato je študiral v goriškem semenišču, pastiroval v hrvaški Istri in na slovenskem Krasu in končno postal profesor na zagrebški teološki fakulteti ter kanonik zagrebške stolnice. Ludvik Čiković (1871-1936), po rodu istrski Hrvat, je delal vse življenje med Slovenci in bil profesor na gimnaziji v Idriji. Ravno tako je bil Josip Ujčić istrski Hrvat, ki pa je – preden je postal beograjski nadškof - poučeval kot redni profesor na ljubljanski teološki fakulteti. Podobno je Giuseppe Bottegaro (1852-1941) kot kaplan in župnik deloval tako v italijanskih farah in ustanovah v Trstu kakor v hrvaških farah v Istri. Koprčan Antonio Vattovaz (1876-1938), ki je bil kot župnik največje tržaške mestne župnije istočasno šolski nadzornik na slovenskih osnovnih šolah. In še bi lahko naštevali.

Študij

Študijsko izpopolnjevanje, kateremu je bilo namenjeno bivanje v *Frintaneumu*, je bilo za tržaško-koprške gojence s formalnega vidika razmeroma uspešno. Dvanajst jih je doktoriralo na Dunajski teološki fakulteti, eden, Josip Ivanič, pa je poleg tega absolviral še v Rimu na Univerzi sv. Apolinarija.⁶ Petim med njimi se sicer ni posrečilo pridobiti doktorskega naslova, toda vsaj štirim je načrte prekrizala objektivna ovira, v dveh primerih bolezni, v dveh vojna. Enemu od petih (Milanoviću) je bil po drugi svetovni vojni podeljen doktorat »honoris causa«. Iz razpoložljivih naslovov disertacij izhaja, da so se trije posebej posvetili dog-

⁶ Prim.: Curia episcopalis, Trst, 1889, 111.

matični teologiji, dva moralni teologiji, eden biblicistiki, eden je obdelal angele varuhe, osem pa jih je za disertacijo izbralo tematiko iz vesoljne in krajevne cerkvene zgodovine. En gojenec iz zdravstvenih razlogov disertacije ni napisal, ena pa se je izgubila. Nekateri naslovi se uvrščajo v značilen akademsko-specialistični raziskovalni žanr, drugi pa izstopajo po svoji izvornosti ali po posebni bližini krajevni stvarnosti. Tako je na primer Josip Ivanić leta 1894 predložil temo o zgodovini tržaške in koprške škofije, njegov kolega Antonio Mecchia pa je leta 1901 obravnaval seznam krajevnih škofov. Najdlje v preteklost je posegel Koprčan Giovanni Marsich (1883-1918), ki je leta 1907 obdelal lik tržaškega škofa in kasnejšega papeža Eneja Silvija Piccolominiya v odnosu do tedanjega gibanja za prevlado koncila nad papežem. Prijatelja in sošolca Ivan Tul in Josip Ujčić, prvi Slovenec iz Mačkolj pri Trstu, drugi Hrvat iz Pazina, sta oba izbrala temo, povezano z vzhodnim vprašanjem in slovansko liturgijo, verjetno ker je bilo v tržaški škofiji to vprašanje tedaj posebno aktualno.⁷ Ujčić je leta 1904 obravnaval zgodovino glagolice s posebnim ozirom na papeške odloke, Tul pa je leta 1911 oddal disertacijo o pripadnosti dalmatinskih Srbov katoliški Cerkvi. Razlagalci Svetega pisma v spisih sv. Hieronima je tema, ki jo je poglobil Janez Šust, doma iz Škofje Loke na Gorenjskem, sicer več let tržaški generalni vikar. Najizvirnejši pa je bržkone naslov, ki si ga je izbral Ludvik Čiković, kasnejši profesor in ravnatelj na slovenski realni gimnaziji v Idriji. Leta 1900 je namreč zagovarjal disertacijo z naslednjim naslovom: *Sanationes miraculosae a Christo Domino patratae per hypnotismum explicari nequeunt.*

Objavljena dela

Med sedemnajstimi tržaško-koprskimi gojenci *Frintaneuma* je bilo izrazitih in plodovitih piscev malo. Niti ni bilo med njimi pomembnejših teologov ali znanstvenikov. Samostojna dela je v knjižni obliki objavilo pet nekdanjih *frintaneistov*. Josef Schneider je med leti 1854 in 1861 objavljaval verske meditacije v italijanščini in nemščini (ena je izšla tudi v

⁷ Namen tržaško-koprškega škofa Franza X. Nagla (1902-1910) je bil, da bi v svoji škofiji udejanjil odlok Kongregacije za svete obrede z dne 5. avgusta 1898, ki je glagolsko bogoslužje dopuščal le pod zelo restriktivnimi pogoji. Tako naj bi odpravil liturgične »zlorabe«, kar ni uspelo njegovemu predhodniku Andriji Šterku. Večina slovenske in hrvaške duhovščine pa je temu koraku nasprotovala, medtem ko so Ujčić, Tul, ob njiju pa še njun sošolec in prijatelj Jakob Ukmar škofa Nagla podpirali ter se pri tem zapletli v spor ne le z mnogimi svojimi sobraty, ampak celo z vodstvom slovenskega krščansko-socialnega gibanja v Ljubljani, ki je v vprašanju liturgičnega jezika zagovarjalo večjo prožnost. Prim.: Blasina, S. Sede, 490-498; Košuta, L'episcopato triestino di Franz Xaver Nagl, 78-88; Simčić, Jakob Ukmar, 79-87.

slovenskem prevodu), leta 1878 pa je izdal zbirko latinskih pesmi. Juraj Dobrila, kasnejši škof, je leta 1854 izdal znameniti molitvenik *Oče, budi volja tvoja*, ki je kasneje doživel na desetine ponatisov, leta 1889 pa mladinski molitvenik *Mladi bogoljub*. Josip Ivanič je leta 1926 na Dunaju izdal slovnico srbsko-hrvaškega jezika. Najplodovitejša pisca sta bila Ivan Tul in Božo Milanović. Prvi je bil nabožni pisatelj, avtor številnih molitvenikov in poljudnih verskih premišljevanj, drugi je leta 1928 izdal molitvenik, po drugi svetovni vojni pa poleg številnih člankov in razprav še vrsto šolskih učbenikov, namenjenih škofijski gimnaziji v Pazinu, spomine (1976), zgodovino hrvaškega narodnega preporoda v Istri (1967-73) ter zgodovino Istre v 20. stoletju (izšla postumno 1996). Teološke razprave v strokovnih revijah sta objavljala še Ludvik Čiković in Josip Ujčić.

Vrnitev v škofijo

Zanimivo vprašanje je, koliko se je tržaško-koprskim škofom z ozirom na lastno škofijo naložba v *Frintaneum*, da tako zapišem, izplačala. Po dokončanem študiju na Dunaju so se prav vsi razen enega vrnili v matično škofijo, edini Josef Schneider je leta 1839 z Dunaja namesto v Trst odšel drugam, namreč v Salzburg, kasneje pa se je tudi on vrnil v svoje rodno mesto. Petnajst od sedemnajstih *frintaneistov* je potem v matični škofiji vztrajalo do smrti, medtem ko sta dva prestopila v drugo škofijo, Luka Rumpler v zagrebško, Josip Ujčić v ljubljansko. Rumpler se je že leta 1850 vrnil v rodni Zagreb,⁸ kjer je potem poučeval teologijo in postal kanonik ter arhidiakon. Josip Ujčić je iz Trsta šel sprva na Dunaj, kjer je v *Frintaneumu* postal študijski ravnatelj, po vojni pa v Ljubljano za teološkega profesorja in bil kasneje imenovan za beograjskega nadškofa. Nadaljnji trije duhovniki so sicer zapustili ozemlje matične škofije, v katero pa so ostali inkardinirani do smrti. To so bili Ivan Tul, ki je leta 1912 šel poučevati v goriško bogoslovje, Ludvik Čiković, ki je sprejel mesto ravnatelja slovenske realne gimnazije v Idriji, ter Josip Ivanič, ki je služboval na Dunaju. Zgodba Josipa Ivaniča, istrskega Hrvata iz Poljan pri Opatiji, je zanimiva. Po izpopolnjevanju na Dunaju je nadaljeval študij v Rimu v nemškem zavodu »Anima«, postal nato nemški pridigar v Trstu, naposled pa je na Dunaju naredil kariero kot profesor, ravnatelj, arhivar in višji državni uradnik.⁹ Ni pa v novem okolju pozabil na svoj izvor, saj je srbohrvaščino poučeval na šolah in je tudi izdal slovnico srb-

⁸ 6. marca 1850 je Rumpler predstavil prošnjo za prestop v zagrebško nadškofijo. Prim.: ŠAT, 1850, št. 1122.

⁹ Prim. pismo župnika cerkve sv. Elizabete na Dunaju z dne 15. februarja 1936. ŠAT, 1936, št. 67.

sko-hrvaškega jezika. Značilno je tudi, da je – kot piše zaznamba župnije, kjer je maševal -, spovedoval »v slovenščini, hrvaščini, italijanščini in francoščini.«¹⁰

Poklicna pot

Duhovnik v svojem poklicnem življenju navadno opravlja raznovrstne službe. To velja tudi za gojence *Frintaneuma*, zaradi česar jih je težko razvrstiti po službah, ki so jih opravljali. Kljub temu je mogoče ugotoviti, kateri vidik je bil pri vsakem prevladujoč in v tem smislu smemo trditi, da jih je sedem delovalo pretežno v dušnem pastirstvu (Luka Rumpler, Antonio Stiglich, Ivan Bersenda, Giuseppe Bottegaro, Antonio Mечchia, Božo Milanović in Antonio Vattovaz), pri čemer sta dva (Rumpler in Milanović) istočasno tudi poučevala teologijo, dva sta bila profesorja in kateheta na srednji šoli (Giovanni Marsich v Kopru in Ludvik Čiković v Idriji), dva sta bila redna profesorja teologije (Josef Schneider v Salzburgu in Ivan Tul v Gorici), eden je bil vojaški kurat (Giuseppe Fabris v Puli pri avstrijski vojni mornarici), eden višji državni uradnik (Josip Ivanić na Dunaju), eden je bil - da tako rečem - škofijski funkcionar (Janez Šust, kancler, vikar itd.), trije so pa postali škofje, in sicer dva v poreško-puljski in nato tržaško-koprski škofiji, se pravi Juraj Dobrila in Ivan Glavina, eden pa v beograjski nadškofiji, Josip Ujčić. Edini izrazitejši politik med njimi je bil Božo Milanović.

Pet očrtov

Življenjski očrti tržaško-koprskih frintaneistov z najosnovnejšo bibliografijo so zbrani v zborniku, ki sta ga uredila Karl Heinz Frankl in Peter G. Tropper in je izšel jeseni leta 2006 (glej bibliografijo). Na tem mestu je za ilustracijo tega prikaza izbranih pet gojencev, ki so vsak po svoje značilen izraz realnosti, iz katere so izhajali.

Josef Schneider. Rodil se je v Trstu leta 1812. Po treh letih bogoslovja v Gorici ga je škof Matej Ravnikar še diakona poslal na Dunaj. Za disertacijo na dunajski teološki fakulteti je izbral kritično obravnavo nauka krščanskega pisca iz 2. stoletja Tacijana. Nato je poučeval zgodovino Cerkve in cerkveno pravo v Salzburgu ter postal celo dekan tamkajšnje teološke fakultete. V Trst se je vrnil sredi revolucionarnega leta 1848 in nastopil službo kanonika in šolskega nadzornika. Njegova dela razodevajo strogo klasicistično vzgojenega razumnika brez kakega izrazitejšega posluha za duha modernosti, ki je bil značilen za kulturo časa, v

¹⁰ Izpisek iz kartoteke duhovnikov (DAW).

katerem je živel. V svojih meditacijah, izdanih po letu 1854, izstopa kot mislec, prepojen z idejami nespravljivega katolicizma druge polovice 19. stoletja, ki je liberalizem enačil z revolucijo, le-to pa z brezboštvom.¹¹ Bil je dober znanec kasnejšega ljubljanskega škofa Janeza Krizostoma Pogačarja, kateremu je pošiljal prispevke za njegove verske publikacije.

Juraj Dobrila je bil poreško-puljski škof med leti 1858 in 1875 in tržaško-koprski med leti 1875 in 1882. Gre bržkone za največjo osebnost med tržaško-koprskimi gojenci *Frintaneuma*. Del italijanskega zgodovinarja mu očita, da je bil »oče slovanskega nacionalizma v Istri«, vendar kakih otipljivih dokazov v tem pogledu nisem zasledil. V kulturnem in političnem pogledu je bil Dobrila sicer somišljenik djakovskega škofa Josipa Juraja Strossmayerja, enega od pobudnikov hrvaškega nacionalnega preroda in jugoslovanske ideje, vendar to ne pomeni, da je kot cerkveni dostojanstvenik izhajal prvenstveno iz nacionalnega nagiba. Res pa je, da je imel pri svojem delovanju pred očmi zlasti malega istrskega človeka, ki ga je skušal dvigniti iz revščine, zaostalosti in kulturne podrejenosti.¹² V ta namen je bila njegova skrb zlasti vzgoja dobrih duhovniških poklicev. Med leti 1861 in 1882 je bil kot virilist član istrskega deželnega sveta, med leti 1861 in 1867 pa član gosposke zbornice na Dunaju. Udeležil se je tudi I. vaticanskega cerkvenega zbora in se je podobno kot večji del avstrijskih škofov pridružil koncilski »manjšini«, ki je nasprotovala proglasitvi dogme o papeževi nezmotljivosti.

Janez Šust, rodil se je v okolici Škofje Loke, obiskoval je gimnazijo v Ljubljani, potem pa je leta 1855 zaprosil za prestop v tržaško-koprsko škofijo. Njegovo službeno pot bi lahko označili za primer uspešne kariere v Cerkvi, vendar brez zadnjega odločilnega koraka, namreč škofovskega posvečenja, pa čeprav je bil za to službo večkrat predlagan.¹³ Samo dve leti je bil v dušnem pastirstvu, nato pa profesor pastoralne teologije in cerkvenega prava, uradnik v škofijski pisarni, nato škofijski kancler, cerkveni sodnik, predsednik krajevnega škofijskega sodišča, stolni kanonik, dekan stolnega kapitlja, generalni vikar. Da pa najbrž le ni bil samo suh cerkveni birokrat, pričajo njegova prisotnost v slovenskem kulturnem dogajanju, njegovo članstvo pri *Slovenski matici* in *Ljubljanskem zgodovinskem društvu* ter njegova aktivna podpora Društvu sv. Cirila in Metoda.

¹¹ Ob neki priliki je Schneider na primer zagovarjal božji izvor papeževe časne oblasti. Prim.: Parentin, *Un triestino colto*, 12.

¹² R. Wörsdörfer, *Cattolicesimo* »slavo« e »latino«, 123.

¹³ V letih 1882 in 1896 je bil na primer predlagan na čelo tržaško-koprške škofije. Prim.: DAT, I.R. Luogotenenza, atti presidiali, 1882, fasc. 122, 4/5.2; 1896, fasc. 190, 4/5.2.

Ivan Tul. Ta slovenski duhovnik, rojen leta 1879 v Mačkoljah pri Trstu, je bil sovrstnik in prijatelj svetniškega kandidata Jakoba Ukmarja in je v letih pred prvo svetovno vojno, podobno kot Josip Ujčić, iz ozadja sodeloval pri njegovem poskusu uveljavitve konservativne inačice slovenskega krščansko-socialnega gibanja na Tržaškem. Bil je izrazito kontemplativen duh in se je kot tak usmeril v poučevanje. Med vojno je bil vojaški kurat, po vojni pa je poučeval moralno teologijo na goriškem bogoslovju, kjer je bil tudi semeniški spiritual. V letih 1932-1934 je postal žrtev protislovenske kampanje, ki jo je vodil fašizem, dobil policijski opomin in bil odstranjen iz semenišča, čeprav je predavateljsko stolico ohranil. Bil je plodovit nabožni pisatelj. Po odstranitvi iz semenišča se je nastanil pri usmiljenih bratih v Gorici in duhovno oskrboval njihov zdravstveni dom.

Božo Milanović je za Dobrilo med tržaško-koprskimi gojenci *Frintaneuma* najbrž najbolj znana osebnost. Bil je doma iz osrednje Istre. V Avguštinij je bil poslan konec leta 1917. Za poletne počitnice leta 1918 se je vrnil v Istro, nato pa je z razpadom Avstrije zavod prenehal delovati.¹⁴ Za časa fašizma je bil Milanović eden od voditeljev hrvaške manjšine v Italiji. Kot duhovnik je služboval v Trstu, od koder je urejal izdaje *Mohorjeve družbe* za Istro. Po vojni pa je odigral pomembno politično vlogo tudi na pariški mirovni konferenci in pri uravnavanju odnosov med komunistično oblastjo in katoliško Cerkvijo v Istri. Poleg tega je bil po vojni več kot dvajset let (1947-1968) profesor filozofije in ravnatelj škofijske gimnazije v Pazinu ter vsestranski kulturni delavec. Njegove zgodovinske raziskave o Istri in hrvaškem nacionalnem gibanju v 19. in 20. stoletju so temeljno delo za preučevanje preteklosti tega območja.

¹⁴ Milanović je Avguštiniju namenil nekaj strani svojih spominov. Na njih je najprej predstavil namen zavoda, nato pa nadaljeval: »Iz Avguštinija nas je vozila cesarska kočija, ko smo hodili maševat v palačo Lichtenstein, kjer so nam ministrirali 'mladi principi'. Ob nedeljah in zapovedanih praznikih sem hodil maševat in pridigat v hrvaščini v lepo cerkev, ki je bila namenjena na Dunaju živečim Hrvatom. Za to službo sta me zaprosila dr. Ujčić in prof. dr. Josip Nagy (...) Moja latinsko pisana disertacija je obsegala 70 strani večjega formata in je bila zaključena pred sklepom šolskega leta, na univerzi pa odobrena 1. junija 1918. V njej sem s posebnim zadovoljstvom pisal, da je po filozofiji sv. Tomaža Akvinskega moralno dovoljen upor (revolucija) za zamenjavo državne oblasti. To potrjuje tudi znameniti filozof Suarez. Dejstvo je, da so se avstrijski moralisti izogibali temu vprašanju – verjetno iz obzira do avstrijske oblasti (...) Ko je konec oktobra istega leta končala svetovna vojna, je bil ravno čas pričetka akademskega leta, a ker je Avstro-ogrska razpadla, je zavod prenehal z delovanjem.« B. Milanović, *Moje uspomene*, 25-26.

Sklep

Če naj na koncu na podlagi doslej pridobljenih podatkov tržaško-koprskim gojencem *Frintaneuma* skušam določiti neke skupne poteze in značilnosti, bi izpostavil naslednje točke:

1) Prav vsi so ostali zvesti svojemu poklicu, poslušni svojim škofom ter stoodstotno pravoverni. Tudi ko je kateri med njimi iz političnih razlogov prišel navzkriž s cerkvenim predstojnikom, se hierarhični pokorščini ni izneveril.

2) Nihče med njimi se ni proslavil s kakšnimi individualnimi ali celo senzacionalističnimi podvigi. Nasprotno, za službe, ki so bile v tržaško-koprski škofiji zaupane gojencem *Frintaneuma*, pa čeprav so bile večinoma ugledne, je bil bolj značilen duh služenja cerkveni skupnosti kakor iskanje osebnega uspeha.

3) Na podlagi razpoložljivih virov je mogoče sklepati, da so tržaško-koprski gojenci *Frintaneuma* v svojem duhovniškem življenju večinoma sloveli kot osebno pobožni, globoko duhovni, moralno neoporečni in visoko izobraženi možje.

4) V javno življenje so posegali le redki. Škofje so tu seveda izjema, saj so bili v javnosti prisotni že po svoji službeni dolžnosti. Za nekatere med njimi je izpričano, da so bili aktivni v nacionalnih gibanjih, vendar v tem pogledu nikomur ni mogoče očitati prenapetosti ali nestrpnosti.

5) Na splošno je bila za njihovo nazorsko in cerkveno usmeritev značilna določena konservativnost. Zato najbrž ni naključje, da niti krščansko-socialno gibanje med njimi ni imelo kakih izrazitejših zastopnikov, oziroma so to opredelitev razumeli v konservativnejšem smislu.

Viri in bibliografija

Škofijski arhiv v Trstu (ŠAT).
Nadškofijski arhiv v Gorici (NAG).
Državni arhiv v Trstu (DAT).
Nadškofijski arhiv v Zagrebu (NAZ).
Nadškofijski arhiv na Dunaju (DAW).

Cadastre National de L'Istrie d'apres le Recensement du 1^{er} Octobre 1945, Sušak 1946.

Cattolici a Trieste nell'Impero austro-ungarico; nell'Italia monarchica e fascista, sotto i nazisti; nel secondo dopoguerra e nell'Italia democratica, Trst 2003.

Karl Heinz Frankl, Peter G. Tropper, Das »Frintaneum« in Wien, Celovec-Ljubljana-Dunaj 2006 in tam navedena literatura.

Katarina Košuta, L'episcopato triestino di Franz Xaver Nagl (1902-1910), diplomaska naloga iz soodbne zgodovine, Univerza v Trstu 2001/2002.

Božo Milanović, Moje uspomene, Pazin 1976.

Riferta della Giunta speciale della Dieta triestina sui fatti avvenuti in Trieste nei giorni 10, 12, 13 e 14 luglio 1868, Trst 1868.

Tomaž Simčič, Jakob Ukmar (1878-1971). Sto let slovenstva in krščanstva v Trstu, Gorica 1986.

Trieste, lineamenti di una città, Trst 1989.

Giampaolo Valdevit, Chiesa e lotte nazionali: il caso di Trieste 1850-1919, Viden 1979.

Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja, Ljubljana 1989.

Pietro Zovatto, Cattolicesimo a Trieste (Appunti), Trst 1980.

Pietro Zovatto, Ricerche storico-religiose su Trieste, Trst 1984.

Pietro Zovatto, La stampa cattolica italiana e slovena a Trieste, Viden 1987.

Paolo Blasina, S. Sede, vescovi e questioni nazionali, v: Rivista di storia e letteratura religiosa, 1988 (XXIV), Nr. 3, 471-502.

Giuseppe Cuscito, La diocesi di Trieste: note storiche, v: Annuario 2000, Diocesi di Trieste, Trst 2000, 33-46.

Liliana Ferrari, Le chiese e l'emporio, v: (R. Finzi - C. Magris - G. Miccoli), Storia d'Italia: le regioni dall'unità a oggi. Il Friuli-Venezia Giulia, I, Torino 2002, 237-288.

Sergio Galimberti, Clero e strutture ecclesiastiche in Istria tra otto e novecento, v: Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria, LXXXXV (Trst 1995), 219-318; LXXXXVI, (Trst 1996), 269-376; LXXXXVII (Trst 1997), 347-459.

Angel Kosmač, Versko življenje v Trstu od srede 19. stoletja do prve svetovne vojne, v: Od Maribora di Trsta: 1850-1914. Zbornik referatov, Maribor 1998, 195-306.

Franc Kralj, Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda, v: Zgodovina Cerkve na Slovenskem, Celje 1991, 173-194.

Božo Milanović, Zveze med istrskimi in tržaškimi Slovenci ter istrskimi Hrvati v prvi dobi narodnega preporoda, v: Primorska srečanja, III (1968), 11, 26-31.

Luigi Parentin, Un triestino colto, raffinato, grande educatore e oratore sacro, v: Vita nuova (Trst), 19.10.1984, 12.

Tomaž Simčič, Padec Cerkvene države (1870) in Društvo napredka v Trstu, v: Oznanjenje VIII (1989), 101-104.

Tomaž Simčič, Società di Minerva v Trstu in oblikovanje italijanskega narodno-liberalnega gibanja 1860-1878, v: Zahodno sosedstvo. Slovenski zgodovinarji o slovensko-italijanskih razmerjih do konca prve svetovne vojne, Ljubljana 1996, 163-178.

R. Wörsdörfer, *Cattolicesimo »slavo« e »latino« nel conflitto di nazionalità*, v: *Nazionalismi di frontiera, identità contrapposte sull'Adriatico nord-orientale 1850-1950*, Soveria Mannelli 2003, 123-170.

Salvator Žitko, Tržaško-koprška škofija v 19. stoletju, v: Acta Histriae, 9, Vol. 1 (Koper 2001), 213-244.

Christian Gostečnik, OFM

Odrešenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma

Povzetek: Človek je v svojem jedru bitje odnosov, je bitje dialoga in zato tudi vsak zavedno ali nezavedno neustavljivo hrepeni po odnosu s sočlovekom in z Bogom. Zato trdimo, da odnos vsebuje sakralne razsežnosti, ki pa v sebi nosijo tudi neustavljivo hrepenenje po odrešenju. Ko govorimo o odnosu med jaz in ti, predpostavljamo, da ta odnos tvori svet prostor, ki se ustvarja med jaz in ti, torej med dvema osebama ter med posameznikom in Bogom. Ta prostor je posvečen, saj nosi v sebi odrešenjske in večnostne komponente bogopodobnosti.

Ključne besede: odrešenje, odnosnost, regulacija afekta, afektivni psihični konstrukt, temeljni afekt.

Abstract: **Redemption Presupposes Relation. Relational Family Paradigm**

In his very core, man is a being of relations, a being of dialogue and hence every person, consciously or unconsciously, incessantly longs for a relation with his fellow man and with God. Therefore the statement is put up that the relation has sacred dimensions and at the same time contains an unstoppable longing for redemption. When we speak about the relation between me and you, we presuppose that this relation creates a sacred space between me and you i.e. between two persons and between the individual and God. This space is sacred because it contains redemptional and eternal elements of godlikeness.

Key words: redemption, relationality, affect regulation, affective psychic construct, basic affect.

Uvod

Človek je ustvarjen po Božji podobi in podobnosti (1 Mz 1,26), kar pomeni, da je v vseh najbolj subtilnih vlaknih svojega bivanja zaznamovan z Božjo podobo, zato je tudi odnos, ki ga vzpostavlja z Bogom, najgloblja govorica stvarstva s Stvarnikom in ima zato sakralno dimenzijo. Tudi dialog in odnos človeka s sočlovekom sta torej zaznamovana s sakralnostjo, ker sta ta dialog in ta odnos tudi odsev odnosa Stvarnika s stvarnostjo in se torej tudi v odnos človeka s človekom ali v odnos jaz-ti vrisuje bogopodobnost, ki v najglobljem smislu prinaša odrešenje in ravno to zagovarja relacijska družinska terapija.

1. Klic po odrešenju

Tudi sodobna psihologija in psihoterapija implicitno vse bolj poudarjata ravno to bogopodobnost, ki je vrisana v samo naravo človekovega

doživljanja, kar se predvsem odraža v sodobni psihoterapiji, ki predpostavlja, da se človek zares lahko spremeni šele, ko v sebi spet začuti Božji milostni poseg. Relacijska družinska paradigma v tem oziru še prav posebej, torej eksplicitno predpostavlja, da je posameznikova psihična struktura zaznamovana in vsa prepletena z najintimnejšimi vlakni sakralnega in odrešenjskega, saj v svojem jedru kliče po milosti odrešenja. Bolj ko so ti odnosi travmirani, večji je notranji psihični napor po ponavljanju teh odnosov, z vsemi bistvenimi občutji, ki so prevevala ta zgodnji odnos, in sicer z namenom, da se razrešijo v poznejšem življenju. Zato tak človek še globlje hrepeni po Božji milosti, ki mu je lahko dana preko molitve in predstavlja odrešenje. Ravno v tej premisi se relacijska družinska terapija najbolj približa modelu odrešenjskosti, ki se odraža v globokem hrepenenju po novem, drugačnem in odrešenem stanju. Zato bomo ta model tu podrobneje predstavili. Gre namreč za dejstvo, da se doživetja iz zgodnje mladosti in zlasti temeljni afekti, kot so jeza, žalost, strah, gnus, veselje in sram ponovno ustvarjajo, in sicer zaradi potrebe po ohranitvi, kontinuiteti, povezanosti, pripadnosti osebnemu svetu odnosov ter domačnosti, ki jo nudijo poznane oblike odnosov in torej vedno nosijo upanje ter neustavljivo hrepenenje po svežem, drugačnem in odrešenjskem (Erzar 1999).

Gre torej za razrešenje in odrešenje starega in utečenega, ki preko ponavljanja hrepeneče kliče po odrešenjski milosti, za kar pa je potreben čas, čas priprave, čakanja, čas pokore in čas molitve ter spreobrnitve (prim. Lk 21,34; Rim 12,11), ki je potrebna, da se odrešenje uresniči (prim. Mt 24,45; 26,18; Mr 13,33; Lk 21,8). Gre namreč za primarne konstitutivne, globoko ukoreninjene afektivne odnose, iz katerih je sestavljena psihična struktura posameznika in jih zato posameznik vedno znova išče in na novo ustvarja z namenom, da bi tokrat dokončno doživel razrešitev in odrešenje, ki je vsekakor odločilni trenutek v posameznikovi zgodovini (prim. Gal 4,10; Tes 2,6).

V tem oziru govorimo o osnovnih relacijskih elementih posameznikove psihične strukture, ki jo sestavljajo tri dimenzije: jaz, jaz-ti in psihični afektivni prostor med jaz in ti (Mitchell 1988, 2000, 2002). Tu tako na intrapsihični, kakor tudi na interpersonalni in sistemski ravni ne moremo govoriti o posamezniku v psihološkem pomenu, brez posebnega čuta za relacijo jaz-ti. Niti v psihološkem pomenu ne moremo govoriti o jazu, ne da bi predpostavili afektivni psihični prostor, v katerem sta jaz in ti v interakciji, kjer sta drug z drugim povezana v okviru sistema. Vsi ti pomeni so med seboj povezani, prepleteni in združujejo posameznikovo subjektivno doživljanje in njegov psihični svet, kar je še na poseben način vidno v sistemu družine, ki v tem primeru predstavlja četrto dimenzijo medosebnih odnosov. Te štiri dimenzije se medsebojno prepletajo; vsaka intrapsihična enota pa obenem tudi predstavlja celoten sistem, v kate-

rem so intrapsihični elementi jaz, ti in afekt, ki se ustvarja med njima, zaključena celota.

Na interpersonalni ravni gre za podobno konfiguracijo jaz-a in ti-ja ter afekta med njima, ki se ustvarja v psihičnem prostoru med njima; podobno je na sistemski ravni, kjer je več jaz-ov in ti-jev ter psihičnih prostorov med njimi, v katerih se ustvarja specifična dinamika, ki jo imenujemo temeljni afekt, in skupno sestavljajo celovitost družinskega sistema z vsemi kategorijami, ki jih predstavlja in predpostavlja sistem. Zato je tudi relacijska družinska terapija ali model zavestno odkrivanje ali raziskovanje, kje ima določen problem svoje korenine in kje ga je mogoče razrešiti. Govorimo o treh nivojih: sistemskem, interpersonalnem in intrapsihičnem. Z drugimi besedami, gre za odkritje sistemskega, interpersonalnega ali intrapsihičnega afektivnega konstrukta, ki v sistemu vzdržuje čisto določene vzorce odnosov, le-ti pa za svoj obstoj in polni razmah nujno potrebujejo določeno problematično vedenje.

To problematično vedenje v relacijski družinski terapiji imenujemo psihični konstrukt, ki se odraža oziroma ga odražajo eden ali več družinskih članov in je vedno odraz razbolelega in včasih dokaj travmatičnega doživljanja zlasti zakonskega odnosa. Zato lahko postane eden izmed članov otroškega sistema t. i. identificirani pacient ali »grešni kozel«. Pojem »grešnega kozla« pa je že kar splošni antropološki pojav, saj je tudi obred žrtvovanja »grešnega kozla« mogoče zaslediti že v antični dobi (Pillari 1991). Lahko bi rekli, da ta pojav v vsej polnosti predpostavlja in vsebuje najgloblje hrepenenje po odrešenju. Nov pomen so mu dali Judje, za katere je uvedba »grešnega kozla« pomenila obredno očiščenje grehov (prim. 3 Mz 16,7–10) in s tem najglobljo možno izpolnitev hrepenenja po odrešenosti.

2. Očiščenje v svetopisemski govorici

Glede na svetopisemsko govorico lahko rečemo, da gre pri problematičnem vedenju za hrepenenje ter nenehno težnjo po obrednem očiščenju, ki pomeni nov začetek in ga v judovstvu zaznamujeta sedmo in sveto (petdeseto) leto, ki naj ponovno vzpostavi prvotna razmerja. Posamezniku in ljudstvu naj bi to dejanje omogočilo, da bi popravil krivice, izravnal pota in steze ter spet vzpostavil prvotni red (prim. 2 Mz 23,10–11; 3). Gre za milostni dogodek, ki je nujno potreben za začetek nečesa radikalno novega oziroma za odpoved staremu, da lahko nastane novo, kar je vsekakor predpogoj tudi v procesu zdravljenja v relacijski družinski terapiji. Tu pa seveda ne gre samo za družbo in družino, ampak tudi za posameznika kot takega. Vsak posameznik je namreč lahko obdan in prežet z najrazličnejšimi izkrivljenimi samopodobami, problematičnim vedenjem, iskanjem napačnih rešitev, s katerimi se

skuša izviti iz stiske, vendar ga vse to le še naprej zavira in odvrča od pravega odrešenja, da bi se lahko psihično in duhovno razvijal. Zato je nujno odrešenje, in sicer prek temeljnega notranjega očiščenja, ki ga lahko doseže posameznik, par in tudi celotna družina na osnovi milostnega Božjega posega.

Pri problematičnem vedenju pa moramo omeniti še dinamiko regulacije afektov (Kompan-Erzar 2003). Na zelo enostaven način lahko rečemo, da gre za reguliranje vedenja oziroma korekcijo predvsem notranjih impulzov vsakega posameznika, para, družine in včasih celo cele družbe. Tako naj bi npr. starša regulirala agresijo, razvrat in splošno neprimerno vedenje svojih otrok. Če pri tem ne zmoreta doseči zadovoljive rešitve, potem morata vključiti druge oziroma mora na to mesto stopiti primerna institucija. Kadar tega ne naredita oziroma se s tem problematičnim vedenjem ne zmoreta ali pa nočeta soočiti, je jasno, da je to neprimerno vedenje v službi regulacije njunega razbolelega občutja; vedno znova se namreč sicer ukvarjata s tem problematičnim otrokom, vendar težave ne rešita, saj bi se v tem primeru morala začeti soočiti sama s seboj, kar pa je zanj preveč boleče in nevarno.

Temeljni afekt, ki je bil ustvarjen na osnovi primarnega odnosa z materjo in očetom v zgodnji mladosti in predstavlja konstitutivni primarni odnos, nezavedno vedno išče podobne ljudi in situacije, v katerih se lahko ponovno v polnosti razvije in udejanji in na ta način regulira svoje notranje počutje ter odraža najgloblje hrepenenje po razrešenju. O tem govorimo predvsem pri zlorabah vseh vrst, ki bistveno vplivajo na ustvarjanje temeljnega afekta (Cvetek 2004) in obenem afektivnega psihičnega konstrukta, saj zloraba na zelo silovit način preobrne posameznikovo psihično strukturo ter vzpostavi izredno močno afektivno povezavo med rabljem-zlorabo in žrtvijo. Zato žrtev zlorabe lahko ravno na osnovi tega odnosa, ki je bil kruto vsiljen, v novih situacijah nezavedno išče novo zlorabo. V zlorabi namreč išče podobne situacije in ljudi, ki jo bodo ponovno zlorabili, in s tem paradoksalno in za okolico večkrat povsem nerazumljivo skuša regulirati notranjo neznošno bolečino (Repič 2006).

Če se povrnemo k svetopisemski govorici, potem bomo rekli, da je ponavljanje krutih, zlorablajočih doživetij iz preteklosti mogoče označiti kot čas dolgotrajne neodrešenosti ter čas dolgega mučnega in bolečega trpljenja (prim. Jn 5,6), ki ga lahko povzročita zlo in celo obsedenost s satanom (prim. Mr 9,21; Lk 8,27-28). Je pa vsekakor to tudi čas, ki obljublja možnost drugačnega, možnost, da se v nas naseli odrešitvska milost, je čas s čisto določenim ciljem ali obljubo, ki bo izpolnjena (prim. Jn 7,33; 14,9), ter obenem čas priprave in pokore, ki lahko vodi v spreobrnitev (prim. Raz 2,21). Vsekakor bi ob tem lahko rekli, da gre za veliki čas milosti, ki se lahko približa, če seveda posameznik, družina ali pa celotna

družba zavestno išče novih rešitev, se spokori, očisti, očisti tudi zgodovinski spomin in zahrepeni po novem. Tako že v Stari zavezi Bog obljublja odrešenje, ko govori preroku, da otroci ne bodo več nosili krivde in grehov očetov, kajti življenje vsakega je Božje (prim. Jer 31,29; Ezk 18,2).

Klasičen primer strahu pred intimo, ki sega v sam temelj medsebojnega zblizanja dveh, in sicer ko postaneta partnerja na osnovi preteklih odnosov, je večkrat naravnost zastrašujoč in vendar nosi v sebi globoko hrepenenje po razrešitvi najbolj bolečih doživetij iz preteklosti. Zlorabljeni osebi namreč na podobnostih s primarno zlorabo ustvarita odnos, pa čeprav je ta lahko še tako boleč in travmatičen, saj ravno v tem odnosu na nezavedni ravni večkrat že v čistem brezupu iščeta rešitev, ki pa seveda nujno predpostavlja milostni Božji poseg. Zlorabljena oseba bo namreč kljub vsemu vedno težila k zlorabljaljočemu odnosu, saj je v svojem najglobljem vsebinsko psihičnem jedru ta zlorabljaljoči odnos po svoji dinamiki najmočnejša gonilna sila, ki vedno znova po še tako hudi travmatičnosti in bolečinah spet prinaša vzhičenost in vznemirjenost, ki pa je zasvojitvena, in sicer tako na čustveni, kakor tudi na hormonsko-kemični ravni. Zaradi tega se travmatizirana oseba tako težko loči od tega travmatičnega odnosa, ker ji celo v svoji izredni srhljivosti obljublja pripadnost in odnos, ki je bil s travmo najgloblje zarisane v njeno kemično-hormonsko in zlasti psihično strukturo (Repič 2006), ki pa jo lahko preustvari samo milostna Božja pomoč.

Ti zelo vidni simptomi, ki jih v relacijski družinski teoriji imenujemo afektivni psihični konstrukti, pa so le kompromis v naši notranjepsihični konstelaciji (seveda tudi v zakonski in družinski) oziroma samo odložitev in prenos bolečih psihičnih vsebin na drugo osebo. Ker so lahko notranje bolečine prevelike in se posameznik z njimi še ne more soočiti, naša psiha ustvari afektivni psihični konstrukt, ki se lahko odraža npr. kot določena fobija, psihosomatsko obolenje, zloraba drog ali alkohola, zakonski konflikt, nesočutno starševstvo ali pa kot čisto enostavna nepripravljenost in nerazpoložljivost za zdrav funkcionalen odnos itd. V tem kompromisu je mogoče najti temeljne afekte jeze, žalosti, sramu, gnusa, strahu, ki zaznamujejo ta odnos, vendar pa imajo ti afekti svoje korenine lahko povsem drugje in so prineseni v ta odnos iz popolnoma drugih situacij. Zato skuša terapevt relacijsko družinskega modela najprej poiskati razrešitev tega kompromisa, v katerem je vsebovan temeljni afekt na družinski sistemski ravni. Če je tu nemogoče najti razrešitev oziroma se sistem ne sprosti in ne postane funkcionalen, kar v relacijski družinski teoriji pomeni, da je problem globlji, bo terapevt iskal razrešitev problema v nižjih oziroma globljih nivojih sistema. Terapevt se bo zato skušal dokopati do interpersonalne ravni ter končno usmeril svoj pogled v intrapsihične arene doživljanja in dožemanja pri posameznih članih družine.

Govorimo torej o najgloblji in najmočnejši gonilni sili ali afektivnem psihičnem konstrukt, ki je vodilo vsakega nefunkcionalnega odnosa, saj gre, kot rečeno, za kompromis za posameznikovo, zakonsko in družinsko preživetje ter zato postane tudi bistveni sestavni del afektivnega regulativnega sistema, ki vodi posameznika v odnose, kjer se ta afektivni sistem na novo ustvari. Posameznik zanika in odcepi vse te boleče dele svoje psihične strukture, vendar jih pozneje prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije (Scharff 1992) prenese na drugega oziroma odcepi, transplantira in vsadi v drugega. Zato je tudi ta sicer novi odnos, za katerega posameznik vsaj na začetku čuti in misli, da je popolnoma svež in čisto nov, zelo podoben afektivnemu odnosu, ki je bil primarno prisoten v zgodnjem razvoju, ko se je konstituirala posameznikova psiha. Lahko pa je seveda tudi posledica travme, ker tudi travma v vsej svoji plastičnosti obljublja odnos in pripadnost, in sicer glede na to, kateri afekt se je najgloblje vtisnil v posameznikovo psiho (Cvetek 2004). Pri vsakem posamezniku in v vsakem posameznem odnosu se znotraj sistema namreč lahko zato isti ali podoben afekt odraža na drugačen način. Vsekakor pa moramo tu upoštevati tudi medgeneracijske afektivne zaplete ter biološke ali organske patološke elemente, ki tudi lahko bistveno vplivajo na nefunkcionalnost, na afektivni regulativni sistem tako posameznika kakor tudi celotne družine. Iskanje afektivnega psihičnega konstrukta, ki zavira zdravo funkcionalnost, je v tem oziru tudi utemeljeno na afektu samem, ki ga terapevt v klinični situaciji zasluti in skuša poiskati njegove korenine v vseh plasteh posameznikovega psihičnega doživljanja.

3. Jedro odrešenjskosti v klinični praksi

Ravno v tej izjemno boleči dinamiki pa je mogoče prepoznati odrešenjske komponente, saj ravno ti še tako zelo razboleli odnosi nosijo v sebi elemente hrepenenja po novem in s tem tudi obljubo po odrešenju. Odnosi so namreč tisti, ki lahko posameznika, zakonca, družino pa tudi celotno družbo zapletejo v najbolj boleče travme in zaplete, pa tudi rešujejo in odrešujejo. Svetopisemska besedila so v tem smislu zelo jasna in polna upanja, spodbude in obljub, ki naznanjajo odrešenje. Spodbujajo nas, da nosimo bremena drug drugega, ker je na ta način mogoče izpolniti Kristusovo postavo (prim. Gal 6,2; 6,10). Spodbujajo nas k sočutju in aktivnemu sodelovanju, ker je v vseh nas hrepenenje in upanje na razrešitev; zdihujemo po odrešenju, ki nam je obljubljeno, po posinovljenju, ki pomeni dokončno odrešenje. Pri tem odrešenjskem procesu pa nam je obljubljen Duh, ki posreduje za nas, ki nas vodi in usmerja (prim. Rim 8,22–32; 26–27).

Pri iskanju temeljnega afekta je terapevt relacijske družinske terapije kot arheolog, saj skuša odkriti posameznikove zgodovinske dimen-

zije, ki so najgloblje zarisane v posameznikovem psihičnem življenju. Gre za posameznikov intrapsihični svet, ki nosi osnovne zarise njegovega afektivnega sveta. Že v otroštvu se namreč čisto na organski način v otroku vrišejo bistveni elementi tega temeljnega afekta, ki se vzpostavi v primarnem odnosu, pozneje pa samo še dobi kognitivne, vedenjske in čustvene komponente doživljanja. Vse te mentalne vsebine povsem nezavedno vodijo posameznika na najbolj plastičen način do obljube stika, odnosa in s tem pripadnosti, brez katere posameznik ne bi mogel preživeti. Vse te vsebine pa nosijo tudi temeljno hrepenenje po razrešitvi in odrešenju (Simonič 2006).

Če so ti zgodnji odnosi zapleteni v travmatična doživljanja oziroma prepleteni s travmatičnimi afekti, so tudi odnosi, ki iz tega izhajajo, potrebni odrešenja, ki ga v vsej polnosti obljublja Kristusov prihod (prim. Lk 4,18). Kristusova odrešenjska milost namreč obljublja ter omogoča razrešitev in odrešenje še tako težkih odnosov, ki so bili ustvarjeni že v najzgodnejši mladosti. Posameznik namreč lahko zaradi teh primarnih odnosov s starši postane ujetnik teh odnosov in slep za vsak nov vpogled na drugačen način odnosov. Vendar pa se s Kristusovim odrešenjskim procesom začenjajo novi odnosi, ki obljublajo drugačno podobo, saj oznanjajo novo dobo, ki je v vsem prežeta z Božjim usmiljenjem, Božjim posegom v človeško doživljanje. Ta milostni Božji poseg omogoča nov začetek v posameznikovem intrapsihičnem, interpersonalnem in sistemskem svetu primarnih odnosov, pa če so ti še tako kompleksni in tragični (prim. Lk 4,19).

4. Osnove relacijske družinske paradigme

Relacijska družinska terapija se naslanja na tri sodobne psihoanalitične teorije, ki v relacijskem družinskem modelu predstavljajo temelj, na katerem je organiziran intrapsihični in interpersonalni svet posameznikovega doživljanja (Mitchell 1988, 2000, 2002), ter v samem jedru predpostavljajo tudi sistemski nivo in v najglobljem smislu kažejo na sakralnost odnosov med jaz-om in ti-jem ter na najosnovnejše dimenzije odrešenjskih razsežnosti, saj je psihični prostor med jazom in tijem prostor, kamor vstopi Božja milost. To je psihični prostor, kjer biva Bog (Rizzuto 1998).

4.1 Interpersonalna psihoanaliza

Interpersonalna analiza (Sullivan 1972), ki predstavlja afektivni prostor med jaz-om in ti-jem, kjer se razvije tudi občutek za sakralno, presežno, saj je to prostor primarnega doživljanja Boga (Nicholi 2002; Rizzuto 1998). V tem prostoru se ustvarjata tudi umetnost in kultura, v

njem je zasnovana vsaka civilizacija. To je tudi prostor najgloblje intime, prostor, kjer si npr. zakonca delita najgloblje občutje sreče, zadovoljstva, je pa tudi prostor največjega nemira in pravih nočnih mor. Ravno v tem prostoru oziroma v odnosu, ki si ga partnerja medsebojno ustvarjata, se med njima pojavijo najgloblje psihične vsebine, ki kličejo po razrešitvi. Zato je odnos ali ta medosebni psihični prostor, kjer nastaja vsak odnos, tudi prostor najznamenitejšega razreševanja in odrešenja, ki predpostavlja milost; to je prostor razreševanja preteklosti in zdravljenja zgodovinskega spomina, saj si partnerja ne samo delita ta globoka izkustva, ampak je tu predvsem tudi dana možnost, da se potem, ko se zavesta težkih bolečin in ran, odločita, da z razumevanjem in s sočutjem na osnovi Božje milosti pričneta razreševati te najgloblje psihične vsebine.

Tipični primeri tega so zlorabe otrok (čustvene, fizične in spolne), pri katerih se posameznik, ki je bil kot otrok zlorabljen, vedno znova znajde v situacijah, kjer je spet možnost zlorabe. Na ta način ranjeni, zlorabljeni otrok v tem posamezniku ponovno 'spregovori' o svoji bolečini, zlorabi, ki jo je npr. utrpel v dobi odraščanja in jo je zanikal, odcepil ali potlačil v sebi. Ker pa je vrisana v najgloblje nivoje njegove psihične strukture, vedno znova sili na dan; lahko bi celo rekli, da je postala konstitutivni del njegovega psihičnega življenja in njegove psihične organizacije. Obenem pa se počuti osramočenega, gnusnega, nevrednega in zato v sebi in o sebi razvije zelo nizko samopodobo (Repič 2005). V relacijskem družinskem modelu to imenujemo afektivni psihični konstrukt, katerega temeljni afekt je v tem primeru zloraba, ki pa je zanikana, odcepljena oziroma se posameznik od nje disocira. Tu gre za dve temeljni alternativni: ali posameznik spet postane žrtev zlorabe ali pa postane zlorabljaljoča oseba, ki zlorablja druge na podoben način, kot je bil nekoč zlorabljen on sam (Erzar 1999). V obeh primerih pa gre za kompulzivno ponavljanje nerazrešenih bolečin, ki so globoko usidrane v psihično strukturo tega posameznika in zato postanejo afekt, ki organizira in vodi vse nadaljnje dožemanje, čutenje in delovanje, prinašajo pa tudi temeljno hrepenenje po milosti odrešenja.

V teh primerih zares govorimo o najbolj zločinskih posegih v človeško psiho, vendar ima tudi to ponavljanje, pa čeprav je še tako zelo boleče, svoj smisel v odrešenjskem procesu. To je namreč lahko, kot smo že omenili, poseben čas priprave na odrešenje. V naravi teh ponavljanj gre za temeljno upanje, da se bodo nekoč še tako grozovite scene prenehale, in sicer v novem odnosu, ki bo sicer zelo podoben prejšnjemu, vendar bodo v njem elementi razrešitve in odrešenja. V tem odrešenjskem procesu je zato čas molitve izjemnega pomena (prim. Lk 21,34; Rim 12,11; Ef 6,18). Je pa seveda to tudi čas velikih kriz, ko se npr. žrtev zlorabe ponovno znajde v zlorabljaljočem okolju in se zdi, da se tega ne more rešiti; ali ko se partnerja ponovno znajdeteta v globokih trav-

matičnih zapletih; ali ko se pacient ob terapevtu ne počuti več varnega in sprejetega. Ravno zato je to najbolj kritičen čas, čas velike ranljivosti, ki pa ga je v novem odnosu in zlasti s pomočjo molitve mogoče razrešiti (prim. Jn 7,6; Apd 3,20; 1Pt 4,17).

Vsekakor moramo tu še posebej poudariti, da ni nujno, da se celotna dinamika zlorabe v polnosti ponovi na sami fizični ali organski ravni; jasno pa je, da postanejo ti afekti zlorabe izjemno močni vektorji posameznikovega doživljanja in dojemanja okolice ter vplivajo na ves nadaljnji razvoj posameznikovega odnosa do sebe, drugih in do okolice. Gre za temeljni afekt sramu in večkrat pravega gnusa, ki se v teh odnosih na novo ustvarja z vsemi svojimi bolečimi ramifikacijami, vendar ravno ta temeljni afekt objublja odnos in pripadnost, ki je tokrat paradoksalno travmatična. Posameznik v tem na novo travmatiziranem odnosu išče pripadnost; le-ta pa je tokrat vodena in regulirana prek projekcijsko-introjekcijske identifikacije s temeljnim afektom zlorabe, katere vsebina sta sram in gnus, ki ju posameznik odcepi in zanika, zato pa postaneta osnovna elementa afektivnega psihičnega konstrukta. Poleg tega pa so v tem konstruktu prisotne tudi kognitivne, vedenjske in organske komponente, ki vse služijo kot obramba pred razkritjem teh grobih afektov, s katerimi bi posameznik težko operiral (Kompan-Erzar 2001).

In še nadalje, s stališča modela relacijske družinske terapije afektivni prostor med jaz-om in ti-jem ali drugim, med očetom in materjo ter med očetom, materjo in otrokom predstavlja enega izmed podsistemov (ali psihičnih struktur v celotnem sistemu), ki pa je umeščen v širši sistem in ga predstavlja celotno družinsko vzdušje ali afekt, ki tudi vodi in usmerja celotno družinsko dinamiko. Tako govorimo o afektih jeze, strahu, žalosti, sramu itd., ki zelo zaznamujejo celotno družino ter vplivajo tudi na posamezne odnose v njej. Terapevt relacijske družinske terapije bo na tem nivoju osredotočal svoje intervencije predvsem na najbolj zaznamujoče in temeljne afekte, ki so nekoč prevevali in regulirali odnose med otrokom in pomembnimi drugimi ter bili potlačeni in odcepljeni. Terapevt se bo najprej usmeril na sistemsko interpersonalno področje pacientovega doživljanja z drugimi tu in sedaj. Če tu ne bo mogoče vzpostaviti ustrezne komunikacije, se bo terapevt osredotočil na pacientovo zgodovino in v njej skušal poiskati tiste temeljne afekte, kot so npr. strah, sram, žalost, ki so se v tej konkretni relaciji pacienta z drugim ali drugimi spet ponovili.

4.2 Objekt-relacijska teorija

Naslednja psihoanalitična teorija, ki predstavlja sestavni del relacijske družinske terapije, je objekt-relacijska teorija (Fairbairn 1958). Ta teorija trdi, da posameznik išče odnos z drugim na osnovi intencional-

nosti ter zato raziskuje dinamiko notranjepsihičnega sistema podob ali drugih oziroma posameznikov, ki so pomembno vplivali na določenega drugega ter njegov notranjepsihični svet. V našem nezavednem psihičnem svetu se nahajajo različne vrste identifikacij ter notranjih povezav z drugimi ljudmi in služijo kot mreža, ki ustvarja posameznikov osebni notranjepsihični svet. To je mogoče razložiti prav na podlagi projekcijsko-introjekcijske identifikacije, ki je v tem pogledu izjemen prenosnik tudi najglobljih neutešljivih hrepenenj človeške psihe po razrešitvi, ki kliče po Božji odrešitveni milosti, saj samo Bog lahko v resnici zaceli naše rane. Ta psihična struktura, lahko bi rekli kar sistem notranjih povezav med najrazličnejšimi podobami, se z notranjepsihičnega nivoja preliva ali prenese na interpersonalni in sistemski nivo odnosov ter se tam globoko vtisne v posameznikovo, medosebno ali pa sistemsko strukturo odnosov. Tu postane afektivni regulativni mehanizem psihičnega doživljanja na vseh treh nivojih dojetanja tako sebe kakor tudi drugih ter nosilec hrepenenja po drugačnem, boljšem in odrešenjskem.

Tako bo npr. posameznik na podlagi podobnih afektov, ki mu jih prebujajo drugi ali pa se bodo ob drugem prebujali v njem, začel dojemati drugega kot nekoga iz preteklosti, ki ga je globoko zaznamoval v njegovi psihični strukturiranosti. Ponovno bo npr. doživljal strah, jezo, stisko in globok nemir ter anksioznost, ne da bi večkrat vedel zakaj, potem pa bo npr. v drugem sprovciral vsa ta občutja, in sicer tako, da bo drugega npr. razjezil, mu dajal občutek neljubljenosti, se izmikal, kar bo v drugem prebudilo strah in grozo pred zavrženostjo, ki jo je ta posameznik že nekoč doživljal. Na ta način se bosta medsebojno prepletala in ustvarjala zelo boleč odnos, ki pa bo nezavedno poln hrepenenja po drugačnem in torej odrešenjskem. Tako bo torej posameznik te notranjepsihične podobe, ki so nastale na osnovi relacij s pomembnimi drugimi, skupno z afekti, ki so bili na novo prebujeni, vedno znova obnavljal oziroma iskal v vseh poznejših odnosih.

V teh primerih govorimo o osebnem zgodovinskem spominu, ki se vedno znova udejanja, ker imajo notranjepsihične podobe s svojimi značilnimi in znamenitimi afekti izredno in izjemno moč. Te podobe se prebujajo ob novih ljudeh in novih situacijah, in sicer na osnovi nezavednega spomina na pretekle dogodke, ki so prežeti z najrazličnejšimi afekti; ti so lahko zelo boleči, pa tudi polni upanja in hrepenenja po drugačnem in novem. Vsak odnos, pa naj je še tako boleč, nosi v sebi vedno tudi kali upanja na možnost drugačnega, boljšega in s tem tudi odrešenjskega, saj kliče po Božji milosti. Jasno pa je, da je v zelo zapletenih odnosih potrebna najprej temeljna odločitev, ki pa jo je mogoče doseči s pomočjo milosti (prim. 2 Kor 6,2). Kristusov prihod v tem oziru obljublja novo dobo, nov začetek, obljublja možnost spreobrnjenja in ozdravljenja (prim. Lk 7, 21-23), samo da se posameznik aktivno vključi v ta odrešenjski proces.

Lahko bi rekli, da bo posameznik te notranjepsihične podobe na novo ustvarjal in projiciral v druge in to v čisto drugačnih situacijah ter z drugačnimi ljudmi. Kompulzivno bo ustvarjal te podobe, ne da bi zares vedel, kako in zakaj, ali pa pripisoval posameznikom iz sedanjosti karakteristike in afekte notranjepsihičnih podob pomembnih drugih, ki so se vcepile v njegov notranjepsihični svet odnosov. Mož in žena bosta npr. drug ob drugem na novo doživela, da sta ponižana, osramočena, da drug ob drugem ponovno doživljata podobne stvari, kot sta jih nekoč ob svojem očetu oziroma materi, vendar se tega ne bosta niti zavedala, saj gre tu za proces, ki se večinoma odigrava na nezavedni ravni, samo afekt, ki se bo npr. pojavil med njima na osnovi teh notranjepsihičnih podob, povezanih s temi temeljnimi afekti, kar je ustvarilo afektivni psihični konstrukt, bo neizprosno zablokiralo vsako zdravo komunikacijo med njima.

Kot rečeno, posameznik te podobe in njihove notranje povezave nezavedno na novo ustvarja, podoživlja podobne afekte, in sicer s tem, da jim, ne da bi prav vedel zakaj, pripisuje podobne lastnosti, kot so jih imeli pomembni drugi v njegovi mladosti, oziroma se do njih vede ali pa ob njih odziva na podoben način, kot se je nekoč odzival npr. do svojih staršev, in to vse z namenom, da bi tokrat doživel nekaj novega, drugačnega. Zato se bo moral posameznik soočiti in predvsem odkriti temeljno v svojem dojemanju sedanjosti, ki je v marsičem drugačna od preteklosti, le da gre za zelo podobne afekte, ki pa so še vedno tako zelo močni, da jih doživlja, kot da so del sedanjosti. Ta nesorazmernost reagiranja na doživetja iz sedanjosti je kritičnega pomena; kritičnega pomena pri tem pa je tudi posameznikovo pripisovanje izredne čustvene in miselne pomembnosti doživetjem in dogodkom v sedanjosti ali pa osebam v njegovi konkretni sedanjosti, ki pa vsekakor nimajo tiste moči, nimajo tako močnega čustvenega naboja, kot so ga imeli ljudje v njegovi mladosti, ki so tako močno zaznamovali pacientovo psihično strukturo oziroma ustvarili notranjepsihične podobe. Te podobe še vedno igrajo najpomembnejšo vlogo v posameznikovem življenju; vedno znova jih namreč 'lepi na sorodne duše' v svoji konkretni sedanjosti, in sicer z nezavednim upanjem ter hrepenenjem, da bi bilo tokrat drugače.

4.3 Psihologija jaza

Tretja psihoanalitična teorija, ki predstavlja temelj relacijski družinski terapiji, je teorija relacij po implikaciji, ki jo razkriva psihologija jaza (Winnicott 1988; Kohut 1984). Ta teorija razume ter raziskuje sistem notranjepsihičnih podob jaza v pacientovi relacijski konfiguraciji. Psihologija jaza se osredotoča na notranjo fragmentacijo in razcepljenost v doživetjih jaza in prisotnost oziroma odsotnost avtentičnosti in realnosti.

Kohut (1984) poudarja nadvse pomembno potrebo jaza po ohranitvi kontinuitete in kohezije. Drugi so torej vedno, vsaj implicitno, vključeni v ta sistem, ki tudi predstavlja afektivni regulativni mehanizem, okrog katerega je organiziran in orkestriran občutek za samega sebe ali za jaz. Obenem pa ta sistem lahko konstituira tudi afektivni psihični konstrukt, ki zavira zdrav razvoj in funkcionalnost. Ta se odraža v lažnem jazu, ki je produkt materine odsotnosti, matere, ki otroka ne razume, ga zavrne, ga pušča v nevarnosti, celo zavrže, ali pa je rezultat materine neprimerne skrbi, kadar mati otroka potrebuje za svojo lastno potrditev in ga, če je njen partner odsoten, izkorišča za potrditev svoje ženskosti, kar v otroku pušča zelo globoke psihične, včasih pa tudi fizične, organske rane.

Ta teorija poudarja funkcijo matere, ki priskrbi doživljanje ter s tem omogoča čut za vitalizacijo in realizacijo, medtem ko je Kohutov (1984) jaz vedno zavrt in vzpodbujen s selfobjektno dinamiko. Če Winnicott poudarja materino sposobnost, da se odzove na otroka in mu s tem odpre prostor, v katerem se ta lahko izraža in razvija, Kohut bolj poudarja sposobnost in napor jaza, da išče tiste osebe v svoji okolici, ki ga bodo znale razumeti in mu pokazati, kdo je in da sme obstajati. Po Winnicottu drugi (mati) lahko jaz-a (otroka) ne prebudi, ne sliši, po Kohutu pa drugi (mati) jaz (otroka) zavrne. V obeh primerih gre za temeljni aksiom, da se jaz razvije samo toliko in v tisti smeri, kolikor mu drugi to omogoča, ne da bi ga zavrnil. Na osnovi tega se tudi razvije afektivni regulativni sistem in s tem v zvezi tudi afektivni psihični konstrukt, ki v sebi nosi te temeljne afekte. Ti se pozneje povežejo še s kognitivnimi in vedenjskimi komponentami in lahko grobo zavirajo razvoj jaza oziroma občutek za sebe, za jaz, ki se odraža v skrivljeni samopodobi; le-ta pa v svojem jedru hrepeni in kar kriči po razrešitvi in Božji milosti odrešenja.

Lahko bi rekli, da se je tudi v tem oziru v psihologiji pojavila velika sprememba, in sicer glede na vlogo staršev in vlogo družine. Gre za svetost in sakralnost družine, ki je temeljna celica ne samo družbe, ampak je tudi osnova za vsak funkcionalen razvoj posameznika v njej. Ravno zato se sodobne raziskave vse bolj osredotočajo na odnose v družini. Temu se pridružuje tudi sodobna pastorala. Gre za globoko vrisane naravne zakonitosti, ki predvsem poudarjajo ustrezno starševstvo. Vendar pa je ravno na tem področju mogoče odkrivati vse več travm; cela plejada zakonskih ločitev ne skrbi samo sociologov, ampak predvsem psihologe in teologe. V tem oziru so tudi svetopisemska besedila polna skrbi in sočutja. Naj omenimo samo preroka Izaija in Jeremija, ki sicer ostro bičata nezvestobo Jahveju, obenem pa tudi kažeta na usmiljenega in sočutnega Boga (prim. Iz 40,27-31; 41,8-10; 43,1-5; 44,1-4; Jer 30,18-20; 31,35-39). Vsi ti teksti obljublajo odrešenje in Božjo skrb za človeka, pa naj trpi še tako močne bolečine, je zavržen in stravitiziran. Obljub-

ljajo, da Bog ne bo nikoli pozabil človeka, pa čeprav ga pozabi njegova lastna mati, ki ga je rodila. Ravno ta obljuba je verjetno eden izmed največjih dokazov Božje milostljive roke, ki varuje in vedno skrbi za človeka in to tudi tedaj, ko bi ga zapustita celo oče in mati (prim. Iz 49,15).

Tako lahko rečemo, da predstavlja družina z vsemi svojimi odnosi temelj funkcionalnega razvoja, kjer otrok prepozna samega sebe kot samostojen jaz in obenem kot del širšega sistema družine. Če mu družina tega funkcionalnega razvoja ne bo omogočila, si bo skušal sam utirati pot v svet odnosov in tudi do sebe. Ob tem si bo ustvarjal nove in nove afektivne psihične konstrukte, ki pa bodo tudi usmerjali njegov temeljni afektivni regulacijski sistem ter producirali vedno nove zaplete. Zato bo tudi bistveno, da bo ta posameznik odkril, kaj se mu je zgodilo, če je hotel svoje potrebe izraziti. Je bil zaradi tega zavržen, osramočen, so mu zaradi teh njegovih želja 'obrnili hrbet', ga poniževali, ga 'razglasili' za nesposobnega in prezahtevnega ali pa so mu dali vedeti, da so njegove želje neskladne z njegovimi resničnimi potrebami in je zaradi vsega tega začutil, da je nevreden, grd in neprimeren? Ta posameznik bo namreč odkril, da tudi sedaj, v odrasli dobi, doživlja podobna občutja, kot jih je doživljal v svoji mladosti ter zaradi teh mladostnih doživetij tudi sedaj ob tveganju izražanja svojih čutenj in želja doživlja podobna občutja, kot jih je doživljal nekoč v mladosti in jih zato ne bo izrazil. V njem se na osnovi njegove izkrivljene samopodobe prebujajo podobni afekti, kot jih je doživljal v svoji mladosti, da namreč ni vreden, da izrazi svoje želje in potrebe oziroma da se bo ponovno izpostavil in ob zavrnitvi svojih potreb doživel novo zasramovanje, ki pa bo kljub vsemu nosilo kali hrepenenja po odrešenju (Simonič 2006).

Na osnovi relacijske družinske terapije lahko zaključimo, da vse tri psihoanalitične teorije: interpersonalna psihoanaliza, objekt-relacijska teorija in psihologija jaza dobijo pravo mesto šele v sistemski družinski konfiguraciji. Družinski sistem v tem pogledu predstavlja ne samo integracijo relacijskih modelov, ampak predvsem integracijo in sintezo, kjer vsaka izmed teh psihoanalitičnih teorij predstavlja svoje mesto, obenem pa skupno na osnovi mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije in kompulzivnega ponavljanja ustvarjajo polnejšo integracijsko celovitost. Sistem v tem oziru ne predstavlja samo skupka in integracije relacijskih modelov, ampak predvsem kaže na nov, višji in bolj integriran nivo, ki sam v sebi presega zgolj relacijske konfiguracije različnih medsebojnih delov. Sistem namreč ustvarja novo, zelo svojsko dinamiko, saj ravno sistem družine zaobjame vse relacijske konfiguracije ali interpersonalne dinamike. S tem v zvezi jim daje širšo in globljo obliko, daje jim nov pomen in zlasti drugačno ter predvsem globljo dinamiko medosebnih odnosov. Družinski sistem ima namreč svoje zakonitosti, svoje

zahteve, potrebe in temeljno hrepenenje po drugačnem. Zato tudi ustvarja najbolj temeljne afekte, ki prežemajo vse ostale odnose, le-ti pa povratno vplivajo na celoten sistem. Skratka, lahko bi rekli, da sistem daje najglobljo potrditev in priznanje vsem relacijskim konfiguracijam, obenem pa jim daje še nov okvir, v katerem vse te relacijske konfiguracije z vsemi njihovimi afekti, zapleti in konflikti šele v polnosti dobijo svoje mesto, svoj pomen in svojo moč.

5. Umeščenost relacijskih teorij v relacijsko družinsko paradigmo

Relacijska družinska terapija v svojo teorijo umešča vse tri psihoanalitične modele z njihovimi teorijami, ki se vsaka na svoj način osredotoča na čisto določen podsistem. Na osnovi interpersonalne psihoanalize relacijska družinska terapija v sistemu predvsem raziskuje temeljne afekte, afektivni regulacijski sistem ter kako se le-ta prenaša na posameznike in na njihove medsebojne interakcije. Skuša razgraditi projekcijsko-introjekcijski obrambni mehanizem, ki vzdržuje afektivni psihični konstrukt neprodirnih blokad. Te blokade konstruirajo nefunkcionalnost in vzdržujejo patologijo posameznika, para in celotnega sistema odnosov. Podobno z ozirom na objekt-relacijsko teorijo relacijska družinska terapija odkriva predvsem vpliv zgodnjih odnosov in podob ali starševskih in ostalih pomembnih oseb, t.i. notranjepsihičnih podob, ki so kreirale odnose v posameznikovi mladosti. Te podobe in odnosi se sedaj ponavljajo v najrazličnejših afektivnih navezavah na druge, ki spominjajo na te zgodnje intrapsihične podobe in zato ostajajo temeljni afektivni regulacijski sistem, na katerem bazira afektivni psihični konstrukt 'zakrnelih odnosov' iz preteklosti. Ti odnosi in te podobe so lahko na novo spodbujeni in prebujeni prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije, mehanizma, ki ga skuša relacijska družinska terapija razumeti, ovrednotiti kot obrambo pred bolečimi občutki zavrženosti, odvečnosti in zgraditi nov sistem odnosov. S pomočjo psihologije jaza pa se relacijska družinska terapija osredotoča na razvoj posameznikovega jaza in njegovih notranjepsihičnih podob, ki so nastale na podlagi primarnih odnosov v njegovi izvorni družini ter na osnovi teh afektivnih odnosov skreirale določeno samopodobo posameznika, ki je lahko zelo izkrivljena ter vodi, ohranja in vzdržuje odnos do sebe in drugih. Tudi tu gre za afektivni regulacijski sistem, ki usmerja posameznikovo dožemanje sebe in obenem tudi drugih ter prek mehanizma projekcijsko-introjekcijske identifikacije vzdržuje določene primarne afektivne tone samodožemanja, ki so lahko do kraja destruktivni in jih je potrebno na novo ustvariti.

Vse tri psihoanalitične teorije opisujejo intrapsihični podsistem in v medsebojni povezavi interpersonalni sistem v celovitosti sistemske dinamike, ki kreira posameznikovo doživljanje v okviru družinskega siste-

ma. Ta dinamika usmerja in vodi posameznike, par in tudi vso družino k ponovnemu kreiranju starih modelov čutenja, vedenja in razmišljanja. Ti so lahko včasih zelo destruktivni, pa vendar zato še bolj zavezujoči, saj je v njih skrit temeljni afekt, ki vedno znova išče navezavo na druge, saj to pomeni osnovno pripadnost. Čim bolj je namreč ta afekt boleč in razdiralen, tem globlje je vpisan v notranjepsihično strukturo posameznika, saj samo najmočnejši afekti vedno znova obljublajo pripadnost in odnos, so zato tako zelo zavezujoči ter bolj kličejo po razrešitvi in po milosti odrešenja. Ker so poznani, so ti odnosi obenem paradoksalno izredno varni, tam namreč ni nobene zavrnitve in zavrženosti. Čeprav je zavrženost pravzaprav samo jedro teh odnosov, je tudi zavrženost v tem smislu temeljni afekt, ki z vso svojo grozo in nepredvidljivostjo oznanja ravno predvidljivost in varnost, saj je ravno zavrženost vedno zagotovo prisotna in kot taka zavezujoča. Posameznik s tem temeljnim afektom bo torej iskal zavrženost, se v njej prepoznaval, v njej iskal varnost, gotovost in odnos ali vsaj obljubo odnosa in pripadnosti. Gre torej za čisti paradoks, ki pa je afektivno izjemno močan in se na njem ustvarja celoten afektivni regulacijski sistem z vsemi psihičnimi in organskimi ramiifikacijami, ki večkrat v pravem brezupu nosijo v sebi klice po odrešenju in začetku nečesa novega.

Glede na relacijski družinski model je jasno, da šele družinski sistem lahko dokončno ustvarja polno ponovitev starih afektivnih modelov in obenem vzdržuje stare modele in njihove psihične vsebine žive tudi v sedanjosti celo potem, ko so pomembni ljudje iz preteklosti že odšli. Vedno namreč ostane afektivna navezava nanje in še vedno usmerja osnovni afektivni regulacijski sistem odnosov, vse dokler je ne razrešimo, kar pa je v resnici mogoče samo z resnično vključitvijo v Kristusovo odrešenjsko milost, saj samo na ta način lahko najdemo mir srca (prim. Mr 1,15). Ta temeljni afekt v relacijski družinski terapiji raziskujemo na intrapsihični, interpersonalni ali pa sistemski ravni vsake družine. Ta dva podsistema (intrapsihični in interpersonalni) sta namreč v tem oziru samo dva dela večjega in celovitejšega družinskega sistema, v katerem šele dokončno dobivata svoje pravo mesto in predvsem polni pomen. Gre za prenos teh intrapsihičnih in interpersonalnih temeljnih afektov na sistemski nivo, kjer jih je mogoče dokončno prepoznati, razrešiti pa jih je mogoče le, če najdemo njihove korenine v interpersonalnih odnosih in zlasti na intrapsihičnem nivoju psihičnega življenja posameznika.

Te tri psihoanalitične teorije pa obenem predstavljajo tudi zelo poseben intrapsihični sistem, kjer prav tako veljajo sistemske zakonitosti. Podsistema jaz-a in ti-ja, ki ju povezuje afekt, predstavljata intrapsihično sistemsko celovitost. Razmejitev in hierarhičnost sta tudi tu izredno pomembna, saj omogočata osnovo za vsako nadaljnjo intimo odnosov. V tem intrapsihičnem svetu se namreč ustvarjajo najgloblji nezavedni

odnosi med jaz-om in ti-jem ter njuno afektivno povezavo na temelju odnosov v interpersonalnem svetu in na osnovi družinskih odnosov, v katere je posameznik vpleten ter povratno vplivajo na oba nivoja doživljanja in čutenja. Tako morata biti jaz in ti tudi v sistemsko intrapsihičnem ravnovesju. Če eden ali drugi prevladuje ali pa če oba preplavi afekt, govorimo o notranjepsihičnem sistemskem neravnovesju. Podobno lahko govorimo o sistemski intrapsihični difuziji, če razmejitve niso več natančno začrtane. Tedaj namreč pride do izkrivljenega dojetanja sebe in drugih ter na tej osnovi tudi do kričečega hrepenenja po odrešenju vseh teh grobih zapletov, ki povzročajo to izkrivljenost.

Relacijska družinska terapija oziroma paradigma predpostavlja, da intrapsihična relacijska struktura vedno znova vpliva na interpersonalno konfiguracijo oziroma ima na interpersonalnem nivoju izredno vplivno mesto, saj se te notranjepsihične strukture dojetanja in čutenja vedno znova obnavljajo oziroma projicirajo v interpersonalno področje in še nadalje v doživljanje celotnega sistema odnosov v družini. Vsi trije sistemi, intrapsihični, interpersonalni in sistemski, so v nenehnem dinamičnem gibanju in vzajemnem vplivanju drug na drugega, obenem pa v vsakem izmed njih tudi velja sistemska vzajemna vzročnost, in sicer vsak izmed elementov vsakega sistema vpliva na druge in drugi vplivajo nanj tako na intrapsihični, interpersonalni kot na sistemski ravni: obenem pa so vsi trije sistemi kot celote medsebojno povezani in vzajemno odvisni drug od drugega.

Ta paradigma tako predstavlja sintezo med relacijskimi teorijami, ki vključujejo integracijo sistemske teorije z interpersonalno psihoanalizo, objekt-relacijsko teorijo in s temeljnimi smerni v psihologiji jaza. Avtorji teh modelov snujejo svoje premise na osnovnem dejstvu, da je vzpostavljanje in ohranjanje človeških odnosov osnovni zrelostni proces v človeškem doživljanju, blokade oziroma afektivni psihični konstrukti pa v tem procesu zavirajo zdrav razvoj. Tudi relacijska družinska terapija predpostavlja motnje v zgodnjih odnosih s starši kot tiste, ki sicer resno vplivajo na vse kasnejše odnose, vendar ne v smislu zamrznjenih infantilnih potreb v določenem razdobju, ampak kot tiste, ki oblikujejo kompleksni proces nastajanja afektivnega psihičnega konstrukta, na osnovi katerega potem otrok dojemata interpersonalni svet. Na podlagi tega afektivnega psihičnega konstrukta nato posameznik kasneje v življenju vedno znova poustvarja te stare sistemske relacijske modele, ki bistveno vplivajo tudi na afektivni regulacijski sistem kot en sam velik hrepenec krik po drugačnih odnosih, torej po odrešenosti.

V središču terapevtskega dela je torej odnos, ki je vsekakor sakralen, saj predpostavlja Božjo milost, brez katere je sprememba osnovnih relacijskih struktur nemogoča, Lahko bi rekli, da daje relacijska družinska terapija velik pomen razširjanju zavesti in zagotovitvi manjkajočih zgod-

njih doživetij, vendar pa ta model še veliko bolj gradi in utemeljuje svoje delo na vzpostavljanju novih, drugačnih odnosov in novih drugačnih doživetij posameznikovega sistemsko relacijskega sveta, kakor tudi sistema samega. Vendar ne gre zgolj za korektivna doživetja in popravljanje starih, nedokončanih procesov razvoja, temveč za razumevanje temeljnega vzorca odnosov, ki ga živi posameznik, in za spremembo teh temeljnih vzorcev odnosov. Tu pa je sakralni prostor za najrazličnejše terapevtske procese, ki na različne načine spodbujajo spremembo, in sicer s poudarjanjem različnih dimenzij sistemsko relacijske matrice, kot so: organizacija jaza, objektne navezave in transakcijski modeli ter sistemske strukture in transakcije. Vse to na osnovi relacijske družinske terapije oziroma modela lahko vodi v spremembo, ki je prvenstveno utemeljena na prepoznavanju in nadalje spreminjanju teh elementov, ki pa jih mora pacient najprej v vsej globini začutiti, čemur lahko sledi sprememba odnosov prav na podlagi globljega razumevanja, 'zakaj je moj svet tak, kakršen je' in 'kaj so temeljne predpostavke tega sveta, ki morda zame sploh ne veljajo več', zato pa v sebi nosijo najgloblje, hrepeneče elemente po odrešenju.

6. Sakralni odnos v relacijski družinski paradigmi

Terapevtski odnos med posameznikom in terapevtom je s stališča relacijskega družinskega modela, kot rečeno, sakralni odnos, odnos, ki zares zdravi, saj predpostavlja milostni Božji poseg. Tu nikakor ne gre za »novo religijo, kjer bi bil terapevt svečenik in razlog za spremembo«, ampak se v odnosu med terapevtom in posameznikom ustvari prostor sakralnosti, kamor lahko vstopi Božja odrešenjska milost. Pri tem gre za drugačen način organizacije jaza v terapevtski situaciji, in to je ravno tisti odnos, ki omogoča posamezniku, da odkrije, ponovno vzpostavi in v polnosti doživi tiste vidike samega sebe, ki so bili poprej odvrženi, skriti in razlaščeni v njegovi izvorni družini, vendar pa kljub temu bistveno vplivajo na sistemsko relacijsko konfiguracijo, ki ji je doslej manjkala milostni Božji dotik. Odnos s terapevtom mora biti strukturiran vzdolž starih parametrov in usmerjen na odkrivanje teh arhaičnih psihičnih vsebin, ki sedaj vplivajo na celoten družinski ali zakonski sistem, kakor tudi na odnos s terapevtom. Vsekakor sta anksioznost in razočaranje tudi v tem primeru zvesta sopotnika, saj gre tudi tokrat za ponovitev že prej doživljenih afektov, ki so tokrat samo ponovno spodbujeni. Terapevt se dotakne področij posameznikovega življenja, neodrešenih odnosov, ki so polni anksioznosti, in njegov prispevek k spremembi je, da v novem odnosu, ki ga zgradi s posameznikom, temu posamezniku omogoči, da poimenuje in ovrednoti te arhaične aspekte svojega doživljanja, ki so bili doslej neznani, vendar so, ne da bi pacient zares vedel, vodili in regu-

lirali njegove zakonske in družinske interakcije in transakcije. Posameznik na podlagi tega novega, sakralnega odnosa lahko začne povsem drugače doživljati zakonca, družino in na osnovi tega tudi postane drugačen kot poprej, s tem pa se vedno spremeni tudi celoten sistem zakonskih in družinskih interakcij ter transakcij.

Gre torej za preoblikovanje notranjih podob in njihovih povezav (Fairbairn 1952; Racker 1968). Jaz se glede na te teorije razvije v komplementarnosti s karakterno strukturo pomembnih drugih. Področja deprivacije, omejitve in intruzije povzročijo otrokovo nezavedno navezavo na tiste čustvene vsebine v njihovih starših oziroma na tiste notranjepsihične podobe, na osnovi katerih je stik med otrokom in starši mogoč. Zgodnje relacijske povezave v primarni družini so ohranjene kot temelj notranjepsihičnega doživljanja; sedanje odnose pa se doživi glede na te notranje podobe in afekte in končno strukturirane na temelju stalne reintegracije teh starih doživetij v nova, ki so vedno oblikovana glede na nespremenljive stare konfiguracije. Terapevtska sprememba na tem nivoju vsebuje spremembo teh internih struktur in relacij z notranjepsihičnimi podobami na osnovi milosti. Druge, npr. sozakonca, otroka, na terapiji tudi terapevta, pacient neizogibno doživlja kot nekoga iz preteklosti in transformiranega v karakteristično slabo podobo iz preteklosti. Na terapiji pa postanejo te stare podobe prek procesa interpretacije drugačne. Internalizacija tega doživetja omogoča posamezniku kakor tudi celotnemu sistemu, da opusti svojo kompulzivno povezavo s starimi vzorci odnosov. Ob tem se preoblikuje intrapsihično področje njegove sistemsko relacijske matrice.

Glede na povedano se interpersonalna analiza v relacijskem družinskem modelu s tem v zvezi osredotoča predvsem na način, v katerem terapevtski proces lahko povzroči spremembo v posameznikovih transakcijskih modelih in obenem tudi v transakcijskem procesu celotnega sistema. Gre za ritualne akcije, ki se kompulzivno ponavljajo in določajo specifično doživljanje jaza v zvezi z drugimi. Na osnovi artikulacije in osvetlitve teh modelov terapevtski proces pomaga posamezniku na osnovi milosti tvegati nov odziv, nekaj drugega, novega, postavi ga v drugačne interpersonalne situacije, v katerih so mogoča bogatejša doživljanja sebe in drugih, s tem da spremeni sistemsko strukturo. Te spremembe morajo biti potem vidne v transakcijskih modelih sistemskih interakcij, dogodijo pa se s pomočjo terapevtske situacije, v kateri terapevt prek svojega vstopa v sakralni odnos s posameznikom stalno opozarja na stereotipne modele in njihovo kompulzivno odigravanje. Na terapiji terapevt in posameznik skupno iščeta poti, kako biti drug z drugim izven teh utečenih modelov, kar postane osnova za ostale interakcije z drugimi.

Temeljna naloga oziroma cilj vseh treh psihoanalitičnih teorij, ki so povzete v relacijskem družinskem modelu, je odgovoriti na vprašanje,

zakaj ljudje v svojih odnosih z drugimi tako vztrajno nadaljujejo in vedno znova kompulzivno ponavljajo iste konflikte in travme. Pri ponavljanju starih vzorcev govorimo o temeljni lojalnosti ali, kot trdi objekt-relacijska teorija v relacijskem družinskem modelu, da se relacijski vzorci ponavljajo, ker ohranjajo posameznikove prvotne povezave s pomembnimi osebami iz zgodnje mladostne dobe. Zato si bosta npr. oče in mati nezavedno prizadevala, da bosta odnose, ki sta se jih naučila v primarni družini, ponovno ustvarila v svoji novi družini. Vse, kar je novo, nezavedno zaznata kot ogrožujoče in si predstavljata kot zastrašujoče, saj zahteva nov način interakcije in reagiranja. Zavračanje starih relacijskih modelov, v katerih se je pacient počutil varnega, povezanega in zavarovanega, ne glede na njihovo travmatično naravo, pa pomeni izgubo povezanosti in odnosa. Na podlagi teh starih afektov in vzorcev sta bila namreč v odnosu, pa kakršen koli je že bil ta odnos. To je obenem tudi edini način odnosa, ki ga poznata, in če je bil ta odnos še tako boleč in patološki, ga bosta vedno znova ustvarjala drug z drugim, in to v povsem novih situacijah in z novimi ljudmi, torej tudi z novo družino, samo da bosta čutila, da sta povezana.

Medtem ko objekt-relacijska teorija govori o lojalnosti do notranjepsihičnih podob in afektov, pa psihologija jaza trdi, da osnovno nezavedno človeško doživljanje in delovanje teži predvsem k ohranitvi kohezije jaza. Posameznik tudi v odnosu do terapevta ponavlja stare modele obnašanja na osnovi nezavednega upanja, da bodo njegove želje in potrebe vsaj tukaj razumeli na temelju empatičnega odgovora. Kar je novo, je nevarno, ker se nahaja izven zaznav in doživetij, v katerih se posameznik prepozna kot kohezivno in celostno bitje, saj odstopa od ustaljenega vzorca. Zakonca bosta zato z vso silovitostjo ponavljala stare vzorce odnosov in se s tem skušala izogniti strahu pred lastno, zakonsko, kakor tudi sistemsko dezintegracijo. Če bo terapevtov odziv na te stare vzorce drugačen, torej če bo prinesel nov uvid in globlje razumevanje smisla teh odnosov, zmogetel prek afekta razgraditi najgloblje ravni afektivnega psihičnega konstrukta, bosta zakonca lahko v svoj odnos in prek njega tudi v svojo notranjepsihično strukturo ter posledično v svojo družino prinesla nekaj novega, nov način povezanosti, ki ne bo več utemeljen na bolečih in težkih afektih.

Dinamiko kompulzivnega ponavljanja starih modelov je mogoče razložiti tudi na podlagi podobnosti, kot to razume interpersonalna psihoanaliza. Terapevti interpersonalne teorije namreč razlagajo dinamiko kompulzivnega ponavljanja starih modelov s stališča pacientovega nezavednega iskanja domačnosti, medosebnostnega nadzora ter obvladovanja sveta na osnovi ponavljanja podobnih relacijskih modelov, naučenih v zgodnji razvojni dobi, ki proizvedejo podoben afekt, kot so ga nekoč doživljali v mladosti. V relacijskem družinskem modelu to pomeni

delovanje v skladu z globoko usidranim afektivnim psihičnim konstruktom, ki je do kraja zavezujoč. Posamezniki se v družinskem sistemu nezavedno bojijo soočiti z novimi oblikami odnosov, ker se čutijo ogrožene, strah jih je osamljenosti, izoliranosti, nezavarovanosti, zato se zatekajo k starim utečenim modelom, ki jih posredujejo starša in ki jim predstavljajo medosebno povezanost, pa naj bodo ti načini medosebnostnih odnosov še tako boleči, travmatični in problematični, kar seveda še nadalje utrjuje afektivni regulativni sistem.

Zaključek

Tako lahko zaključimo, da z relacijskega družinskega stališča družina pride na terapijo z namenom, da najde nekaj novega in končno razume nekaj starega. Njihova življenja so nefunkcionalna in na terapiji morajo zato definirati, kaj je narobe, najti rešitev, to pa jim daje novo upanje, da bodo s terapevtovo pomočjo našli nekaj novega oziroma da se bo njihov utesnjujoč in večkrat zelo boleč sistem spremenil. Na terapiji bodo zato neizogibno iskali nekaj novega na stari način, srečali se bodo s temeljnimi afekti, ki so skrojili blokado ali afektivni psihični konstrukt v njihovem psihičnem življenju. Zato bo moral terapevt strukturirati terapijo vzdolž starih relacijskih linij s tem, da si prizadeva začutiti celotno družino in vsakega posameznika v njej v njihovi razbolelosti in v njihovem temeljnem afektu ter nenehno opozarjati ne stare modele vedenja, razmišljanja in čutenja, ki jih sistem kakor tudi posamezniki v njem z vso silovitostjo vzdržujejo in ki sistemu onemogočajo spremembo. Pri tem mora vedno vedeti, da se posameznik, par ali družina zelo težko odpovejo starim, utečenim načinom odzivanja in reagiranja, saj so jim čutenja, ki so lahko še tako razdiralna, vedno predstavljala odnos in obenem obljubo, da bo nekoč bolje. Še več, bolj ko so ta čutenja razdiralna, bolj so ti primarni afekti ali pa afekti, ki so bili vsajeni vanje, travmatični, bolj so zavezujoči, ker ravno najgloblje usidrani afekti v človeški psihi najmočneje obljublajo odnos, zato jih posameznik vedno znova išče, in to ne glede na to, kako srhljivo boleči so lahko. Odpovedati se tem afektom, kot npr. afektu jeze in sramu, kjer je bila mati morda najbolj prisotna oziroma je ravno v tem afektu krojila najmočnejši odnos z otrokom, bi za otroka in tudi odraslega pomenilo izgubo odnosa z najpomembnejšo osebo življenja in bo zato ta posameznik ravno na tem področju potreboval največji milostni dotik Božje roke.

Gre torej za izjemno kompleksne probleme, ki so še nadalje obteženi, in sicer zaradi navezanosti in zvestobe. Če za osvetlitev te teme vzamemo najhujše tragedije, kot so npr. zlorabe vseh vrst, ugotavljamo, da se žrtve zlorab večinoma ne navežejo na zlorablajočo osebo, ampak predvsem na zlorabo samo oziroma na občutja, ki jih zloraba povzroči.

Zlorabljene osebe nezavedno čutijo, da morajo ostati zveste tem občutjem, saj vsaka nezvestoba v tem smislu pomeni globoko praznino, neutešljivo hrepenenje, ki večkrat celo fizično, organsko boli, in se ne pomirijo, vse dokler se to občutje spet ne naseli v njihov svet. Tu gre namreč tudi za hormonsko-kemično zasvojenost, tako da mora zlorabljen oseba doživeti 'novo zlorabo', da se psiho-fizično umiri. V tem je seveda tudi skrito neutešljivo hrepenenje po drugačnem, novem, ki kliče po Božji milosti odrešenja. Obenem pa zloraba, kot smo ugotovili, pomeni odnos in biti nezvest temu odnosu za te osebe pomeni izgubiti vse, zato raje vztrajajo v še tako bolečih odnosih, kot da bi doživljali praznino, ki je neprenosljiva in se je zato brez izrednega milostnega posega skorajda nemogoče upreti nadaljnjemu zlorabljanju.

Nekaj podobnega ugotavljamo tudi pri ostalih travmah, kjer npr. člani družine čutijo, da so nezvesti svoji lastni družini, npr. staršem, in da celo postanejo izdajalci svoje lastne družine, če nekomu, ki bi jim lahko pomagal, razodenejo skrivnost zlorabe; še vse hujše pa je, če nezavedno sledijo travmam in zlorabam, ker je to edini povezovalni člen, ki obljublja odnos. S tem namreč nezavedno, včasih pa tudi zavedno čutijo, da tvegajo, da bodo ostali popolnoma sami in zavrženi. Pa tudi sicer v manj travmatičnih konfliktnih odnosih posamezniki nezavedno čutijo, da morajo ostati zvesti starim modelom čutenja, razmišljanja in vedenja, ker sicer tvegajo, da bodo zapuščeni in bodo ostali brez odnosa, kar pa je preveč zastrašujoče občutje, da bi ga njihova psiha zmogla predelati. Tako leta in leta vztrajajo v bolečih odnosih, in sicer vse z nezavednim, včasih pa zavednim upanjem, da bo nekoč bolje, ter tako čakajo odrešenja.

Vsekakor bi lahko rekli, da je relacijski družinski model v tem oziru zelo globoko zakoreninjen v odrešenjski veri, ki v vsej širini in globini upošteva svetost družine in sakralnost odnosov, ker temelji na odrešenjskem dejstvu, da je Kristus prišel, da prinese blagovest ubogim, da oznani jetnikom prostost in podeli slepim vid, da pusti zatirane na prostost, da oznani leto Božjega usmiljenja (prim. Lk 4,18). Zato tudi vidi v vseh teh začaranih krogih ne samo možnost odrešenja, ampak tudi milostni čas, ki pa seveda predpostavlja naravo. Drugače povedano, ko se človek aktivno vključi v odrešenjski proces, ko v polnosti sprejme odgovornost za svoje psihično stanje, tedaj je s pomočjo milosti možno tudi odrešenje, pa naj gre za še tako globoke travme. Vsaka travma, vsaka bolečina namreč nosi v sebi tudi hrepenenje in upanje, da bo nekoč drugače; torej hrepenenje po odrešenju, ki pa je mogoče samo v odnosu.

Literatura

Cvetek, Robert. 2004. Predelava disfunkcionalno shranjenih stresnih izkušenj ter metoda desenzitizacije in ponovne predelave z očesnim gibanjem. Doktorska disertacija, Oddelek za psihologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.

- Erzar, Tomaž. 1999. Izgubljeno sočutje. *Filozofski vestnik* 20 (3):147-152.
- Fairbairn, William R. D. 1952. *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge.
- . 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374-385.
- Kohut, Heinz. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University Of Chicago Press.
- Kompan-Erzar, Katarina. 2001. *Odkritje odnosa*. Ljubljana: Brat Francišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Francišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Nicholi, Armand. 2002. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press.
- Pillari, Vimala. 1991. *Scapegoating in families: Intergenerational patterns of physical and emotional abuse*. New York: Brunner/Mazel.
- Racker, Heinrich. 1968. *Transference and countertransference*. New York: International Universities Press.
- Repič, Tanja. 2005. Fizična zloraba v otroštvu in strah pred intimnostjo v partnerskem odnosu. *Psihološka obzorja* 14 (3):107-124.
- . 2006. Avtonomija in intimnost v družini kot dejavnika tveganja za spolno zlorabo. *Psihološka obzorja* 15 (1):111-125.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1998. *Why did Freud reject God?: A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Scharff, Jill S. 1992. *Projective and introjective identification and the use of therapist's self*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66 (1):123-136.
- Sullivan, Harry S. 1972. *Personal psychopathology*. New York: W. W. Norton & Company.
- Winnicott, Donald W. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

*Terezija Snežna Večko OSU***There is Hope for the Scattered People
(Bar 1:15aβ-3:8)*****Povzetek: Je upanje za razkropljeno ljudstvo (Bar 1,15aβ-3,8)***

Spokorna molitev v Bar 1,15-3,8 je prvi izmed treh delov, ki sestavljajo devterokanonično Baruhovo knjigo. Uvod (1,1-14) predstavi namen tega, kar sledi. Iznanci se zavedajo, zakaj so pregnani v tujo deželo. Zaradi njihovega greha sta nad njimi Božja jeza in njegov srd. Potem ko je skupnost izgnancev slišala besede Baruhove knjige, je sprejela spokorno držo. Njihovo vedenje je predstavljeno kot normativno za prihodnje rodove. Zato si v naslednjem koraku prizadevajo, da bi se jim skupnost v Jeruzalemu pridružila v istem zadržanju. Spokorna molitev predstavlja uvod. Jeruzaleščani naj bi izpovedali Božjo pravičnost in svojo krivdo v vsem, kar je prišlo nadnje. Molitev je sorodna z ostalima dvema deloma knjige, posebno s pesmijo v tretjem delu, kjer Jeruzalem tolaži svoje razkropljene otroke (4,5-5,9). Priporočilo v drugem delu, naj iščejo modrost v poslušnosti Božjim zapovedim (3,9-4,4), ima prav tako podobnosti s spokorno molitvijo. Celotna knjiga je očitno zakoreninjena v devteronomistični in jeremijanski literaturi pa tudi v drugih knjigah hebrejskega Svetega pisma.

Razprava se posveča pomenu krivde, kazni in odpuščanja v spokorni molitvi. Samo dotaknila se bo dejstva, da v knjigi ni omenjen odziv Jeruzaleščanov na to knjigo in da tudi ne obstaja noben primerek Baruhove knjige v hebrejščini. Morda njenega predloga niso sprejeli? Ali pa je bila sestavljena zato, da služi kot nekakšen povzetek naraščajočega svetopisemskega kanona? V vsakem primeru je njen namen očiten – da bi gradila edinstvo med ljudstvom v Judeji in razkropljenimi v tujini.

Ključne besede: Gospod, naš Bog, pravičnost, sramota, krivda, kazen, izpoved, trpljenje, prošnja, usmiljenje.

Abstract: The penitential prayer (Bar 1:15-3:8) is the first of the three parts that compose the deuterocanonical book of Baruch. The introduction (1:1-14) displays the aim of what follows. The exiles are aware why they are scattered in the foreign country. Because of their sin the Lord's wrath and anger are upon them. The community of the exiles, after having heard the words of the book of Baruch, takes on a penitential attitude. Their reaction is presented as normative for further generations. Therefore in their next step they endeavour to include the community of Jerusalem into the same behaviour. The penitential prayer is the introduction. The Jerusalemites should confess God's righteousness and their guilt in everything that came upon them. The prayer has affinities with the other two parts of the book, especially with the poem in which Jerusalem consoles her scattered children (4:5-5:9, the third part). The admonition to seek wisdom in obeying the commandments of the Lord (3:9-4:4, the second part) has connections with the penitential prayer as well. The whole book is evidently rooted in the Deuteronomistic and Jeremian literature and also in other books of the Hebrew Bible. The paper discusses the meaning of guilt, punishment and forgiveness in the penitential prayer. It only touches upon the issue that the book does not mention the reaction of the Jerusalemites nor does there exist any example of the book of Baruch in Hebrew. Was the proposal of the book not accepted? Or was the book composed to serve as a compendium of the growing canon? In any case, its intention is clear to build unity between the people in Judea and those scattered abroad.

Key words: Lord, our God, righteousness, shame, guilt, punishment, confession, suffering, petition, mercy.

1. Content and Aim of the Book of Baruch

The book of Baruch is one of the Deuterocanonical books of the Old Testament.¹ It encourages the people of Israel in exile by showing them the way out of misery. The book consists of five chapters only, yet it raises various questions regarding its literary unity. Following the introduction (1:1-15aα) there is a penitential prayer (1:15aβ-3:8), written in prose. The other two parts are poetry. In 3:9-4:4 Baruch admonishes his compatriots to seek wisdom in obeying the commandments of the Lord. In 4:5-5:9 Jerusalem laments the sad destiny of her children, urging them to hope in the fulfilment of God's promises.² The introduction shows the whole nation of Israel in exile listening to the book and taking the words to their heart. They do their best to ensure that the community in Jerusalem will follow their example.³

The book claims its author is Jeremiah's companion and secretary, Baruch the son of Neriah (Bar 1:1), who also read the book before the exiles and started the activities that followed (cf. 1:3ff.). In the twentieth century a closer scrutiny showed that none of the constituent parts of the book could really have been written by Baruch in the 6th century B.C. It was rather compiled from different parts and ascribed to Baruch as a personality of renown.⁴ The compilers are considered to belong to the circle of professional theologians, the Hasidaeans, who looked for political peace (cf. 1 Macc 7:12ff.), were faithful to the high priest, who was named by the Seleucides, and kept their distance from the Maccabees and also the Hellenists. Yet they talked to all the different groups in Israel without polemics, in order to gain their unity, to make them accept conversion and leave it to God to save them at the proper time. They adhered to the radical unity of all Israelites as God's people, who had a chance to survive.⁵

¹ Called so by Roman Catholics and Pseudepigraphical or Apocryphal by Protestants and some Orthodox Christians.

² These parts are designated by commentators with the letters A,B,C,D.

³ In the Vulgate the letter of Jeremiah to the exiles in Babylon is added, which warns them not let themselves be seduced by the worthless Babylonian gods (chapter 6).

⁴ R. Feuerstein refutes Steck's proposition of the unity of the book from its beginning between 164 and 150 B.C., and written by one author, in *Das Apokryphe Baruchbuch: Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. R. Feuerstein claims the book comprised three major sections, which had originally been independent and distinct from one another. See the critical presentation of the history of use of Bar and its researches in *Das Buch Baruch: Studien zur Textgestalt und Auslegungsgeschichte*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, XXIII Theologie, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / New York / Paris / Wien, 1997, 5-367. See also D. G. Burke, *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3:9-5:9*, SBL Septuagint and Cognate Studies 10, Chico, Calif.: Scholars Press, 1982.

⁵ Cf. O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 306-311.

The Deuteronomistic (Dtr) teaching on God's historical dealings with Israel displays itself in the book clearly (cf. Deut 4:26ff.; 28:63ff.; 30:1ff.). The author of Bar follows the Dtr concept with its themes of guilt, punishment, conversion, forgiveness and salvation. In this he leans on Jer 29-33; 36; Neh 8-11, especially on Jeremiah's letter to the exiles (Jer 29).⁶

Some commentators have stated there is nothing original in this content - the authors leaned their teaching on the Canon that included Torah, Nebiim and Ketubim. They saw in them conformity with the contemporary situation in Israel. They took different texts from the biblical tradition and formed a small compendium of the Bible. It directs Israel in the Diaspora and in Jerusalem towards the hope in salvation. No person was more appropriate to function as the author of this book than Baruch, the witness of God's words to Jeremiah, and his scribe (cf. Jer 36; 45:1-5). So they constructed an introduction, in which Baruch performed an important role for the whole of Israel at the beginning of the exile. It was clear that the same attitude as in the past was also valid for the present and the future. Therefore the book of Baruch should be read in the synagogues on the days of fasting (cf. 1:3-5) as well as on the festival days and at appointed seasons (cf. 1:10-14).⁷

According to Jer 24; 29 and Dan 1-5, the exiles were the model for all Israel, so the book of Baruch came from the exile to Jerusalem to function there at the time of Israel's subjection to the Seleucides.⁸ The book

⁶ Cf. O. H. Steck, R. G. Kratz, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia, Zusätze zu Ester und Daniel*, ATD 14, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 19-20.

⁷ It was therefore also quickly translated into Greek and Aramean/Syriac. The 2nd century seems appropriate as the date of the composition of Bar, concretely 164-162 B.C. This means after the dedication of the Temple and the death of Antiochus IV in 164, and before Demetrius took the throne in 162, i.e., during the reign of Antiochus V, who offered peace to the Jews and religious freedom (cf. 1 Macc 7). According to O. H. Steck, the book could have been written as a concept for the priest Alcimus, who was made high priest by the king Demetrius (cf. 1 Macc 7:12). Contrary to the programme of Antiochus IV to make his whole kingdom one people (cf. 1 Macc 1:41ff.), the book of Baruch sought the unity of all Israelites. It tried to win over all the different groups and sections in Israel to the idea of unity - the Torah pious, the Hellenistically oriented, the Maccabees and their followers - see O. H. Steck, op. cit., 22-23.

⁸ O. H. Steck, op. cit., 22-23, claims that the book was, however, composed in Jerusalem - by a group of Bible experts (cf. 1 Macc 7:12), the Torah pious, who adhered to the Dtr teaching, with its acknowledgment of Israel's guilt and the necessity of reconciliation. R. Feuerstein, on the grounds of his analysis, came to another conclusion: for the date of the penitential prayer in Bar 1:15-3:8 the *terminus a quo* is the 4th century B.C., a date that linguistic, literary and theological reasons can support. As for the *terminus ad quem*, the silence in Baruch's prayer about the desolation of the Temple, while in Daniel's prayer it is emphasized strongly (cf. Dan 9:16-18), suggests it must have been composed before Antioch's profanation of the temple in 167 B.C. - cf. C. A. Moore, »Toward the dating of the Book of Baruch«, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), 316-317. R. Feuerstein

provided the biblically most central message that the people of God needed at a time in which it was hard to survive.⁹ During the time when Israel was subjected to the foreign power of the Seleucides, the authors of Bar reached at the beginning of the exile, when Israel was subjected to the Babylonian power. In continuity with this beginning, the listeners and readers in the Seleucide period could identify themselves as part of exilic Israel. What was valid for Israel at the beginning of the exile was valid also for them at this time. The authors constructed this example and placed it at the beginning of the exile, to show their contemporaries how to act and behave.¹⁰ So they offered their dispersed compatriots an acceptable explanation for their difficult situation. They included a proposal on how to find a way out, and an ardent appeal that they should follow it.

The aim of this paper is to research the meaning of guilt, punishment, conversion and forgiveness in the penitential prayer of the book of Baruch (1:15ab-3:8). It asks how the authors tried to make their compatriots - at a time of territorial and political dispersion - recognize God's plan for them, how they led Israel to confess the guilt of their ancestors and their own guilt, to abstain from the activities they did not consider appropriate, and in faithfulness to God to find his blessing again.

2. Commentary on the Penitential Prayer (1:15aβ-3:8)

2.1 Context

2.1.1 Historical Introduction (1:1-15aα)

The book of Baruch starts with a »historical« introduction. It explains the circumstances in which the book was written and read for the first time and for what aim. It speaks about the reaction of the book's first listeners in Babylon, and prepares the listeners in Jerusalem to react in the same way. The introduction is followed by a penitential prayer as the appropriate answer the people should give to the Lord.

These are the words of the book that Bar'uch the son of Nerī'ah, son of Mah'sēi'ah son of Zedekī'ah son of Hasadī'ah son of Hilkī'ah wrote in Babylon, in the fifth year, on the seventh day of the month, at the time when

dates the book between the 3rd and the 1st centuries B.C., precisely after the redaction of Chronicles and before the Maccabean and Qumran era - see *Das Buch Baruch*, 473.

⁹ Its aim of uniting all the Israelites did not succeed in Palestine. It survived in the Diaspora and especially in the Christian period.

¹⁰ Cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 25-26.

the Chaldēans took Jerusalem and burned it with fire.

And Bar'uch read the words of this book to Jeconīah son of Jehoī'akim, king of Judah, and to all the people who came to hear the book, and to the nobles and the princes, and to the elders, and to all the people, small and great, all who lived in Babylon by the river Sud.

Then they wept, and fasted, and prayed before the Lord; they collected as much money as each could give, and sent it to Jerusalem to the high priest Jehoī'akim son of Hilkā'ah son of Shal'lum, and to the priests, and to all the people who were present with him in Jerusalem. At the same time, on the tenth day of Sīv'an, Bar'uch took the vessels of the house of the Lord, which had been carried away from the temple, to return them to the land of Judah - the silver vessels that Zedekī'ah son of Jōsī'ah, king of Judah, had made, after King Nebūchadnezzar of Babylon had carried away from Jerusalem Jeconīah and the princes and the prisoners and the noble and the people of the land, and brought them to Babylon.

They said: Here we send you money; so buy with the money burnt offerings and sin offerings and incense, and prepare a grain offering, and offer them on the altar of the Lord our God; and pray for the life of King Nebūchadnezzar of Babylon, and for the life of his son Belshaz'zar, so that their days on earth may be like the days of heaven. The Lord will give us strenght, and light to our eyes; we shall live under the protection of King Nebūchadnezzar of Babylon, and under the protection his son Belshaz'zar, and we shall serve them many days and find favor in their sight. Pray also for us to the Lord our God, for we have sinned against the Lord our God, and to this day the anger of the Lord and his wrath have not turned away from us. And you shall read aloud this scroll that we are sending you, to make your confession in the house of the Lord on the days of the festivals and at appointed seasons (1:1-14).

This introduction has given rise to numerous interpretations of its origin and its aim. Its inaccuracies led scholars to the conclusion it could not have been composed by a writer of the 6th century B.C., as is stated in 1:2.¹¹ A scrutiny of its historical value showed the only serious mistake is that Belshazzar is taken to be the son of Nebuchadnezzar (v. 12).¹²

¹¹ A more pernicious conclusion, however, was that it has no historical value or reliability. The same view was held by older Protestant scholars. Roman Catholics, on the other hand, endeavoured to defend its historicity so much that they neglected the rest of the book of Baruch - cf. R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 370-371.

¹² Nevertheless, even this fault presents no insoluble problem. The question is whether *ufoj* was meant in the narrow meaning of »son« or in its broader sense - cf. R. Feuerstein, *op. cit.*, 372. There is a further question: to which period the change of the names of Nebuchadnezzar and Nabonid (also seen in Dan 4 and 5) belonged, since the author of Baruch could have been misled by an already existing historical mistake. The biblical authors

At the opening event the people listen to the book of Baruch. Their reaction is appropriate. It is the king whose example is followed by all the people. They also sent the letter to Jerusalem so the same thing should happen there. The Jerusalemites are expected to appropriate the same attitude, the confession and the faithful keeping of the Lord's commandments. And the Lord will fulfil his promises. What is sketched in the introduction is displayed in the chapters that follow.

The introduction was written by writers in the Seleucid period to show how Israel reacted in similar circumstances in the distant past: the years 164-162 B.C. correspond to the period after 587 B.C. The renewed worship and the loyalty towards a foreign emperor correspond to the attitude that Israel at the time the book was compiled should accept as well. This scene was constructed according to the model of fasting, praying, collecting money and the Temple vessels under the leadership of Ezra at the river Ahava (cf. Ezra 8). Its features correspond to more passages from the time before and after the exile, including listening to the word of God, admonishing others, weeping, and praying for the foreign rulers (Dtn 31:9-13; Josh 8:30-35; 1 Kings 8; 2 Kings 22-23; Dan 9; Ezra 1-3; 6-10; Neh 1; 8-11).¹³

The form of the introduction follows a neat structure: the writing - the reading - confessing, and collecting money - sending it to Jerusalem - adding a letter - ordering it to be read.¹⁴ According to this, Baruch fulfilled his mission: he brought about the deep conversion of his compatriots in Babylon. The texts in the passage figure as a model of the attitude that the community should appropriate, both at the time of its composition and always. Events are set in Babylonian times to show that the return home, the rebuilding of the Temple, the worship with intercession for foreign sovereigns as well as the penitential prayer and the admonition to adhere to the Torah took place right at the beginning of the exile. Bar 1 functions as taking over the older scenes and opening the first stage of the later ones. So it includes a wide span of the history of salvation up to the time when Israel was still dispersed but hoped that God's action would bring it to an end.¹⁵

were, however, interested above all in the meaning of the events for the present and the future and were not very much concerned about presenting historical truth in itself - cf. H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, 242. H. D. Preuss invented a suitable definition: »Die 'bruta facta' sind im 'Kerygma' aufgehoben.« - op. cit., 241, presented in R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 377. In any case, R. Feuerstein refuses to understand the introduction as allegory, because it does not show such a tendency - see pp. 372-375.

¹³ Cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 28-29.

¹⁴ Cf. R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 398-400.

¹⁵ See O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 27-32.

The event reported in Bar 1:1ff. took place in the fifth year after the taking of Jerusalem by the Chaldeans, i.e., 582.¹⁶ The listeners (vv. 3-4) formed a varied company according to Jer 36; 2 Kings 23; Ezra 1:7ff.; Neh 8. They are king Jeconiah with the nobles, the princes and the elders of the first deportation in 598/97 as well as the people of 587. They are said to live by the river Sud, which is reminiscent of the river Chebar (Ezek 1:1.3; 3:15) or Ahava (Ezra 8:15.21), from where Ezra led the exiles to their homeland. What was fulfilled in Ezra's return began partly due to Baruch's enterprise.¹⁷

The listeners wept, fasted and prayed the penitential prayer (vv. 5-6). This scene is formed according to the reaction to Baruch's reading of Jeremiah's prophecy (cf. Jer 36:6-9) and as the model for the behaviour of Ezra (cf. Ezra 9:3,5; 10:1,11), Nehemiah (cf. Neh 1:2-4,5-11) and Daniel (cf. Dan 9:3-4). There is a difference regarding Ezra, Nehemiah and Daniel: they prepared themselves for the prayer by weeping, fasting and putting on sackcloth, while in Bar 1:5 these gestures are not a preparation but a response to Baruch's reading of the prayer, admonition and lamentation (cf. Ezra 10:1). Collecting money for the worship and sending it to Jerusalem is also formed according to the model in Ezra 2:68ff.; 7:16; 8:25; Neh 7:70; 10:33ff.; 2 Chron 24:5.¹⁸

Verses 7-15aα talk about sending the Temple vessels, the money for the offerings and the book of Baruch to Jerusalem to be read there.¹⁹ The group of recipients, together with the group in Babylon, represent the whole nation of Israel. They should buy the offerings to be offered even before the rebuilding of the Temple. The community of Jerusalem is asked as well to pray for the Babylonian kings and the peaceful life of the exiles under their protection - similarly for the Seleucide kings at the time when Bar was composed. This prayer is an echo of Solomon's prayer at the dedication of the Temple (cf. 1 Kings 8:22-53). The exiles ask especially for prayer for themselves. They find themselves directly in the si-

¹⁶ See different explanations for the fifth year in O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 30, n.15.

¹⁷ The River Soud is mentioned nowhere else. The findings from Qumran with the name of the River *swr* (also found nowhere else) suggest a solution regarding its symbolical meaning. It should point to the place from where Ezra led the exiles to their homeland. This name should come from the call of Isa 52:11 who invited the exiles to depart (*sûrû sûrû*) clean from their exile, carrying the vessels of the Lord - see O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 23-24.

¹⁸ Cf. O. H. Steck, op. cit., 32.

¹⁹ Verse 8 tells of the silver Temple vessels - mentioned nowhere else - that were made to replace the golden ones taken by Nebuchadnezzar to Babylon (cf. 2 Kings 24:13; 25:14ff.; Jer 52:17ff.; 27-28). These were now returned to Jerusalem, as the sign of a partly fulfilled prediction of Jer 27:22 and of the sympathy of king Nebuchadnezzar, who thus represents later foreign kings that were favourable towards Israel's religion - cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 30-31.

tuation in which the all Israel lives, according to the book of Baruch: they are sinners and struck by God's wrath (cf. Bar 2:13,20; 1 Kings 8:46). Finally, the community of Jerusalem is instructed to read the book sent on feast-days, most probably for the New Year and the Feast of Tabernacles.²⁰

2.2 The Prayer (1:15aβ-3:8)

By their reaction - presented as normative for future generations - the listeners in Babylon confirmed Jeremiah's prediction of catastrophe (cf. Jer 26-29). This is displayed in the rest of the book, first in the penitential prayer (1:15aβ-3:8),²¹ which is set between the historical introduction (1:1-14) and a wisdom poem (3:9-4:8). While the historical introduction aims to prepare the scene for the prayer, no bridge spans the gulf (not deep, however) between the prayer and the wisdom poem that follows. The penitential prayer comprises:

1. Confession of sins: 1:15aβ-2:10
2. Petition for the end of God's anger and for the return: 2:11-3:8

The prayer is also the first of the texts that consider all Israel, in whatever place they may live, as one people. It represents a unity in time, encompassing all the exiles from the beginning up to the present moment. According to the view of Bar, the whole of Israel, whether in the homeland or in the Diaspora, is in the state of exile. Yet there is a difference from the past - now Israel has turned away from the sins of their fathers (cf. 2:33; 3:4,5-7). This view of the penitential prayer also determines the rest of the book. It issues from the Dtr tradition that was expressed in Dtn 4:28-30 and 1 Kings 8:46-53, and gave its imprint to various penitential prayers, in Ezra 9; Neh 1; 9; Dan 9. Israel has to confess her sin, which consists of refusing to listen to God's commandments and admonitions. This confession will turn them to God and obtain from him an immediate restitution (cf. Bar 2:27-35).²²

The first part of the prayer (1:15aβ-2:10) contains Israel's confession and God's word in which he warned them.

And you shall say: The Lord our God is in the right, but there is open shame on us today, on the people of Judah, on the inhabitants of Jerusa-

²⁰ Cf. O. H. Steck, op. cit., 32-33.

²¹ Cf. R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 400-402.

²² Cf. O. H. Steck, *Das Buch Baruch*, 38-39.

lem, and on our kings, our rulers, our priests, our prophets, and our ancestors, because we have sinned before the Lord We have disobeyed him, and have not heeded the voice of the Lord our God, to walk in the statutes of the Lord that he set before us. From the time when the Lord brought our ancestors out of the land of Egypt until today, we have been disobedient to the Lord our God, and we have been negligent, in not heeding his voice. So to this day there have clung to us the calamities and the curse that the Lord declared through his servant Moses at the time when he brought our ancestors out of the land of Egypt to give to us a land flowing with milk and honey. We did not listen the voice of the Lord our God in all the words of the prophets whom he sent to us, but all of us followed the intent of our own wicked hearts by serving other gods and doing what is evil in the sight of the Lord our God.

So the Lord carried out the threat he spoke against us: against our judges who ruled Israel, and against our kings and our rulers and the people of Israel and Judah. Under the whole heaven there has not been done the like of what he has done in Jerusalem, in accordance with the threats that were written in the law of Moses. Some of us ate the flesh of their sons and others the flesh of their daughters. He made them subject to all the kingdoms around us, to be an object of scorn and a desolation among all the surrounding peoples, where the Lord has scattered them. They were brought down and not raised up, because our nation sinned against the Lord our God, in not heeding his voice.

The Lord our God is in the right, but there is open shame on us and our ancestors this very day. All those calamities with which the Lord threatened us have come upon us. Yet we have not entreated the favor of the Lord by turning away, each of us, from the thoughts of his wicked hearts. And the Lord has kept the calamities ready, and the Lord has brought them upon us, for the Lord is just in all the works that he has commanded us to do. Yet we have not obeyed his voice, to walk in the statutes of the Lord that he set before us (1:15-2:10).

This self-accusing confession of Israel comprises the whole history of God's judgement from its beginning in the 6th century up to the present moment. It includes all the people of Israel from the kings through the princes, priests, prophets and fathers up to the ordinary people. The text bears evident testimony to its Dtr origin. The influence of Leviticus and Deuteronomy is evident, as is also its narrow link with the book of Jeremiah, especially with the passages concerning Israel's dispersion and submission to foreign rulers (Jer 24; 27; 29).²³ But the strongest similarity - or rather identity - is between Baruch's penitential prayer and Daniel's pe-

²³ See the more detailed comparison in O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 81-88.

nitential prayer (Dan 9:4-19).²⁴ The prevailing conviction concerning the originality of Daniel's prayer has recently been refuted and the originality of Baruch's prayer has been shown.²⁵

²⁴ The similarity with Dan 9:4-19 goes as far as Bar 2:19. The similarity to and at times the identity with Daniel's prayer is obvious, on whatever grounds the comparison is made, whether on the Greek text of the Septuagint and other ancient versions, or on the reconstruction of the Hebrew »original«. The question arises concerning their relation or dependence on one another. Which prayer was original and supposed to be a model for the other, the prayer of Daniel or that of Baruch? Or were both of them modelled on a common source? Until recently by far the majority of scholars had supported the originality of Daniel's prayer, although the arguments for it were not altogether convincing - see, e.g., O. F. Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu dem Apokryphen des Alten Testaments*, Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1851, 173; J. A. Montgomery, *Daniel*, ICC, 255-256; B. N. Wambacq, »Les prières de Baruch (1,15-2,19) et de Daniel (9,5-19)«, in: *Bib* 40 (1959), 463-475; M. Baillet, »Un Recueil liturgique de Qumrân, Grotte 4: 'Les Paroles de Luminaires'«, in: *RB* 58 (1961), 195-250, esp. 247; M. Gilbert, »Le prière de Daniel, Dn 9,4-19«, in: *Revue Théologique de Louvain* 3 (1972), 284-310; O. H. Steck, *Das Apokryphe Baruchbuch*, esp. pp. 88-92. Some scholars considered Daniel and Baruch were independent adaptations of a common source, e.g., J. T. Marschall, *Hastings Dictionary of the Bible* I, New York: Scribner, 1902, 252; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on Daniel*, Oxford: Clarendon, 1929, 227; H. S. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*; Oxford: Oxford University Press, 1923, 81-111. Yet W. Stoderl, comparing Bar Greek to Dan Greek, came to the conclusion that, on the contrary, Dan Greek was dependent on Bar Greek - see *Zur Echtheitsfrage von Baruch 1-3,8*, MBTh 2, Münster i. W.: Aschendorffschen, 1922, 1-23. Up to the research of R. Feuerstein, Stoderl's argumentation and results were neither accepted nor discussed thoroughly, due to the conviction that the dependence of translations cannot prove the dependence of the original texts.

²⁵ In 1997 and 1998 two research studies refuted the dependence of the prayer of Baruch on the prayer of Daniel. A. K. Mukenge came to the conclusion that differences in the place, in the matter of the supplication, and in the endeavours to approach Jeremiah make it evident that the Greek text of Baruch did not depend directly on either of the two Greek forms of Daniel's prayer. The author considers the redactor of Bar could have known the shorter form of the prayer from a place other than the book of Daniel - see A. K. Mukenge, *L'Unité littéraire du livre de Baruch*, Études bibliques. Nouvelle série 38, Paris: Gabalda, 1998, 113-204. He established that Bar did not know what was special in Dan, hence the redactor of Baruch did not modify the prayer of Daniel. What makes the prayer in Bar different from the prayer in Dan results from another inner logic, conforming to its actual context - see pp. 203-204. R. Feuerstein from his side presented firm arguments for the dependence of Dan 9 on Bar 1-3. R. Feuerstein took the arguments of W. Stoderl seriously into consideration and confirmed their value - see *Das Buch Baruch*, 415-454. He scrutinized O. H. Steck's arguments for Baruch's taking over the prayer of Daniel, and found them groundless. He concludes: »Somit ergibt sich das eigenartige Bild, dass ein Verfasser, der seine ('spät')dtr. Theologie in engen inhaltlicher Anlehnung an Dtn und Jer entwirft, sich in das sprachliche Korsett von Dan 9 hineinzwängt, dieses Korsett aber in allen Ecken und Enden wieder springen muss, weil er mit der zentralen Konzeption von Dan 9 nichts gemeint hat!« - see pp. 417-418. He shows that Daniel took over Baruch - see pp. 415-454. We will present his argument shortly, after the commentary on the prayer.

A. K. Mukenge indicated the neat chiasmic structure of the text, with the refusal to listen to the prophets as its central point. Disobeying the Lord includes the section (1:18 // 2:10):

- vv. 1:15-19 the introductory confession (A)
- v. 1:20 the punishment which the Lord declared through Moses (B)
- v. 1:21 the refusal of the words of the prophets (C)
- vv. 2:1-5 the punishment which the Lord declared through Moses (B')
- vv. 2:6-10 the final confession (A').²⁶

The prayer opens with a declaration of the totally different positions of the two protagonists, the Lord and the people. They are presented precisely. The Lord is »our God« and »we« are the people of Judah and the inhabitants of Jerusalem, designated by their social status (vv. 15-16). The declaration states the innocence of the former and the culpability of the latter. Yet the antithesis does not put the righteousness (*dikaosu/nh*) of the Lord against the unrighteousness of the people, but against the shame (*alsxu/nh*) of their face: »The Lord our God is in the right, but there is open shame on us today, ...« (v. 15). It sounds like the situation at the conclusion of a juridical process: the person who was found culpable is ashamed. In this case, shame belongs to a person who was culpable of the catastrophe that had befallen Israel since 598 B.C. (1:20; 2:1-5,7,9).²⁷ The declaration states that it is Israel herself who is guilty and who suffers. Yet the link between her misdeeds and her misfortune passes through the Lord. It is not a mechanical transmission from action to reaction. In between, there is the Lord's personal decision (1:20; 2:1ff.). And this decision and its realization is evaluated as *dikaosu/nh*. It is left to Israel only to acknowledge that she is guilty, and thus put to shame.

There are reasons for such a situation. The relation between the Lord and Israel is very close - throughout the prayer he is called »the Lord« (*ku/rioj* - 1:17,18,19,20; 2:1,4,7,8, 9(3x), 10,14,16(2x),17(2x),18, 21,22, 33; 3:2,6), »the Lord our God« (*ku/rioj Ú Qeþj h(mw=n* - 1:15,18, 19,21(2x); 2:5,6,12,15,19,27; 3:6,8), »the Lord their God« (*ku/rioj Ú Qeþj au)tw=n* - 2:31; 3:4), »their God« (*(au)toi =j ei)j Qeo/n* - 2:35), »the Lord God of Israel« (*ku/rie Ú Qeþj Israhl* - 2:11) and »Lord Almighty, God of Israel« (*ku/rie pantokra/tor Ú Qeþj Israhl* - 3:1,4). Now the relation between him and Israel has come into a situation that needs to be cleared up. What is troubling is the actual situation of Israel, i.e., her dispersion among the

²⁶ See A. K. Mukenge, *L'unité littéraire du livre de Baruch*, 119-126.

²⁷ The text reminds one of the juridical processes between the Lord and Israel that the prophets used frequently in their admonitions (cf. Isa 1:2ff.; 50:1ff.; Hos 2:4ff.; 4:1-3,4-10; 12; Am 1-2; Mic 6:1-8 etc).

nations. Having the Lord as her ruler, she is nevertheless subjected to foreign rulers. This situation fits very badly to the relation expressed by the titles of nearness that the prayer ascribes to the Lord, and Israel is authorized to use such titles. And the prayer in its first part, which is a confession, makes efforts to rectify this uneasy state. So it starts with a declaration of who is guilty and who is not guilty (vv. 15-16). This sentence is followed by proof for it (vv. 17-19, 21). Naturally, the proof starts with the guilty party. It consists of eleven statements of Israel's guilt towards the Lord her God. The statements express in verbal form the misdeeds that the people performed (we have sinned, disobeyed him, been disobedient, been negligent, each followed the intent of his own wicked heart, serving other gods, doing what is evil in the sight of the Lord our God), and the righteous acts they omitted to do (have not heeded his voice (3x), to walk in his statutes). Disobedience and not listening to the Lord's voice is repeatedly (7x) stressed. It represents the nucleus of Israel's sin.

It is important that the statement of guilt is pronounced by the culpable party herself - it is a confession. The confession involves the whole nation of Israel from the dawn of her history up to the present moment, »(F)from the time when the Lord brought our ancestors out of the land of Egypt until today« (v. 19). All Israel is represented - in all her social classes, presented in pairs: people of Judah and inhabitants of Jerusalem, kings and rulers, priests and prophets, and ancestors including »us« (vv. 15-16). This historical inclusion (v. 19), together with the social classification (vv. 15-16), prevents anybody from esteeming himself / herself innocent. All are guilty before their Lord, who alone is righteous in this lawsuit with his people.

The confession of Israel's guilt - disobeying the Lord - is already an indirect declaration of the Lord's inculpability. This is expressed directly, too. In between the enumeration of Israel's misdeeds and omissions is placed a statement of the consequences of such behaviour: »So to this day there have clung to us the calamities and the curse that the Lord declared through his servant Moses at the time when he brought our ancestors out of the land of Egypt to give to us a land flowing with milk and honey « (v. 20). The innocence of the Lord and the guilt of the people could not be expressed more clearly. In the act of giving birth to his people by bringing them out of their servitude to freedom in a rich country, the Lord gave them statutes to follow.²⁸ The statement brings the object gradually into focus, pointing to its centre first: it is the Lord whom they have disobeyed, it is the voice of the Lord which they have not heeded to walk in the statutes the

²⁸ In antiquity such an act was considered as a highly appreciated gift of a deity, since by revealing statutes to the nation a deity showed them what pleased him / her and so they could avoid his / her wrath - see G. von Rad, *Old Testament Theology* 1, trans. D. M. G. Stalker, London: SCM 1982, 190-203.

Lord set before them (1:18). It is clear that it was a personal relationship with the Lord that was intended. And it was this personal relationship that was attacked, wounded and ruined by Israel's behaviour. The verse ends with the action of the Lord giving Israel his statutes. The next verse starts with the action of the Lord bringing their fathers out of Egypt (1:19). There is a parallelism between these two actions of the Lord and the people. That of bringing their fathers out of Egypt is juxtaposed to Israel's refusing to heed his voice. There is a parallelism, too, between the Lord's giving Israel his statutes and Israel's refusal to walk in them. Then there follows Israel's continued disobedience to the Lord, expressed by the same verbs as in v. 18. Verses 18-19 form a structure (ABCD DACB) with the Lord's salvific action in the centre, enclosed by Israel's disobedience:

- v. 18: we have disobeyed (h)peiqh/samen) him (A)
 have not heeded (h)kou/samen) the voice of the Lord our God (B)
 to walk (poreu/esqai) in the statutes of the Lord (C)
 he set (e)/doken) before us (D)
- v. 19: the Lord brought (e)ch/gagen) our ancestors out
 of the land of Egypt (D')
 we have been disobedient (a)peiqou/ntej) to the Lord our God (A')
 have been negligent (e)sxedia/zomen) (C')
 in not heeding (a)kou/ein) his voice (B').

Both sentences are headed by a simple statement: »... we have sinned (h)ma/rtomen) before the Lord« (v. 17). Sin consists in refusing to listen to the voice of the Lord, which means refusing to remain in a personal relationship with the Lord who delivered them. After this description, there follows a presentation of the consequences of the sin: calamities and a curse (v. 20). In this statement the innocence of the Lord is stressed directly. He predicted in advance that trespassing the commandments would bring upon them the calamities and the curse (cf. also Deut 28:15-30:20). So Israel was warned of the consequences of disobeying them - the calamities and the curse did not come upon Israel as a surprise.²⁹ It was the punishment they were warned of and were aware of, so they deserved it. The Lord is absolutely righteous in the disaster that came upon Israel, as is expressed in the opening declaration of the prayer (1:15).

At the centre of the confession, in v. 21, the refusal to heed the words of the prophets is pointed out. The sentence intensifies what has been

²⁹ There are texts in the Bible which stress that God's statutes are just and not difficult to fulfill (cf. Ps 119); they bring blessing to the community which lives according to them (cf. Lev 26:3-13; Deut 4:1-26:19; 28:1-14), while disobedience causes disorder and ruin (cf. Lev 26:14-39; Deut 28:15-29:1).

said so far, by stating precisely the way the Lord communicated and revealed his will to Israel. He did it in conformity with human beings: through the mediation of other human beings - the prophets that he sent. This is the principle of approaching, of a descent, of a *kenosis* that marks God's relation to humanity. The Lord is searching human beings, who »all of us followed the intent of our own wicked hearts by serving other gods and doing what is evil in the sight of the Lord our God« (v. 22).³⁰

Now there begins a description of the punishment (2:1-5). It is presented in its most dreadful objectivity, as the most severe plague the Lord ever sent. Its horror culminates in Jerusalemites eating the flesh of their own children, while their subjection to foreign kingdoms to be an object of scorn and desolation among the peoples means their deepest humiliation. Yet it is but a fulfilment of the predictions against both the responsible classes in Israel and the people (cf. Lev 26:29; Deut 28:53-57; Jer 19:9; 25:9; 29:17-18; 32:23-35; Deut 28:25,37,43-44). Verse 5b repeats the declaration from 1:17. This suffering is due to their sin. The acknowledgement of Israel's guilt before the Lord concludes the section.

The final confession (vv. 6-10) starts with the declaration of the Lord's righteousness and Israel's shame. This is the opening declaration of the prayer in 1:15aβ. The passage is a recapitulation of what has been said so far. The verses summarize: Israel is responsible for whatever has befallen her. There is an additional nuance in the declaration: during the Lord's fulfilling the punishment, Israel had a chance to entreat the favour of the Lord by turning away from the thoughts of their wicked hearts. Yet they forfeited the chance, since they did not turn away and did not obey the voice of the Lord to walk in his statutes.³¹ It is the mystery of evil, which holds its victim tight in a self-destructive action. Perseverance in evil made the Lord bring upon Israel the calamities he kept ready. The righteousness of the Lord is confirmed again, with an additional nuance - he is righteous in all the works he has commanded them, i.e., in his righteous statutes that could guard them against calamities (cf. Ps 19:10; 119:7, 62, 75, 137, 144, 160, 72; Neh 9:13).

So the first part of the penitential prayer in Bar 1:15aβ-3:8 confirms that God is righteous in all he has done in Israel and in all which has be-

³⁰ The expression is reminiscent of Jeremiah's language, the wicked heart (cf. Jer 7:24; 11:8; 16:12; 18:12), serving other gods (cf. Jer 7:6,9,17ff.; 11:10; 13:10; 16:11-13; 32:29,34ff.), doing what is evil in the sight of the Lord (cf. Jer 7:30; 18:10; 32:30).

³¹ See the comment on the same assertion in Dan 9:13b, with a question as to which time precisely does the statement *welō' hillinū 'et penē YHWH 'elōhēnū lāsūb mē'āwōnēnū ūlehaškil ba'amitekā* refer. As soon as they had sinned or when they had already experienced the bitter of punishment? The conclusion - the expression *hillinū 'et penē YHWH 'elōhēnū* - showing that Israel had already experienced the wrath of the Lord and knew she could avert it by conversion and adherence to his truth, yet she did not do it, is applicable here, too.

fallen Israel. This conclusion is close to that in other penitential prayers (Ezra 9:15; Neh 9:33; Dan 9:14; cf. also Ex 9:27; 2 Kings 10:9; Ezek 18:9, etc.). In the lawsuit of God against Israel, God won the case; he is righteous, in accordance with the redemptive meaning of the word.³²

As O. H. Steck points out, in this self-accusing part of the prayer Israel in her shame could only talk *about* God, not *to* God. Following Baruch's instruction in acknowledging and confessing her guilt, she starts her conversion and turns towards God. This is expressed in the second part of the prayer.³³

And now, O Lord God of Israel, who brought your people out of the land of Egypt with a mighty hand and with signs and wonders and with great power and outstretched arm, and made yourself a name that continues to this day, we have sinned, we have been ungodly, we have done wrong, O Lord our God, against all your ordinances. Let your anger turn away from us, for we are left, few in number, among the nations where you have scattered us. Hear, O Lord, our prayer and our supplication, and for your own sake deliver us, and grant us favor in the sight of those who have carried us into exile; so that all the earth may know that you are the Lord our God, for Israel and his descendants are called by your name.

O Lord, look down from your holy dwelling, and consider us. Incline your ear, O Lord, and hear; open your eyes, O Lord, and see, for the dead who are in Hades, whose spirit has been taken from their bodies, will not ascribe glory or justice to the Lord; but the person who is deeply grieved, who walks bowed and feeble, with failing eyes and famished soul, will declare your glory and righteousness, O Lord.

For it is not because of any righteous deeds of our ancestors or our kings that we bring before you our prayer for mercy, O Lord our God. For you have sent your anger and your wrath upon us, as you declared by your servants the prophets, saying: Thus says the Lord: Bend your shoulders and serve the king of Babylon, and you will remain in the land that I gave to your ancestors. But if you will not obey the voice of the Lord and will not serve the king of Babylon, I will make to cease from the towns of Judah and from the region around Jerusalem the voice of mirth and the voice of gladness, the voice of the bridegroom and the voice of the bride, and the whole land will be a desolation, without inhabitants.

But we did not obey your voice, to serve the king of Babylon; and you have carried out your threats, which you spoke by your servants the prophets, that the bones of our kings and the bones of our ancestors would be brought out of their resting place; and indeed they have been thrown

³² See the comment on Dan 9:14, especially n. 42.

³³ See O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 100-101; *Das Buch Baruch*, 41.

out to the heat of day and the frost of night. They perished in great misery, by famine and sword and pestilence. And the house that is called by your name you have made as it is today, because of the wickedness of the house of Israel and the house of Judah.

Yet you have dealt with us, O Lord our God, in all your great compassion, as you spoke by your servant Moses on the day when you commanded him to write your law in the presence of the people of Israel, saying, »If you will not obey my voice, this very great multitude will surely turn into a small number among the nations, where I will scatter them. For I know that they will not obey me, for they are a stiff-necked people. But in the land of their exile they will come to themselves and know that I am the Lord their God. I will give them a heart that obeys and the ears that hear; they will praise me in the land of their exile, and will remember my name and turn from their stubbornness and their wicked deeds; for they will remember the ways of their ancestors, who sinned before the Lord. I will bring them again into the land that I swore to give to their ancestors, to Abraham, Isaac, and Jacob, and they will rule over it; and I will increase them, and they will not be diminished. I will make an everlasting covenant with them to be their God and they shall be my people; and I will never again remove my people Israel from the land that I have given them.«

O Lord Almighty, God of Israel, the soul in anguish and the wearied spirit cry out to you. Hear, O Lord, and have mercy, for we have sinned before you. For you are enthroned forever, and we are perishing forever. O Lord Almighty, God of Israel, hear now the prayer of the people of Israel, the children of those who sinned before you, who did not heed the voice of the Lord their God, so that calamities have clung to us. Do not remember the iniquities of our ancestors, but in this crisis remember your power and your name. For you are the Lord our God, and it is you, O Lord, whom we will praise. For you have put the fear of you in our hearts so that we would call upon your name; and we will praise you in our exile, for we have put away from our hearts all the iniquity of our ancestors who sinned against you. See, we are today in our exile where you have scattered us, to be reproached and cursed and punished for all the iniquities of our ancestors, who forsook the Lord our God (2:11-3:8).

With *kai\ nu/n* a decisive turn in the prayer is made (cf. *we'attāh* in Ezra 9:10; Neh 9:32; Dan 9:15). By confessing her sins, Israel does not cleave to them any more. She is able to make the next step - to ask for deliverance. And she starts to do it now, in the way a humble petitioner addresses the highest authority. She addresses God directly for the first time, calling him God, the Lord of Israel, and defines him by his most decisive act for Israel, delivering her out of Egypt. She presents this act by five expressions highlighting the Lord's majesty and power, which made him

the o)/noma. Then she confesses her sins once again, using three verbs (h(ma/rtomen, h)sebh/samen, h)dikh/samen). This is the famous three-ply expression (cf. 1 Kings 8:47; Dan 9:5) of a person's wicked mind and deed, the corruption of heart, and hatred against God and neighbour. The whole range of human evil is encompassed here.

Then the confession stops and the petitioners proceed by expressing their request (2:13-3:8).

A. K. Mukenge proposed discerning five sections in the supplication, making a neat chiasmic structure:

vv. 2:11-18	the introductory supplication (A)
vv. 2:19-23	a quotation from the prophets (B)
vv. 2:24-26	the fulfillment of the prophecies (C)
vv. 2:27-35	a quotation from Moses (B')
vv. 3:1-8	the final supplication (A').

Thus there are two supplications, which enclose two quotations, while the centre is occupied by the fulfillment of the prophecies.³⁴

After the introduction (vv. 11-12) the petitioners express their supplication, with the theme of their diminishing number (v. 13). It is presumed, if the Lord's anger continues with the same intensity, that they would disappear very soon.³⁵ The next petition is motivated by the Lord's prestige (vv. 14-15). With his engagement in the history of Israel he made himself an o)/noma (v. 11), the name that was called upon Israel (v. 15).³⁶ The status of Israel defines the reputation of the Lord on the world scene. He should, therefore, listen to Israel's petition for his own sake. What should he do? Nothing less than to make the masters of Israel - who are the actual masters of a world empire - favourable towards Israel. What this implies will be clear in vv. 34-35. By her petition Israel acknowledges the highest sovereignty of her God over the world. So in her petition as well Israel pays homage to the Lord.³⁷

The supplication continues in vv. 16-18. This passage is a mosaic of different biblical traditions (cf. Deut 26:15; 1 Kings 8:49; 2 Kings 19:16; Dan 9:19; Ps 6:6; 30:10; 88:11-13; Deut 28:65ff.; 1 Kings 8:47ff.). It seems

³⁴ See A. K. Mukenge, *L'unité littéraire du livre de Baruch*, 129-135. O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 101ff.; *Das Buch Baruch*, 41ff., proposes a structure according to which the prayer consists of two parts: 2:11-35 and 3:1-8. They are composed of four petitions. He also tries to show the author of Bar took over Daniel's prayer.

³⁵ This concept often figures in the Bible, as a threat or as a motive for supplication (cf. Deut 4:27; 28:62-64; Jer 42:2; Dan-G 1:37).

³⁶ Cf. Dan 9:19.

³⁷ The petition leans on 1 Kings 8:46-61; cf. also Ps 106:46; Ezra 9:8-9; 2 Kings 19:19=Isa 3:17.

to ask the Lord only to rescue Israel from death in exile. Even the most stricken state of body and soul is better than death - in life with minimal resources Israel will nevertheless glorify the majesty and righteousness of the Lord.³⁸

It is remarkable that unlike Dan 9:9,19, the petition for forgiveness is not expressed in Bar 2:11-18. O. H. Steck comments that it is in conformity with the Dtr concept, according to which deliverance from the miserable exilic status of Israel will be realized not because of Israel's merits, but because of the convergence of God's renewed salvific will and the conversion of Israel opened up by God (cf. Deut 30; the prayer of Azariah in the Additions to Dan).³⁹

Now there follows the second part of the supplication (vv. 19-23), which contains the words of the prophets (vv. 21-23). Vv. 19-20 say the petitioners should abstain from any claim for mercy on the ground of the righteousness of their ancestors and kings. They consider themselves solidarily involved in guilt along with their ancestors, and God's sending his anger and wrath upon them proves it (cf. 1:15-16; 2:1-6). It is not that they have done any good in their life. What they acknowledge here is rather that all their good deeds are insufficient to merit God's grace.⁴⁰ The Lord's anger makes them aware that, on the contrary, they merited punishment. To prove it, God's words are quoted. They are said to be spoken by the Lord's »servants, the prophets« (v. 20). Yet only the words of the prophet Jeremiah are quoted, from different parts of his book (v. 21a // Jer 27:4,7f.,10f.,12f.; v. 21b // Jer 35:15; 25:5; v. 22 // Jer 26:4; 3:25; 7:24-28; 9:11-12; 11:4-5; 26:12-13; 32:23; 38:20; 42:13,21-22; 44:23; v. 23 // Jer 7:34; 16:9(-13); 25:10-11; 25:38; 26:9; 34:22; 33:10-11).

The words are focused solely on one precise subject, on Israel's serving the king of Babylon. Was this chosen because it was decisive for Israel's fate in 597-587 B.C.? Or was it also important for the community at the time the prayer was composed? The Hasmoneans' fighting and claiming leadership after they had recaptured the Temple in 164 B.C. was not approved by all the Jews. The author of Baruch considered Hasmonean policies as being contrary to God's plans for the Jewish community.⁴¹

³⁸ See the comment of O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 104-105: not only the returned exiles would glorify the Lord, but the Israelites that are still alive in exile would also do it. Steck also points to an interesting feature: there is a correspondence in inverse order between the petitions of the exiled Israelites in 2:12-18 and the petitions addressed to the community of Jerusalem in 1:10-13 (2:16-18 // 1:10; 2:14-15 // 1:11-12; 2:12-13a // 1:13). It is the Jerusalem worship that is desired in the petitions of the exiled Israelites - see op. cit., 105.

³⁹ See O. H. Steck, op. cit., 105ff., *Das Buch Baruch*, 42.

⁴⁰ The insufficiency of human merits to deserve God's grace and the free bestowal of God's gifts is proclaimed by the entire Bible.

⁴¹ See the presentation of this opinion in O. H. Steck, op. cit., 285-303, esp.300; R. A. Wer-

He quoted the words of Jeremiah in which he threatened punishment for disobedience (vv. 22-23). Jeremiah's words served the author in stating that rebellion against the Seleucides held the Jewish community in a state of guilt. Thus the covenant curses clung to them.⁴² This recognition is the appropriate attitude in which the petitioners should stand before the pro/swpon of the Lord their God (v. 19).

The punishment threatened for disobedience is disastrous: mirth and gladness in the towns will be destroyed, love leading to marriage will be destroyed, the inhabitants and the land itself will be destroyed. Disobedience to the Lord leads to death (vv. 22-23).

And what did Israel do? The author summarizes her response to the word of the Lord and the Lord's response to it (vv. 24-26). This passage embodies the accomplishment of the prophecies and represents the centre of the supplication in 2:11-3:8. The accomplishment corresponds to the threats and develops them. Verse 24a states that the negative option from v. 22 was indeed chosen by Israel, thus the threat was also fulfilled by the Lord. Yet vv. 24b-26 do not describe the accomplishment of the threat from v. 23 but a further horror. Even death in great misery, by famine and sword and pestilence (v. 25b),⁴³ was not the ultimate punishment. A greater humiliation was executed on their kings and ancestors, the profanation of their bones and of their graves (cf. Am 2:1). Yet this ultimate punishment was foretold too (v. 24b // Jer 8:1-3; 36:30). Israel herself decided her fate. Then there follows a last punishment, which struck the Temple (v. 26). The vague description of its state, not mentioning its desolation - in contrast to Dan 9:16-19 - indicates that the Temple was again under the control of the Hasmoneans. Yet this was not a sign of God's pardoning his people. The state of the Temple was a proof, too, that Israel was remained in her guilt. According to the perception of the authors of Bar, the Hasmoneans' policy was sinful, hence Israel was still under punishment.

After the declaration of the fulfillment of the prophetic word, there follow words taken from Moses (vv. 27-35). The statement at the begin-

line, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, SBL 13, Atlanta, Ga: Scholars Press, 1998, 87-88. Both rely on J. Goldstein, »The Apocryphal Book of Baruch«, in: *PAAJR* 46-47 (1979-1980), 179-199. Considering different indications, they place the composition of Baruch in 163-162 B.C. It was composed after the Jews' success against the Seleucides, after they had recaptured the Temple in 164 B.C. and enjoyed some independence. Yet the Hasmoneans continued their fighting and aggression against the Seleucides.

⁴² J. Goldstein, op. cit., 195-196, considers that Baruch was written as a protest against Judas Maccabaeus' siege of the Akra and in support of the policy of the high priest Alcimus, who was loyal to the Seleucid government because he believed that the time of God's liberation of the Jews had not yet come. See also R. A. Werline, *The Penitential Prayers*, 87-88.

⁴³ This was a fatal trinity - see Jer 14:12; 16:4; 24:10; 27:8,13 etc.

ning is astonishing. The punishment described so far was in fact executed by all the kindness of the Lord and by all his compassion (v. 27). Such a declaration in the face of ultimate suffering, including cannibalism and the profanation of corpses, is possible only if a greater evil could be juxtaposed to it.⁴⁴ As Israel is aware, a greater evil is to be forsaken by the Lord (cf. 2 Macc 6:16). Baruch does not say this explicitly, but he quotes words mainly from Deuteronomy and Jeremiah that bear witness to the salvational endeavours of the Lord, while punishing his people (Bar 2:29-35). Punishment shows itself as the last means the Lord uses to regain his people. A loving relation with his people is the highest value he is pursuing. It is said indirectly that the Lord tried to win his people back by showing them his love through his gifts. Israel became a »very great multitude,« living in their own land. Yet disobedience to the Lord's voice robbed them of his precious gifts (v. 29). In fact, the gifts were the fulfillment of the promise to Abraham, who *was* loyal to the Lord (cf. Gen 12:2-3; 13:14-18; 15:5-6 etc.). Israel could have lived likewise, yet she did not. The text assembles different pronouncements of Israel's infidelity, her punishment by exile, her returning to the Lord and his returning her to the land promised to Abraham, Isaac and Jacob. A splendid future is promised her within the eternal covenant, with a guarantee of permanent residence in their own land.⁴⁵

The text summarizes the Deuteronomic presentation of Israel's history, displaying deep understanding of human nature. Prosperity does not usually call forth the best in human beings. In prosperity I am tempted to consider myself the master of my destiny. Bar 1:15a β -35 testifies how easily Israel has forfeited her fortune. The hardness of life that followed reminded the people that the Lord was the source of their life. In misfortune I recognize that my life is after all not at my disposal. In misfortune a chance is given to the human heart to find God anew. Punishment, therefore, consists in losing one's goods to find the Creator. The mechanism

⁴⁴ A similar declaration is found in 2 Macc 6:12-17. A short reflection follows after the chapters describing the betrayals, persecutions and massacres of the Jews. Yet it is said they were treated with greater kindness and mercy than other nations. The latter are punished severely, after they have reached the full measure of their sins, while Israel is punished immediately, so she never experiences vengeance at the extreme moment of her culpability. The central statement is: despite punishing his people, the Lord does not forsake them. This declaration on the part of a member of the nation that was treated badly is proof of the highest loyalty towards the Lord.

⁴⁵ The text is a mosaic of quotations from: v. 29 // Deut 28:15; Jer 26:4; Deut 4:27; 28:62; Jer 42:2; v. 30 // Deut 31:27-29; Jer 7:26-27; 17:23; 30:10; 46:27; v. 31 // Deut 4:39; Jer 24:7; Deut 29:3; Jer 24:7; 32:39; v. 33 // Deut 31:27; 2 Kings 17:14; Jer 17:26; 4:4; 21:12; 23:2,22; 25:5; 26:3,13; 44:22; Deut 28:20; 1 Kings 8:47; Zech 1:4; Ps 79:8; v. 34 // Deut 30:1-10; Lev 26:42-45; Jer 32:37; 24:6; 30:3; 11:5; Deut 1:8; 6:10; Jer 32:23; Deut 30:5,16; Jer 3:16; 23:3; Zech 10:8; Jer 24:6; 42:10; v. 35 // Jer 50:5; 32:40,38; 31:31-34.

of punishment functions between possession and relationship. Possession should lead to relationship. Unfortunately we go astray, we miss the goal. Experiencing dispossession on different levels, we discover the value of relationship. And we rediscover that our goods are gifts. The unity between possession and relationship is gained at last.

This was what Israel experienced and what is displayed in the »speech of Moses« in Bar 2:29-35. After having come to herself in exile, Israel praises the Lord and remembers his name (vv. 31-32). The people are saved in their regained relation to the Lord. The first consequence of this renewed love is their conversion from evil. (Without conversion to God they would not be able to turn from evil!) Then the Lord will bring his people into the promised land and bestow on them all the goods that proceed from the everlasting covenant he will make with them (vv. 33-35). In the midst of the gifts sparkles the jewel: a renewed relationship between God and his people, who belong together (cf. Jer 31:33).

God is the absolute Author of this process of salvation. Punishment was not in the first plan of salvation. It was introduced as a means of regaining the uniquely necessary thing, a relationship with God which was not achieved by receiving gifts.

Finally a concluding supplication (3:1-8) is included with the initial supplication (2:11-18). God is invoked by a new title, *ku/rie pantokra/twr o(Qeo\j Israh\l* (again v. 4) - a translation of *yhwh sibā'ōt*. The same name is repeatedly applied to God in Jeremiah's prophecies of Israel's restoration (30:8; 31:23, 35; 32:14, 15, 18; 33:11, 12). Restoration is also the theme in the concluding part of Baruch's penitential prayer.

Verses 1-3 form the first part of a supplication. In its centre in v. 2 God is asked to hear and have mercy because of the sins of his people. This supplication and confession are enclosed by two statements based on the contrast between God and the petitioners. In v. 1 God Almighty is invoked by a suppliant in a miserable state, while v. 3 motivates a supplication on the contrast between the Lord's eternal reign and the danger of Israel's eternal perdition. In v. 2 we can see the contrast between God being asked to hear and have mercy, and the people who sinned before him. The whole part in 3:1-3 with Israel in anguish and perishing forever contrasts with what was promised to Israel in 2:34-35 about her increasing and not diminishing, within the everlasting covenant with the Lord.

In the second part of the supplication (vv. 4-8) the Lord is asked not to remember the iniquities of Israel's ancestors but his own power and his name. Hence he is asked to save them from the exile and its humiliation and suffering (cf. v. 8). This is the last implication of the petition in 2:14 asking for favour in the sight of their masters in exile. This is a petition for a total change in their fate. This is the vision of a new life. And Israel is already presented in a new light: the Israel of today is no longer

a sinner. They are the children of those who sinned before the Lord (v. 4), but they themselves have put away from their hearts all the iniquity of their ancestors (v. 7). Yet they still suffer for their sins. So this part forms the contrast between Israel's ancestors who sinned, and the Israel of today, who converted while in exile. In spite of this, they do not base their supplication on their actual state but on God alone, on his power and his name. This petition parallels the initial supplication, which addresses God as Lord, the God of Israel who saved them out of Egypt with his mighty hand, and with signs and wonders, and with great power and an outstretched arm, and so made himself a name up to this day (2:11). In 3:5 they ask him to remember his power and name on behalf of Israel in her present crisis. Just as God promised them a splendid future (2:34-35), so Israel in turn promises a splendid gift: she will praise her Lord, even in exile (vv. 6,7; 2:17). From Israel who was cleansed in the suffering of exile the Lord will accept her precious glorification. This praise offered by converted Israel is the victory the Lord will gain over the wickedness and stubbornness of his people. Will he? Their conversion is stated as a fact, the praise is only promised. It is based not on their deliverance from exile, but on their conversion (3:7). Yet exile hinders them from having a full experience of conversion. The Lord's response in fulfilling his promise (2:34-35) will give them the assurance that they are pardoned. Only pardon and a renewed covenant with the Lord will free their hearts indeed for to offer glory and praise. Therefore the last sentence of the prayer reminds the Lord of their actual state in exile, with all its humiliation, suffering and scandal (3:8). It is his turn now to liberate his people to enjoy the fullness of life. The prayer wants to say that Israel is ready for a renewed covenant - or invites her to make herself ready soon.⁴⁶

⁴⁶ In conclusion, the relation between the analogous prayers in Dan 9:4-19 and Bar 1:15-3:8 should be briefly considered. As was stated in n. 25, R. Feurestein, *Das Buch Baruch*, 415-454, refuted the presumed dependence of Bar 1:15-3:8 on Dan 9:4-19. Most of his arguments for the opposite dependence are summarized here:

- The prayer in Daniel contains the introduction in 9:1-6, which is lacking in the prayer of Baruch. The content of these verses can be explained from the nature of Daniel's prayer. Daniel asks God to forgive his sinful people. The vision of seventy weeks tells how they could be pardoned: after the desolation a new salvation will be given them. Here a Dtr vision of history passes into an apocalyptic one. The author of the book of Daniel needed this transition. On the basis of 9:7-19 he constructed a description of the people's state (9:1-6) that he did not find in the text he used. So these words are missing in Bar 1:15-3:8.

- The change of persons in Dan 9 and Bar 1:15-3:8 is remarkable. Apart from 9:7ff. Daniel manifests the same way of speaking as Bar 1:15-3:8. In Dan 9:15-19 and Bar 2:11-3:8 it is understandable that they use the 2nd person because both express their petitions to God. In the remaining text, Dan 9 has the 2nd person everywhere where it does not run parallel with Bar, and the 3rd person where it does. Meantime Bar remains consistent in using the 3rd person. It could be concluded that Daniel is dependent upon Baruch and not the opposite.

Conclusion

The aim of this paper was to research the meaning of guilt, punishment and reconciliation in the penitential prayer of Baruch. The prayer in Bar 1:15aβ-3:8 displays the same basic principles about the relationship between God and his people as do other penitential prayers. Similarly, it consists of two constituent parts, the confession and the petition.

The confession of sins in Baruch's prayer is thorough, regarding the extent of the period of time it encompasses, the number of persons that are culpable, and the extent of their guilt. The author of the prayer shows a ten-

- In the parallel passages of Dan 9:7-8 and Bar 1:15-16, Dan 9:7c (»all Israel, those who are near and those who are far away ...«) could be explained as Daniel's addition. So the prayer he got (without it) would suit the exilic period better. Baruch includes the priests and the prophets, who were among Jeremiah's opponents, in the group of those to be ashamed. In Daniel they are not included. Accordingly, they are named »his servants« in Dan 9:10b and are left out in Bar 1:18b.

- A comparison between Dan 9:11 and Bar 1:19-22 shows that the Bar text is overloaded. It twice mentions the fathers being led from Egypt. Has Bar lengthened the shorter Dan (on the basis of Jer 7:22-27; 11:4f.)? The Bar text is consistent and logical: from the time of coming out from Egypt the people have rebelled against the Lord, and neither curses nor the prophets' warnings could prevent them from rebelling (cf. Dtn 9:7,24). Dan 9:11 does not mention God's sending his prophets to the people and the people refusing to listen to them and going after the intentions of their wicked hearts. It does not correspond to the situation and the theology of the author of Daniel. Moreover, Bar 1:20 is a difficult passage, so Dan 9:11 could be a *lectio facilior et brevior*.

- Daniel's shorter text in 9:12 cannot be a recapitulation of the history of Israel's sin in Bar 2:1-5. It does not say what threat was carried out in Jerusalem. Meantime the Bar text displays good syntax and from the point of the content, it expresses the fulfilment of the most awful predictions in Dtn 28. On the other hand, Bar is not interested in the destruction of the city and the temple, as Dan is (9:16ff.).

- In comparing Dan 9:13-14 and Bar 2:6-10, the latter is most reasonably explained as a recapitulation of what has been said so far. It emphatically repeats the antithesis between God's and the people's behaviour. Daniel's shortened text does not lead to such a strong effect. So: Dan is a shortened version of Bar.

- In the case of Dan 9:15-16 and Bar 2:11-13, it seems that Bar depends on Dan, and was later extended. More importantly, they differ in their petitions: Bar asks for the survival of Israel, Dan for God's intervention for Jerusalem and the Temple. Bar's lack of petition for Jerusalem and the Temple is special, yet not very different from its »leittext« in Jer 34:2; 39; 52; also 1 Kings 8:46-51.

- Dan 9:17-19 and Bar 2:14-19 (20-3:1),2-6 (7-8). Both texts correspond to their authors' situation: desolated Jerusalem in Dan, suppliant Israel in Bar (cf. 1 Kings 8:52). It is possible the two-sided dependence and rearrangement took place here. It is clear, however, that the author of Bar stands consciously in the milieu of Jeremiah and Deuteronomy, while the author of Dan harmonizes his text with the context of Daniel.

The conclusion: The dependence of Bar on Dan may not be held unproved any longer. From the above examples it is possible to conclude that Dan reworked Bar 1:15-3:8. The closeness of Bar to Dtn and the closeness of Dan to Chr / Ezra-Neh is evident. It is also unlikely that because of their closeness, both Dan and Bar depend on the same older text.

dency to include within the confession Israel throughout her history, in all her social classes, and in all the types of her rebellion against God. The inclusion of the kings and other ruling classes in the group of sinners shows the impartiality with which the Bible treats human beings. To encompass the whole of human sinfulness, the formulaic expression is used: h(ma/rtomen, h)peiqh/samen, ou)k h)kou/samen th\j fwnh\j kuri/ou (we have sinned, disobeyed him, have not heeded the voice of the Lord our God - 1:17,18) and again h(ma/rtomen, h)sebh/samen, h)dikh/samen (we have sinned, we have been ungodly, we have done wrong - 2:12). So the essence of sin is the refusal to have a relationship with God. In describing the history of Israel's sin, this relationship appears to be the most intimate bond initiated by the Lord. Without using the expression itself (it will appear in the petition in 2:35), it was the covenant with the Lord within which Israel sinned, disobeyed and refused to heed his voice. The history of Israel's sin is at the same time the unfolding of the Lord's endless invitation to Israel to accept his covenantal love. The confession shows that Israel's basic sin is refusing this invitation.

Therefore, the punishment that comes on the scene very soon, in the confession and in the petition, appears as the most logical consequence. There is no theological problem in presenting the most dreadful scenes from Israel's history. They are a demonstration of what was happening between the Lord and his people. Since Israel tore apart the bond between herself and her God, all the bonds everywhere were torn, right to the most intimate one, turning parental love into cannibalism. The bond between Israel and her land was violently interrupted by the exile. The disappearance of bridegrooms and brides showed that the Lord was no longer Israel's bridegroom and that Israel was no longer his bride. Even the last embrace the graves offer to the dead was torn apart: the corpses of the kings and ancestors were profaned.

In this breaking of all the bonds, the people remember that the Lord is their God. And they know that he has brought these calamities on them. Yet he will never leave them. This recognition is the sign that Israel, too, has not entirely forgotten the covenant with God. They are able to recognize in their calamities the punishment they deserved, and to confess their sin.

After that they turn to the Lord with a supplication. It occupies the second part of the prayer. What does Israel ask the Lord? To change her situation completely. The petition starts with asking the Lord to turn (a)postrafh/tw) his anger away from Israel (2:13), and concludes with the statement that Israel has turned away (a)pestrh/yamen) from their hearts the iniquity of their ancestors (3:7). The punishment thus brought forth the fruit of conversion. The outer frame of this passage consists of praising the Lord's salvific acts for Israel in the past (2:11), and the statement of Israel's being brought down into exile now (3:8). The inclusion of the petition thus reminds the Lord of the act of salvation that he had

already performed, and presents him with the situation of Israel, who urgently needs the same action again. Israel's wrong reaction to the Lord's salvation in the past (2:12) contrasts with her actual conversion in exile (3:7). Israel's sinful behaviour followed the Lord's saving act in the past (2:11-12) and her conversion precedes his saving act they hope for now (3:7-8). The threats of the prophets were fulfilled (2:20-26). The moment of the Lord's fulfilling the promise (2:34-35) is at hand. The reason is urgent: Israel will disappear and the glory of the Lord will diminish (2:13-15). The condition is fulfilled: Israel is converted (3:7). The scene is thus ready for the Lord to bring Israel again into the land, to increase their number, to make an everlasting covenant with them and never again to remove them from the land he has given them (2:34-35). The text expresses the firmest possible hope in the fulfilment of Israel's dreams.

Why then was the book of Baruch not accepted by all the Jews? Was it due to its character of summarizing Jeremiah, being nothing but its appendix or resume? Was it due to its tendency to look upon Israel's foreign rulers benevolently? Or was it due to its idea of the unity of Israel as against partial groups? Or did its indications for prayer and offerings mean the reorganization of the institution of worship in the Jerusalem Temple, which was not desired by the ruling priesthood?⁴⁷

The open end functions as a lasting invitation and an unending promise.⁴⁸

⁴⁷ See the discussion on this still unsolved question in O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 268-285.

⁴⁸ If with R. Feuerstein we focus only on Baruch's idea of building a community with God, and at the same time between the people that remained in Judah and the exiles who had begun to return home - we immediately meet with an obstacle. The books of Ezra and Nehemiah give us an insight into the problems of identifying the returned exiles and the people who remained in the land, into the hostility that existed between the people of the land and the people of Judah, etc. (cf. Ezr 4:1-5; 9:1-3; 10; Neh 4; 13:1-3,23ff.). The book of Baruch is now sent to Jerusalem with an introduction telling them to join the *golah* community which is abroad and that which is returning, in fasting, praying and interceding for them. That is to say, in this way the Jerusalemites that stayed at home would somehow undergo the process of exile and return from it as the realization of God's promise. In fact, the Jerusalemites held themselves to be the real descendants of the Babylonian *golah* and of the promises which were to some extent fulfilled (returning home, the rebuilding of the Temple, the growth of the community in more normalized circumstances). So Bar 1:1-3:8 could have been composed as an appendix to the Hebrew recension of Jeremiah. It was not accepted by the Jerusalemites - they were asked to pray the penitential prayer and so to co-live the same religious experience as the *golah* community. Yet they considered they had already experienced this religious event. The question arises: Did the compilers of Bar make their invitation to the regular praying of the penitential prayer in such a way that it would replace the decisive journey which was demanded in the *golah*? And - since it did not obtain their confidence, did they become guilty of the fact that the promised change to the decisive salvific event had been absent for so long? - see R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, 402-404.

Martin Kmetec OFMConv

Pogled na družbo v teoriji in praksi Fethullaha Gülena

Povzetek: Razprava želi pokazati na problem sodobnega turškega sufijskega gibanja 'Nur', katerega ideolog je Fethullah Gülen, ki velja v zahodnem svetu za naprednega misleca, s katerim je mogoče graditi dialog. Skrbna analiza njegove misli in delovanja pa pokaže, da je F. Gülen islamist in zagovornik konservativnega islama. Islam je po njegovem pojmovanju poklican, da prepoji turško družbo in svet, in sicer s pomočjo moderne znanosti ter ekonomije. Pot do cilja pa gre preko mreže šolskih in vzgojnih ustanov, za katerimi stoji veliki kapital, globalizacija in izpraznjenost zahodnega duhovnega prostora.

Gljučne besede: družba, tradicionalni islam, sufijsko gibanje, turški, globalizacija, človekove pravice, pluralizem.

Abstract: Views on Society in the Theory and Practice of Fethullah Gülen

The paper deals with the modern Turkish Sufi movement *Nur*, whose ideological leader is Fethullah Gülen. In the West, he is considered as a progressive thinker, with whom a dialogue is possible. A careful analysis of his thought and action, however, shows that Gülen is an islamist and an advocate of conservative islam. In his opinion, islam is called to permeate the Turkish society and the world by means of modern science and economy. The way to this aim is a net of schools and educational institutions all over the world, which are supported by big business, globalisation and the emptiness of the Western spiritual space.

Key words: society, traditional islam, Sufi movement, Turkish, globalisation, human rights, pluralism.

Uvod

Nasprotje med islamsko in zahodno civilizacijo, ki ga doživlja današnji svet, ni naključno vprašanje časa. Izhaja iz temeljnih razlik v pogledu na družbo in njeno zgodovino. Filozofija vsake družbe je vedno počivala na zavesti o določeni identiteti in je to identiteto hkrati tudi bogatila, čeprav so se vedno pojavljala tudi vprašanja odnosov med različnimi družbenimi skupinami, kot so etnične, kulturne in religiozne skupnosti. Moderna družba želi opraviti s preteklostjo in ustvariti svet čiste sedanjosti na podlagi človekove popolne svobode in njegove dokončne odprtosti prihodnosti, ki jo predvideva projekt globalizacije. Res je, da človek pripada najprej univerzalni človeški družini na temelju svojega človeškega dostojanstva, vendar brez pripadnosti določeni konkretni družini, okolju in kulturi izgubi stik z zgodovino in v nevarnosti je, da izgubi tudi svojo identiteto.

Kriza religije na Zahodu pušča prazen duhovni prostor, istočasno pa so tudi človeške vrednote postale predmet ponudbe in izbire na podlagi zakonitosti svobodnega trga. Na trgu duhovne ponudbe se v zadnjem času pojavlja tudi islam, in sicer v obliki sufizma. Namen te razprave je predstaviti gibanje Fethullaha Gülena in njegovega sufijskega gibanja 'Nur', ki si prizadeva ustvariti novo podobo islama v Turčiji in v svetu. Obravnavali bomo njegovo teorijo družbe in njegovo pojmovanje odnosa med religijo in državo. Z analizo njegovih stališč in dejavnosti poskušamo pokazati na njegove cilje.

1. Tri temeljne ideje zahodne družbe s posebnim ozirom na islam in Turčijo

Moderna doba, ki je zaznamovala zahodno civilizacijo, je prinesla pomembne spremembe na vsa področja družbenega življenja in ima globoke posledice na področju človekovega mišljenja, odločanja in ravnanja. Anton Stres pravi, da sodobno zahodno družbo označujejo med drugim tri pomembne značilnosti: proces globalizacije, ideja človekovih pravic ter nazorski in vrednostni pluralizem.¹

1.1 Proces globalizacije²

Globalizacija je eden najbolj zaznavnih pojavov postmoderne dobe. Izraža se kot ideologija in vsesplošen družbeni proces, ta pa temelji na ekonomiji, povezan je z mednarodnim svobodnim trgov, kar predpostavlja odprtost vseh družb in kultur v izmenjavi ekonomskih dobrin. Neoliberalna ekonomija se uresničuje preko mednarodnih korporacij in si prizadeva za preseganje ovir, ki jih predstavljajo meje nacionalnih držav. Globalizacija ima različne vsebine in se izraža na različnih ravneh, zato so tipi globalizacije različni: tehnološka, politična, kulturna in družbena. Vse njene oblike imajo za posledico homogenizacijo bivanja in kulture. Je nezaustavljiv zgodovinski proces, ki izhaja iz poenotenja in uravnavanja sveta iz enega središča. Njen pozitivni vidik je odprtost in povezanost, negativno pa je to, da omogoča neomejeno kontrolo in politično moč najbolj razvitih držav, ekonomsko izkoriščanje zaostalih držav in prevlado določenih kultur nad drugimi.

¹ Prim. A. Stres, *Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva*, v: BV 61 (2001), 129.

² Prim. T. Fotopoulos, *Globalisation and the Multidimensional Crisis – The Inclusive Democracy Approach*, http://www.inclusivedemocracy.org/fotopoulos/brglob/theomai_no4.htm. 29. 03. 2006, 1-2.

1.2 Ideja človekovih pravic

Ideja človekovih pravic postaja najbolj razširjena etična in pravna norma na ravni državnega in mednarodnega prava.³ Načelo človekovih pravic pomeni med različnimi ljudmi, narodi in državami določeno soglasje,⁴ ki je sicer krhko, saj se v pojmovanju človekovih pravic rojevajo razlike med vernimi in nevernimi, med religijami in kulturami. Splošna deklaracija človekovih pravic se sklicuje na dostojanstvo človekove osebe, ki naj bi bilo temelj mednarodnega soglasja.⁵ Liberalni ideologi zagovarjajo le formo, dejstvo človekovih pravic, ne pa vsebine, na kateri so utemeljene. Gola formalnost pa vodi v razvrednotenje človekovih pravic, saj se načelo uporablja le kot izgovor za neomejeno svobodo, ki naj človeka potrdi v njegovi enakopravnosti, individualnosti, in ne v njegovi ontološki presežnosti.

»Univerzalnost pravic je utemeljena šele s tem, da je vsak človek oseba. /.../ Zato etični relativizem, ki ne priznava nobene univerzalne vrednote, hkrati pa se sklicuje na človekove pravice kot na dokaz zase, ne drži.«⁶ Človek je absolutna vrednota, ki ga ni dovoljeno zreducirati na raven sredstva,⁷ njegovo brezpogojno dostojanstvo je in ostane isto, ne glede na raso, barvo kože, sposobnosti, fizično ali umsko prizadetost, ravno tako pa ne določata njegovega dostojanstva pripadnost takšni ali drugačni religiji.

1.3 Pluralizem v kontekstu postmoderne družbe

Najprej želimo pokazati na nekatere značilnosti postmoderne obdobja, ki pogojujejo pluralistični koncept družbe.

Postmoderno civilizacijo zaznamuje radikalen prelom z vsemi obvezujočimi normami in principi preteklosti.⁸ Preteklost kot merilo in določujoči dejavnik je pri ideologijah 20. stoletja zamenjala usmerjenost v prihodnost, čemur pa sledi temeljna idejno časovna določenost, ki je sedanost, kratkotrajnost in spremenljivost.⁹

Sekularizacija je izrinila religijo iz javne družbene sfere in povzročila oddaljenost posameznika od religije kot sistema, zato se je religioznost osredotočila na posameznika¹⁰ in upošteva pozitivne dosežke razuma (znanost), čustev ter intuicije (ezoterika).

³ Prim. A. Stres, n. d., 129.

⁴ Prim. A. Stres, n. d., 129.

⁵ Prim. A. Stres, n. d., 129.

⁶ A. Stres, n. d., 130.

⁷ Prim. A. Stres, n. d., 140.

⁸ Prim. I. Bahovec, *Skupnosti: Teorije, oblike, pomeni*, Ljubljana 2005, 114.

⁹ Prim. I. Bahovec, n. d., 119, 121.

¹⁰ Prim. I. Bahovec, n. d., 134.

Skrajna oblika postmoderne misli je nihilizem, v odnosu do etičnih in moralnih vrednot pa teorija relativizma. »Sodobni relativizem se odmika od vsake zavezujoče oblike bivanja.«¹¹ Načelo koristnosti določa, kaj je prav, ter ustvarja ideologijo trga in potrošništva.

Individualizem s poudarkom na subjektivnem je določujoč dejavnik pogleda na človeka in družbo. Resnica je relativna in nima temelja zunaj sebe.¹²

Sodobna družba je izgubila svojo homogenost, kar vodi v »družbeno razsrediščenost« in fragmentarnost.¹³ To pomeni, da družba kot sistem nima več določujočega središča smisla in posameznikova »skupna identiteta« izginja.¹⁴

Med vrednotami modernega časa je na prvem mestu svoboda, ki ustvarja možnost iniciativ na individualnem nivoju, zato je temelj demokracije in pluralizma ter spada med osnovne poteze moderne in postmoderne družbe. Vendar sodobne ideologije vodijo k razbitosti družbe in izolaciji posameznika. Tako smemo reči, da je zahodna družba kljub neverjetni možnosti komunikacije družba ranljivih posameznikov.

2. Kriza moderne družbe – kriza smisla

Berger in Luckmann menita, da sta kriza moderne družbe in kriza smisla med seboj neločljivo povezani, kajti družbene institucije niso več sposobne dati človeku zanesljivih oporišč pri odločanju in ravnanju. Moderni pluralizem je povzročil »izgubo samoumevnosti« vedenja in ravnanja,¹⁵ ki so jo človeku omogočale družbene institucije smisla. Življenje vsakega človeka ima smisel, ki je zapisan v njegovo bit kot ontološka, duhovna in psihološka danost, vendar rešitve problemov »niso le subjektivno, temveč tudi intersubjektivno relevantne.«¹⁶ »Rezervoarji smisla«,¹⁷ ki jih hranijo institucije v sistemu vrednot, dajejo posamezniku temeljne rešitve v iskanju odgovora na vprašanja, ki jih prinašajo življenjske krize.¹⁸ Pluralizem destabilizira objektivna oporišča smisla, ki so ga nekoč imele družbene oziroma religiozne institucije in enega od bistvenih vzrokov razpada »vseobsegajočega reda smisla« je potrebno iskati v umiku religije.¹⁹

¹¹ I. Bahovec, n. d., 103.

¹² Prim. I. Bahovec, n. d., 110.

¹³ I. Bahovec, n. d., 122.

¹⁴ I. Bahovec, n. d., 123.

¹⁵ Prim. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernost, pluralizem in kriza smisla*, Ljubljana 1999, 39, 44, 46.

¹⁶ P. L. Berger, Luckmann, n. d., 14.

¹⁷ P. L. Berger, Luckmann, n. d., 15.

¹⁸ Prim. P. L. Berger, Luckmann, n. d., 15.

¹⁹ Prim. P. L. Berger, Luckmann, n. d., 34.

Berger in Luckmann zaznavata dva prevladujoča načina mišljenja in delovanja v sodobnosti, ki ponujata odgovor na »tlečo krizo smisla«²⁰ v sodobni družbi, in sicer postmoderni relativizem in fundamentalizem.²¹ Oba sta nesprejemljiva, ker vodita v samouničenje, edina alternativa je dialog med kulturami, civilizacijami in religijami. Ta dialog lahko omogočijo družbene skupine, ki imajo status »intermediarnih institucij«,²² in jih ustvarja družba, da bi »proizvajale« smisel ter bile na ta način posrednik med makro in mikro institucijami družbe.

3. Pogled islama na globalizacijo, človekove pravice in pluralizem

Sodobni islam se je do modernizma kritičen in ga zavrača, ker mu gre za ohranjanje verskega bistva in kulturne identitete. Globalizacija vsebuje zahodne načine obnašanja in pluralizma, s tem pa postavlja vprašanje odnosa do tradicije, vprašanje možne reforme religije in interpretacije temeljnih virov. To so za islam popolnoma napačna vprašanja. Od tod porast fundamentalizma in večanje moči političnega islama v večini muslimanskih dežel.

3.1 Globalizacija in islam

El-Said in Harrigan ocenjujeta družbeno situacijo v arabskih državah pod vidikom odnosa med mednarodno finančno politiko in političnim islamom.²³ Mednarodna finančna politika sledi politiki Združenih držav in podpira prozahodne režime. Pogoji, ki jih ekonomske reforme nalagajo ekonomiji posameznih držav, so imeli za posledico, da se je država umaknila iz ekonomije, z zmanjševanjem moči države pa je oslabela tudi njena zmožnost, da bi zavarovala uboge, kar je učvrstilo politično moč islamističnih gibanj in povečalo avtoritarnost režimov. Globalizacija je povzročila socialne razlike med sloji, s tem pa pomagala, da je naraščala politična moč islamistov, ki so znali izkoristiti prazen prostor in odsotnost države ter uvedli najrazličnejše oblike socialne pomoči in podpore.²⁴

Na mednarodnem nivoju se islam ne odreka temeljem, ki jih predpisuje šarija, v odnosu do sveta nastopa kot politična sila. V globalizaciji,

²⁰ P. L. Berger, Luckmann, n. d., 53.

²¹ Prim. P. L. Berger, Luckmann, n. d., 56-57.

²² P. L. Berger, Luckmann, n. d., 53.

²³ Prim. H. El-Said, J. Harrigan, *International Finance and Political Islam in the Arab World*, <http://www.devstud.org.uk/publications/papers/conf03/dsaconf03elsaid.pdf>. 27. 03. 2006.

²⁴ To isto metodologijo islamističnih gibanj kažejo trije najbolj tipični primeri: egiptovsko gibanje Muslimanskih bratov, palestinsko gibanje Hammas in v Turčiji številne muslimanske bratovščine (*tarikati*), ki so privedle na oblast sedanji režim.

ki jo omogočajo komunikacijska sredstva in pluralizem, ki naj bi bil osnova modernega sveta, pa vidijo možnost, ki jo je treba izkoristiti za širjenje islama (da'va).²⁵ S. Inayatullah, profesor političnih znanosti v ZDA, zagovarja tezo o postzahodni civilizaciji, ki naj bi bila civilizacija islama, kajti umma je sama po sebi globalna skupnost, ki presega meje nacionalne države in je njeno videnje sveta utemeljeno na edinosti vere, vrednot in akcije.²⁶ Teorija globalizacije sovpada z dejstvom umme predvsem v tem, da je islam univerzalna religija; oba svetovna pojava se namreč pojmujeta kot transnacionalna.

Razen radikalnih islamističnih gibanj, ki se borijo z vso močjo proti Zahodu in politiki globalizacije, pa se pojavlja tudi tako imenovani 'zmereni islam', katerega ideolog je tudi Fethullah Gülen, ki ga bomo obravnavali pozneje. Znano je, da so ZDA vložile velika ekonomska sredstva v projekt zmernega islama v strateško pomembnih muslimanskih državah. V tem podvigu se izkazujejo trije elementi: ideologija konservativne protestantske morale, zaveznitvo političnih ameriških konservativcev s konservativnimi islamističnimi tokovi (transnacionalne elite) ter nova filozofska zveza konservatizma proti laicizmu in modernizmu francoskega izvora.²⁷ Gre za islam, ki ga P. Haenni opiše kot »islam trga«, saj se njegova tržnost izkazuje na dva načina, in sicer s tekmovalnostjo ekonomije na svetovnem trgu ter hkrati s konkurenco islama kot moderne resničnosti, ki je z modernimi metodami zmožna transformirati družbeno in politično resničnost muslimanskih dežel, istočasno pa se na svetovni trg neoliberalizma plasirati kot idejna alternativa.

3. 2 Vprašanje človekovih pravic v islamu

Čeprav so mnoge muslimanske države sprejele *Splošno deklaracijo človekovih pravic*, le-ta za islam nima avtoritete, ker ne more sprejeti nobene norme, ki ne prihaja od vrhovnega zakonodajalca - Alaha. Za islam so vse človekove pravice zapisane v šariji, kajti človek je najprej subjekt prava, služabnik, čigar vloga je le v tem, da izpolnjuje božje naredbi. Eno od temeljnih vprašanj, v katerih se zakoni muslimanskih

²⁵ Mednarodna organizacija *Svetovna liga islama* je na svoji četrti Islamski konferenci v Meki leta 2002 obravnavala problem globalizacije pod naslovom »Muslimanska umma in globalizacija«. Ob zaključku so izdali dokument z naslovom »Karta Meke za delovanje islama«.

Prim. <http://jamiat.org.za/aj/main/global.html>. 23. 03. 2006.

²⁶ Prim. S. Inayatullah, *Islamic Civilisation in Globalisation: From Islamic Futures to a Postwestern civilisation*, <http://www.metafuture.org/Articles/islamic-civilisation-globalisation-htm>. 23. 03. 2006.

²⁷ Prim. Intervju s Patrickom Haenijem, http://oumma.com/article.php3?id_article=1830. 24. 03. 2006.

držav niso prilagodili načelom človekovih pravic, je člen št. 18 *Splošne deklaracije človekovih pravic*, ki govori o verski svobodi in o svobodi izbire oziroma zamenjave religije. V islamu so za apostazijo predvidene najstrožje kazni, zato tudi nobena od deklariranih muslimanskih dežel ne dovoli prestopa iz ene religije v drugo. Namen šariatskega prava pa je na podlagi vere v enega Boga (tavhid) ustvariti edinost umme Alahovega naroda. Bistvo muslimanske družbe je povezanost med posamezniki, enost, ki jo omogoča podrejenost zakonu in ki je vir edinosti. Od tod tudi zavračanje vsakršne reforme ali sodobne interpretacije šarije.

3.3 Nazorski oziroma vrednostni pluralizem

Islam v sebi ne pozna pluralizma, ker je zadnje razodetje Boga, nosilec edine resnice, edinega pravega moralnega in pravnega reda. Tudi če so kristjani in Judje v islamski civilizaciji preživeli, jim je bila njihova situacija vsiljena, kar pa je pomenilo, da se morajo podrediti šariatskemu pravu in sprejeti položaj, ki jim ga le-to določa. Ta monolitnost islama se izraža tudi danes v muslimanskih deklaracijah o človekovih pravicah. Najpomembnejši in najbolj poznani sta dve deklaraciji:

Deklaracija o človekovih pravicah Sveta islama za Evropo je objavljena v dveh verzijah leta 1981 v Parizu – UNESCO. Prva verzija je izdana v arabščini, druga pa v angleščini in francoščini. V njiju najdemo pomembne razlike, ki izhajajo iz dejstva, da je druga verzija prirejena za nemuslimane.²⁸

Druga je *Kairska deklaracija o človekovih pravicah*, ki jo je objavila *Organizacija Islamske konference* (OIC) leta 1990 v Kairu.²⁹

Deklaracije takole opredelijo svobodo govora: »Vsak človek ima pravico, da svobodno izrazi svoje mnenje, pod pogojem, da le-to ni v nasprotju s principi šarije.«³⁰ Vsakdo ima pravico misliti, verovati in izražati svoje mišljenje, »vse dokler ostane v mejah, ki jih je v zadevi razglasila šarija.«³¹ Prva in druga verzija listine DCI izrazita isto načelo, ki pomeni, da mora biti vsako izraženo mnenje ali informacija v skladu s šarijo,

²⁸ *Déclaration universelle des droits de l'homme en islam* (1), Conseil Islamique d'Europe, Paris 19. 09. 2005,

http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/inst_cons-decla81_2.htm. 07. 04. 2005; kratica: DCI/1.

Déclaration islamique universelle des droits de l'homme (2), Conseil Islamique d'Europe, http://wikisource.org/wiki/Déclaration_islamique_universelle_des_droits_de_l'homme. 22. 04. 2005; kratica: DCI/2.

²⁹ *La charte des droits de l'homme en Islam*, Organisation of the Islamic Conference OCI, Kairo 1999, http://www.unite-francaise.com/article.php3?id_article=381. 22. 04. 2005; kratica DOIC.

³⁰ DCI/2, čl. 12/a.

³¹ DCI/1, čl. 12/1.

torej podrejena šariji. »Nihče nima pravice oznanjati zablode ali širiti sramote, ki bi onečaščala islamsko skupnost.«³² Res je, da gre tukaj za spoštovanje moralnega reda, ki ga uči islam, vendar je problem v tem, da je vsa informacija podrejena kriterijem, ki dajejo besedo le islamu, šariat-ski zakonodaji pa absolutno moč. Kristjani v islamskem svetu: Turčiji, Siriji, Jordaniji, Egiptu, kot tudi v vseh ostalih deželah v javnem življenju nimajo nobene besede. To dejstvo nas vodi k zaključku, da šarija ne more biti zagotovilo enakovredne in pravične informacije, konfrontacije in svobodnega iskanja resnice. Člen št. 22 Kairske deklaracije, ki govori o svobodi govora, v točki (a) pravi: »Vsakdo ima pravico, da izraža svoje mnenje svobodno, a le pod pogojem, da to ni v nasprotju z načeli šarije.«³³ Vendar bi po preprosti logiki mogli sklepati, da, kadar govorimo o človeških, univerzalnih pravicah, šarija ne more biti edino merilo.

Primerov, ki smo jih pokazali v zvezi s tremi sodobnimi vodilnimi idejami zahodnega sveta, nas vodijo k zaključku, da reakcija islama ni monolitna. Medtem ko je tradicionalni islam in islamizem zaprt za idejo pluralizma, človekovih pravic in globalizacije, vidimo, da se v luči globalizacije pojavljajo nove interpretacije, ki zagovarjajo združljivost islama z zahodno družbo in ustvarjajo ideologijo ekonomskega napredka in konkurence.

3. 4 Primer Turčije

Po ustanovitvi republike leta 1923 je bil v Turčiji islam vedno oblika opozicije (tudi nezakonite) proti oblasti, ki je temeljila na načelih laične ureditve, kajti turška družba se je sekularizirala s pomočjo laične ideologije Kemala Atatürka in pod pritiskom vojske. Islamistično gibanje, ki se je organiziralo v različne bratovščine (tarikati), si je prizadevalo za vstop v javnost. Najpomembnejšo skupino islamistov predstavlja gibanje 'Nur' Fethullaha Gülena, ki je po letu 1961 odločilno zaznamovalo turško javno in politično sceno. Izraža zahtevo, da se v imenu enakosti vseh ljudi dovoli islamu, da vstopi v javni in politični prostor. Po letu 1980 pa so izrabili ravno tri zgoraj obravnavane ideje moderne družbe. Čeprav islamisti gibanja 'Nur' nasploh kritizirajo zahodno družbo, predvsem njeno moralno situacijo, so iz modernističnih gibanj na Zahodu prevzeli idejo pluralnosti s poudarkom na posamezniku, idejo človekovih pravic in globalizacije. Modernizem islamskega gibanja v Turčiji se naslanja na te tri prvine; ne zaradi njih samih, pač pa zato, ker mu služijo kot sredstvo za obvladovanje javnega prostora. Proces pospešuje globalizacija in dolgotletna prizadevanja Turčije za vstop v Evropsko unijo.

³² DCI/1, čl. 12/1.

³³ DOIC, čl. 22/a.

4. Fethullah Gülen³⁴

Fethullah Gülen se je rodil v Erzurumu v vzhodni Turčiji leta 1941. Ni imel redne šolske formacije, pač pa se je vzgajal v islamskih verskih ustanovah (medrese, tekke). Leta 1958 je v mestu Edirne pridobil državno diplomu za pridiganje, tu je tudi prevzel vlogo učitelja v mošeji. Kot uradni pridigar se je leta 1966 preselil v Izmir. Tukaj so se začele kristalizirati njegove ideje in število njegovih privržencev se je začelo naglo širiti; njegovo gibanje je poznano tudi kot 'izmirska skupnost'. Pozneje je potoval po Anatoliji in učil v mošejah, kavarnah in na javnih mestih.

Ves čas je bil pod vplivom sufizma. Navdihoval se je pri filozofu in sufiju Saidu Nursiju (1877-1960), ki je pustil za sabo velik opus sufijskih spisov 'Risale-i Nur'. Okoli Saida Nursija se je izoblikovalo gibanje 'Nur', ki se je razširilo po letu 1950. Iz tega gibanja, ki se je po smrti ustanovitelja razdelilo na osem skupin, je izšlo islamistično gibanje Nurcu F. Gülena.³⁵ Po državnem udaru leta 1971 je bil obtožen protidržavnega delovanja in bil zaradi islamizma nekaj mesecev zaprt. Ravno tako je bil leta 1980 večkrat klican na policijo in zaslišan, vendar ni bil obsojen. Leta 1981 se je umaknil.

Med leti 1981 in 1991 je znova pridigal v najpomembnejših mošejah Turčije. Bil je izredno uspešen in vpliven pridigar ter je s svojim stilom obvladoval množice. Njegove govore so snemali na avdio in video kasete in jih na skrivaj širili v krogu bratovščine. V devetdesetih letih je postal pomembna figura političnih islamističnih krogov v Turčiji, saj je imel stike s političnim gibanjem islamističnih strank in je močno vplival tudi na današnjo notranjo politiko Turčije. Napisal je veliko knjig, v katerih razlaga islam in ideologijo svojega gibanja.

Leta 1997 je bil obsojen protidržavnega delovanja in zlorabe svobode govora, ker je napadal laično ureditev Turčije. Širil je idejo, da je treba zavzeti ključne točke političnega vladanja, in sicer tako, da se pridobi pravna, vojaška in administrativna oblast. Umaknil se je v ZDA. Leta 2003 je bilo njegovo sojenje prestavljeno, njegova popularnost pa se ni zmanjšala, ima še vedno velik vpliv na turško politiko in na vlogo islama v svetu. Njegovi pripadniki tvorijo najbolj vplivno islamistično gibanje v Turčiji, tako po številu pripadnikov, kakor tudi po finančni moči.³⁶

³⁴ Prim. U. Kömeçođlu, *Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi (Sveto skupaj z javnim: skupnost in gibanje Fethullaha Gülena)* v: N. Göle, *Ýslamýn yeni kamusal Yüzleri (Novi obrazi islama v javnosti)*, Istanbul 2000, 148 – 149; Prim. H. Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar (Sodobni muslimani)*, Istanbul 2005, 242 – 278; Prim. http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gulen. 08. 12. 2005.

³⁵ Beseda 'nur' pomeni svetlobo.

³⁶ Prim. http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gulen. 08. 12. 2005, 3.

Fetullah Gülen je svoje gibanje usmeril v svet ekonomije in našel podporo v poslovnem svetu.³⁷ Njegovo gibanje ima v lasti zavarovalne družbe, finančne organizacije, banke in športne klube. Ustanovil je svoj časopis (*Zaman*), različne revije, ima svojo TV hišo, radijske postaje ter univerzo. V štiriindvajsetih letih je bratovščina z neverjetno organizacijo ustvarila zunaj in znotraj Turčije mrežo 500 šol,³⁸ te pa temeljijo na principih tradicionalnega islama in služijo njegovi ideji. Gibanje je navzoče tudi v Nemčiji, kjer ima privatne šole in središča v vsakem večjem mestu, na Nizozemskem, v Belgiji, Avstriji in Franciji, v ZDA in deželah srednje in daljne Azije ter v Afriki, pa tudi na Balkanu. Imajo visoko število dijaških in študentskih domov,³⁹ v katerih 'pripravljajo šeriatski kader',⁴⁰ ki že poučuje na mnogih zahodnih vzgojnih ustanovah. Uporabljajo vsa najmodernejša sredstva propagande (internet, časopisje in drugo).⁴¹

Nasprotniki F. Gülena obtožujejo, da zagovarja teokratično ureditev v Turčiji in da je marioneta v politiki ZDA. Vojska ga ima od leta 1980 za najbolj nevarnega človeka v Turčiji. Že leta 1983 je F. Gülen novačil v državnih in vojaških ustanovah z namenom, da bi pripravil islamski državni udar.⁴² Leta 1986 se je skupina njegovih privrženecv infiltrirala na vojaško akademijo, a je bila razkrinkana.⁴³

Propagandni aparat, ki spremlja in podpira delo F. Gülena, je tako močan, da je o njem ustvaril mit v dvojnem smislu. Postal je idol svojih pripadnikov v Turčiji in po svetu, obenem pa pomeni tudi človeka naprednega oziroma zmernega islama, zato je v času fundamentalizma, ki preveva muslimanske družbe, idealen sogovornik zahodne, predvsem ameriške politike..

5. Ideologija gibanja 'Nur'

Temeljno vprašanje, ki si ga je sufijsko gibanje spričo laične republike v Turčiji postavljalo, je, kako ohranjati islam v moderni dobi, torej razmerje med islamom in moderno državo. F. Gülen se je navdihoval pri Saidu Nursiju in je od njega sprejel idejo, da odprt spopad z državo ni mogoč.⁴⁴ Zato je treba usmeriti vse sile na posameznika in ga pripraviti

³⁷ Prim. H. Yavuz, n. d., 259/260; Prim. W. Kristianasen, *New faces of Islam*, v: *Le Monde diplomatique* (julij 1997), <http://mondediplo.com/1997/07/turkey>. 21. 12. 2005, 3.

³⁸ Prim. *Cumhuriyet*, 01.03.2004.

³⁹ Prim. *Cumhuriyet*, 02. 03. 2004.

⁴⁰ H. Çetinkaya, *Cumhuriyet*, 02. 03. 2004.

⁴¹ Prim. *Cumhuriyet*, 04. 03. 2004.

⁴² Prim. *Cumhuriyet*, 01. 03. 2004.

⁴³ Prim. http://en.wikipedia.org/wiki/Fethullah_Gulen. 08. 12. 2005, 3.

⁴⁴ Prim. B. Agai, *Fethullah Gülen / A modern turkish Reformist?*, v: http://qantara.de/webcom/show_article.php/_c-575/_nr-2_p-1/ihtml. 20. 12. 2005, 5.

tako, da postane pripravljen zavestno živeti svojo religijo in se boriti za interese islama v okviru danih možnosti, ki jih F. Gülen vidi na področju ekonomije in v šolstvu. Islam se mora boriti za svoj vpliv na družbo današnjega sveta. Zato je potrebna aktivna angažiranost vseh članov,⁴⁵ kar pomeni, da morajo vsi pripadniki gibanja živeti po načelih tradicionalnega islama in se natančno ravnati po pravilih gibanja, strukturiranega v skupnosti (cemaat). Moderna znanost naj služi kot sredstvo za razumsko utemeljevanje Boga.⁴⁶ Znanost pa je tudi temelj za ekonomski napredek, družbeno harmonijo in narodno neodvisnost, zato so ta sredstva potrebna za preživetje moderne države in modernega islama.

Soočanje islama s sekularizacijo potrebuje pragmatične in strateške rešitve. Teologija ni ključ za oblikovanje modernega sveta, pač pa sekularne vzgojne in šolske institucije, kakor tudi ustrezno usmerjena uporaba modernih medijev skupaj s pomočjo in vplivom ekonomske moči v svetu poslovanja.⁴⁷ Nacionalna država, ki jo je F. Gülen zagovarjal še v sedemdesetih letih kot sredstvo za ohranitev islama, ni več nujna, pač pa je treba sprejeti globalizacijo kot izziv in možnost.

5.1 Gibanje 'Nur' in njegova praksa

Gülen ima veliko množico pripadnikov, predvsem iz vrst mladih; posebej se obrača na intelektualce, kot so zdravniki, pravniki in znanstveniki.⁴⁸ Gibanje (tarikati), ki se imenuje tudi skupnost (cemaat), je zasnovano na principu malih skupnosti, ki tvorijo del sistema celotnega gibanja. Vsaka skupina ima svojega voditelja, ki se imenuje šeih in so mu vsi popolnoma pokorni. Namen gibanja je formirati posameznika tako, da bo radikalno živel po načelih islama. Član gibanja mora postati svet in zmagati nad telesom, ki je v funkciji svetega, ter v imenu Boga spremeniti svet.⁴⁹ Cilj gibanja Nur je sprememba turške družbe in preoblikovanje sveta, kajti novi svet je mogoče zgraditi le z islamom. S pomočjo islama se uresničuje transformacija osebe, ki se začne najprej na pripadnikih gibanja. Islam je lahko le čist, integralen in totalen, ostalo ni islam. Teorija upanja spada k osnovni dinamiki tega gibanja,⁵⁰ in sicer tako, da se posamezniku da identiteta in smisel življenja. To upanje se konkretno izraža v iskanju boljših ekonomskih in družbenih pogojev za življenje.

⁴⁵ Prim. B. Agai, n. d., 5.

⁴⁶ Prim. B. Agai, n. d., 5.

⁴⁷ Prim. B. Agai, n. d., 6.

⁴⁸ Prim. B. Aras, *Turkish Islam's Moderate Face*, v: *The Middle East Quarterly*, September V (1998) št. 3, <http://www.meforum.org/article/404>, 20. 12. 2005, 2.

⁴⁹ Prim. U. Kömeçodlu, n. d., 183.

⁵⁰ Prim. U. Kömeçodlu, n. d. 175.

F. Gülen govori o nujnosti novih poti in načinov za uresničevanje teh idej. Šolski učitelj z učenjem postane prerok, ki izpolnjuje žihad (napor), iršad (vodenje), tebliđ (oznanjevanje) in hizmet (služenje).⁵¹ »Za vernika je obvezno in vzpodbujajoče in najveličastnejše čustvo žihada. Ljudje, ki ne čutijo žihada, so kot nagrobni kamni, brez izraznosti. Da, oni niso nič drugega kot predstavniki mrtvih.«⁵²

Zbiranje denarne pomoči je navzoče v vsem sistemu; prispevanje sredstev je najpomembnejše sodelovanje v žihadu.⁵³ Nebeško plačilo pa je za posameznika temeljni razlog žihada. »V zadnji uri boš užival večno srečo in blaženost zaradi svojega pričevanja, ki ga boš izbral v tem minljivem življenju, katerega dolgost je tri dni.«⁵⁴

Navedene trditve kažejo na paradoks Gülenovega gibanja, ki v svojem mednarodnem delovanju organizira mirovna srečanja, kongrese in simpozije. V njegovem pismu, namenjenem Evropski uniji v zvezi z vstopom Turčije v Evropsko skupnost, F. Gülen piše (17. 12. 2004): »Značilnost, ki nasprotnike tega gibanja najbolj vznemirja, je njegov dinamizem in njegova akcija. S tem, da spreminja svojo teorijo v prakso, zaobjema celotno družbo, prebuja novo upanje in vznemirjenje s svežim dihom edinosti, solidarnosti, službe, vzgoje, medijev, dialoga in tolerance, s čimer je začelo privlačiti pozornost sveta.«⁵⁵ Jasno je, da je ta usmeritev izraz razumevanja svetovne politične situacije ter prilagajanja svetovnemu ideološkemu trgu.

5.2 Politika - religija - ekonomija

Kemal Atatürk (1881 – 1938), utemeljitelj moderne Turčije, je islam potisnil iz javne sfere in iz politike, vendar ni mogel preprečiti širjenja sufijskih bratovščin, ki so v zadnjih desetletjih močno vplivale na turško politiko in jo še vedno oblikujejo. Na to kaže dejstvo, da so iz ene od najbolj tradicionalističnih bratovščin 'Süleymancı' izšli trije prvi ministri: Turgut Özal (1927 – 1993), Necmettin Erbakan in sedanji premier Recep Tayyip Erdoğan.⁵⁶ Predsednik T. Özal je leta 1980 F. Gülena očitno podprl, kar pomeni tretjo in dokončno etapo v njegovem osvajanju javnega prostora.⁵⁷

⁵¹ Prim. B. Agai, n. d., 6.

⁵² F. Gülen, *Cumhuriyet*, 04. 03. 2004.

⁵³ Prim. *Cumhuriyet*, 07. 03. 2005.

⁵⁴ F. Gülen, *Cumhuriyet*, 07. 03. 2004.

⁵⁵ *Zaman*, 08. 06. 2005, <http://zaman.com/>. 20. 12. 2005.

⁵⁶ Prim. M. Introvigne, *Mercato religioso, fondamentalismo e conservatorismo islamico: il caso della Turchia*, v: *La Critica sociologica*, (10. 02. 2005) št. 152, http://www.cesnur.org/2005/mi_02.htm. 21. 12. 2005, 6.

⁵⁷ H. Yavuz, n. d., 248. Korupcija v vladi, nevarnost komunizma in težka ekonomska situacija, posebej pa še vojaški udar 1980 so botrovali širjenju islamskega fundamenta-

Politika je vedno vezana na ekonomijo, kajti le ekonomija more zagotoviti stabilnost ali ustvariti pogoje, ki vodijo kako stranko na oblast. Turški islamizem, ki se je zavedal, da v odnosu do kemalistične politike in vojske ne more s silo ali s politično agitacijo doseči ničesar, je našel v poslovnem svetu edino možnost za uveljavitev svoje moči in vrnitev islama v javno sfero. Mnogi poslovneži in lastniki podjetij so postali sodelavci bratovščin ali pa celo njihovi člani. Gre za povezovanje kapitala s ciljem krepiti moč islama, ki se je v Turčiji uresničilo v dveh največjih koncernih: MÜSÝAD in ASKON.⁵⁸ Ta ideološka usmeritev ekonomije je povzročila največjo revolucijo v turškem poslovnem svetu, ki je bil doslej v rokah laičnega združenja TÜSÝAD.⁵⁹ V Turčiji je islam prepočil velik del poslovnega dogajanja. Odras tega so islamske banke, holdingi, združenja podjetij in združenja poslovnežev, ki imajo iste cilje in vključujejo versko identiteto.

Uspešna ekonomija je tako dokaz, da je Alah navzoč, da pomaga svojemu ljudstvu.⁶⁰ To pomeni tesno povezanost dveh svetov: božjega in posvetnega. Etika poslovnežev mora biti v skladu s predpisi islama, ekonomska ideologija pa jo zagovarja in jo združenja od svojih menedžerjev zahtevajo zato, ker ne pomeni le etičnih vrednot, pač pa predvsem edinstvo umme – skupnosti in njeno moč. Ni potrebno posebej opozarjati na to, da tej poslovni etiki, ki jo primerjajo protestantski konservativni morali, na Zahodu ustvarja plodna tla globalizacija.⁶¹

Fenomen F. Gülena temelji na elitizmu in velekapitalu.⁶² Njegovo gibanje ima svoj vakf, ki je religiozna ustanova z lastninsko pravico, priznana od države.⁶³ Le z ekonomsko močjo je mogoče doseči politično spremembo v državi in doseči turške politične cilje, od katerih je najpomembnejši članstvo v Evropski zvezi. Ekonomska politična moč pripravlja islamu takšen položaj, da bo nekoč mogel brez težav prevzeti vodilno mesto v turški družbi, s tem pa tudi oblast.

lizma. Ta je v politiki našel izraz v stranki *Refah* (Blaginja), ki jo je ustanovil Necmettin Erbakan in ki je leta 1995 celo zmagala na volitvah. 28. februarja 1997 je sledil državni udar in stranka *Refah* je bila leta 1998 ukinjena, potem pa se je razdelila v dve novi stranki. Ena je stranka *Fazilet* (Krepost), ki jo vodi še naprej N. Erbakan, druga pa je *Adalet ve Kalkýnma Partisi* (Stranka pravičnosti in napredka – AKP), katere prvak je sedanji prvi minister Turčije Recep Tayyip Erdodan.

⁵⁸ Prim. M. E. Maigre, *Turquie: l'émergence d'une éthique musulmane dans le monde des affaires – Autour de l'évolution du MÜSÝAD et des communautés religieuses*, http://www.religion.info/french/articles/article_170.shtml. 30. 12. 2005, 2.

⁵⁹ Prim. M. E. Maigre, n. d., 2.

⁶⁰ Prim. M. Introvigne, n. d., 6.

⁶¹ Prim. U. Kömeçodlu, n. d., 160.

⁶² Prim. W. Kristianesen, n. d., 3.

⁶³ Prim. W. Kristianesen, n. d., 3.

6. Gülenova teorija družbe z vidika islama

Turčija je država, na katere ozemlju so zaživele ter izginjale različne kulture in civilizacije, nove pa so pokrivalo staro izročilo, ki so ga novi prebivalci ohranili iz preteklosti. Horizontalni vplivi srečevanja civilizacij in vertikalni vplivi iz preteklosti, ki se skozi zgodovino nalagajo kot plasti, so dali svoj pečat turškemu islamu. Sufijsko gibanje, ki je sicer v islamu obrobni pojav, se je v obdobju turške republike razširilo v vse sfere turškega družbenega življenja. Natančnega števila članov v posameznih bratovščinah ni mogoče oceniti, vseh pa je več kot milijon.⁶⁴ Ideološka plat sufizma je poosebljena in čustvena vera, ki daje prednost iracionalnemu in je rezultat vstopa v duhovno skrivnost nauka pod vodstvom šejhov. Ta pojav je izkoristil tudi F. Gülen v svoji interpretaciji islama in družbe.

6.1 Vprašanje šarije

F. Gülen zagovarja integracijo islama z modernim svetom,⁶⁵ vendar meni, da ni nujno, da postane šarija državni zakon. Trdi, da večina muslimanskih predpisov zadeva privatno življenje in le majhen del predpisov državno zakonodajo. »Pomemben je posameznik in njegovo očiščenje. Mislim, da bi morala obstajati pogodba med posamezniki in državo o tem, kakšen sistem si želijo /.../ Šarija ni državna politika, je način življenja.«⁶⁶ Danes so druge stvari pomembnejše kot vprašanje, ali naj se uvede šarija ali ne, zato šarija ni argument tega trenutka. Vprašanja morale in vzgoje so za današnji islam pomembnejša od političnih debat. Gre samo za strategijo, ki je dolgoročna in spoštuje čase ter si prizadeva za čim manjše izgube, temelji pa na konkretnih projektih in osebni pobožnosti, vezani na skupnosti (cemaat).⁶⁷ Islamski predpisi naj bodo del demokratične ureditve, in sicer na način, kot je to bilo v času Otomanov.⁶⁸ F. Gülen trdi, da je turški islam veliko bolj strpen kot arabski, kajti v Otomanskem imperiju so lahko sobivale različne religije.⁶⁹

⁶⁴ Prim. M. Introvigne, n. d., 6.

⁶⁵ Prim. B. Aras, n. d., 2.

⁶⁶ F. Gülen, v: B. W. Kristianasen, n. d., 5. Vendar Gülen ne pove, da *šaria* predpostavlja državo in da ne more biti šariatske zakonodaje, ki bi bila omejena le na osebno pobožnost in na očiščevanje. Če pa bo enkrat država morala delati pogodbo s posamezniki, jo bo tudi z islamom kot institucijo.

⁶⁷ Prim. B. Agai, n. d., 8.

⁶⁸ Prim. B. Aras, n. d., 1.

⁶⁹ Prim. G. Piricky, *Some observations on new departures in modernist interpretations of islam in contemporary Turkey: Fethullah Gülen Cemaati*, v: *Asian and African Studies* 8 (1999) 1, 87.

Zavzema se za islam, ki je predvsem kultura in prepaja družbo, v pluralizmu, harmoniji in spoštovanju človekovih pravic.⁷⁰ Ta družbeni islam kulture se uresničuje preko mreže šolstva in vzgojnih ustanov, razširjenih po vsem svetu. Njegove šole naj bi bile lokomotiva prenovljenega islama, ki temelji na morali in vzgoji ter so nekakšna sinteza med moderno in muslimansko šolo (madrasa).

6.2 Napredna misel ali reformizem?

Čeprav velja Fethullah Gülen za naprednega muslimanskega misleca, zagovarja fundamentalistično islamsko stališče z moderno implikacijo. V resnici ne želi reformirati islama kot takega, pač pa ga interpretirati na 'pravilen' način.⁷¹ Teologija mora poudarjati tista področja, kjer obstaja konsensus in preskočiti ostale podrobnosti in vprašanja.⁷² Islam namreč ne potrebuje reforme, ker je razodet kot popoln in večni. Teološka debata ne pride v poštev, ko je sam obstoj religije pod vprašajem.⁷³ Gre za pragmatične rešitve, ki pomenijo rešitev islama v znanstveni in tehnološki inovaciji. Da bi ustvaril moderni islam, si sposoja znanje iz naravnih znanosti⁷⁴ in zahodnega religiološkega, tudi krščanskega, besednjaka. Gre za iskanje sinkretističnega izraza, ki bi mogel konkurirati v sodobni religiozni ponudbi.

Gülen kritizira turško 'uradno' interpretacijo islama na univerzah in v šolah, zato ima podporo islamistov. »Uspelo mu je, da si je za nova akcijska področja pridobil moč v konservativnih muslimanskih krogih, in sicer tako, da uporablja tradicionalno islamsko terminologijo in definira te pojme popolnoma pravoverno, obenem pa jih posreduje z za današnji čas skrajno inovativnimi implikacijami.«⁷⁵ Islam ni goli nauk, temveč predvsem ravnanje in izpolnitev postave. Vsebina razodetja ni Bog, pač pa, kaj naj človek s spoznanjem o Bogu in njegovem zakonu počne.

F. Gülen v svoji teoriji zavrača moderno hermenevtično in kritično obravnavo besedil temeljnih virov Korana in Sunne, prav tako kljub določenim trditvam ne izraža nobenega kritičnega odnosa do političnega islama; zato pri njem ne moremo govoriti o iskanju temeljev za dialog in pluralizem.

⁷⁰ Prim. G. Piricky, n. d., 87.

⁷¹ Prim. B. Agai, n. d., 1.

⁷² Prim. B. Agai, n. d., 6.

⁷³ Prim. B. Agai, n. d., 5.

⁷⁴ Prim. B. Agai, n. d., 2.

6.3 Filozofija zgodovine

F. Gülen pojmuje zgodovino kot večno ponavljanje nasprotij.⁷⁶ Njegova filozofija zgodovine temelji na hegeljanskem principu razvoja duha: teza, antiteza in sinteza. Velike civilizacije so doživele zaton v lastnem nasprotju z zmago naslednje civilizacije. »Države se podobno kakor osebe rojevajo, rasejo, postarajo in umrejo. Stori, kar koli hočeš, kakor smrti oseb se tudi smrti držav ne da predvideti.«⁷⁷ Tako je prešla civilizacija Otomanov, prišla je zahodna moderna civilizacija, ki mora umreti, da bi prišla nova civilizacija islama.

Islam je univerzalna, dokončna in zadnja resničnost sveta, zadnja ukinitvev nasprotja med svetim in profanim. F. Gülen oznanja puritansko zavezanost v boju proti zahodni miselnosti in pokvarjenosti in ji kot protitež postavlja metafizično moč religije.⁷⁸ Znanost, ki jo propagira F. Gülen, je potrebna kot sredstvo za osvoboditev muslimanov od materialne in ideološke odvisnosti ter rešitev izpod politične premoči Zahoda.⁷⁹ Nacionalna in kulturna neodvisnost se bo lahko ohranila le, če bo muslimanom uspelo oblikovati moderni svet v skladu z njihovim lastnim prepričanjem, ne pa tako, da bi modernost odklanjali.«⁸⁰

6.4 Politična razsežnost Gülenovega delovanja

F. Gülen ima v Turčiji odločilno politično težo⁸¹ in želi ustvariti »neke vrste 'Otomansko cesarstvo', v katerem vladajo Turki in v katerem bi mogle sobivati različne veroizpovedi.«⁸² Gülenova misel izhaja iz klasičnega islama z jasnimi omembami otomanske preteklosti. Od leta 1994 se je srečeval z visokimi osebnostmi iz turškega političnega življenja.⁸³ Srečal je voditelje vseh strank, predsedniku države Sulejmanu Demirelu je ena od Gülenovih organizacij leta 1997 celo podarila nagrado za dialog in ta je potem odprl pot njegovim vzgojnoizobraževalnim projektom,⁸⁴ čemur je sledila tudi legalizacija ostalih dejavnosti.

Turška vojska trdi, da je nekdanja prva ministrica Tansu Çiler prenesla iz državne blagajne velike vsote denarja na račune gibanja F. Gü-

⁷⁵ B. Agai, n. d., 6.

⁷⁶ Prim. U. Kömeçodlu, n. d., 174.

⁷⁷ F. Gülen, Cumhuriyet, 06. 03. 2005.

⁷⁸ Prim. N. Göle, n. d., 186.

⁷⁹ Prim. B. Agai, n. d., 6.

⁸⁰ B. Agai, n. d., 6.

⁸¹ Prim. B. Aras, n. d., 2.

⁸² W. Cristianasen, n. d., 3.

⁸³ Prim. B. Aras, n. d., 2.

⁸⁴ Prim. B. Aras, n. d., 2.

lena.⁸⁵ Želena in dejanska identiteta tega gibanja ima gotovo tudi politične razsežnosti.⁸⁶ Gülenov vpliv na politično sceno je med turškimi intelektualci povzročil močno nezaupanje, zato ga obtožujejo, da v primerjavi z ostalimi islamisti uporablja le drugačno strategijo, njegov cilj pa je isti. Vsekakor je F. Gülenu uspelo predstaviti svoje gibanje kot sodobni družbeni pojav z modernimi in pozitivnimi razsežnostmi za svet.

Na podlagi obravnavanega smemo narediti naslednje zaključke v zvezi z metodologijo F. Gülena:

F. Gülen si prizadeva brisati razlike med islamom in krščanstvom z uporabo nekaterih izrazov, kot so ljubezen, mir, pluralnost, človekove pravice. To zabrisovanje razlik pa se izraža predvsem v tem, da skuša zaobiti ključne točke šarije, ki so kritične do sodobnega sveta, ter v enostranski interpretaciji temeljnega islamskega nauka.

F. Gülen je v svojem ranem obdobju zagovarjal nauk o nacionalni državi; pravzaprav jo še vedno zagovarja v pogovoru z domačo publiko, ko pa se obrača na mednarodno skupnost, se zavzema za ukinitvev nacionalne države.⁸⁷ V ozadju gre za temeljni nauk islama, da je edina in od Boga poklicana nacija tega sveta umma in jo tvorijo muslimani ter presega pojem vsakršne etnične skupnosti, naroda ali države.

Danes se v Turčiji vsi laični intelektualci z vso močjo borijo proti F. Gülenu in njegovemu gibanju. Podrobna analiza pojava F. Gülen pokaže na njegovo nedoslednost v govorjenju, dvojnost v delovanju in veliko kontradikcij, vendar si resnica spričo moči kapitala težko utira poti. F. Gülen zagovarja kulturni islam, ki naj bi bil drugačen od političnega. Medtem ko politični islam (stranka Refah / pozneje Fazilet) stremi za tem, da bi prišel do politične moči, Gülen pojmuje islam kot družbeno gibanje.⁸⁸ Med tema dvema načinoma v bistvu ni razlike, gre le za drugačno strategijo, oziroma drugačen besednjak, kajti vsi njegovi privrženci pripadajo nekemu političnemu interesu in tvorijo določeno volilno telo. To, kar ustvarja danes vpliv F. Gülena, ni njegova duhovna moč, pač pa religijski marketing, za katerega je svet v procesu globalizacije posebno dojemljiv.

Sklep

Za izhodišče te razprave smo vzeli tri ideje, ki oblikujejo miselno in delovansko zavest postmoderne družbe: globalizacijo, idejo človekovih pravic in nazorski oziroma vrednostni pluralizem. Vsi trije principi druž-

⁸⁵ Prim. B. Aras, n. d., 4.

⁸⁶ U. Kömeçodlu, n. d., 171.

⁸⁷ Prim. Zaman, 08. 06. 2005, <http://zaman.com/>. 20. 12. 2005.

⁸⁸ Prim. G. Piricky, n. d., 88.

be so vrednote le, če služijo človeku zaradi njegove presežnosti in dostojanstva. Gibanje F. Gülena po teoriji P. L. Bergerja in T. Luckmanna zavzema položaj »intermediarne institucije« oziroma »skupnosti smisla«⁸⁹ ter izrablja globalizacijo in jezik ponudbe (angleščina), da bi se po načelu svobodne konkurence uvrstilo na svetovni trg povpraševanja po smislu. Uporabljajo vsa razpoložljiva ekonomska in politična sredstva tako v Turčiji kakor zunaj nje. Govorica, ki je skrbno pretehtana, je preoblečena v postmoderno frazeologijo, sklicuje pa se na pluralistično družbo in človekove pravice.

Kjer se izkaže nemoč pozitivnih moralnih imperativov v boju za človekovo dostojanstvo, ki je bistvo človekovih pravic, se izkaže tudi nemoč zahodne in pluralne družbe. V tem prostoru nemoči nastopa nova moralna sila – islam, ki ima po teoriji F. Gülena nalogo, da spremeni svet. V sodobnem globaliziranem svetu, ki ogroža kulturno identiteto, se pozablja zgodovina pravic nemuslimanov v muslimanskem svetu, na kar opozarja Jacques Ellul v svoji knjigi *Islam, judovstvo in krščanstvo*. »Svet islama ni napredoval v svojem načinu obravnavanja nemuslimanov, kar nas opozarja na to, kako bi bili obravnavani tisti, ki bi mu bili podrejeni.«⁹⁰

⁸⁹ P. L. Berger, T. Luckmann, n. d., 59.

⁹⁰ J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Paris 2004, 108.

Igor Škamperle

Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti

Povzetek: Članek skuša definirati transformacijsko dinamiko novih religioznih form v sodobni družbi in evidentirati tiste oblike manifestacije svetega, ki so značilne za t.i. *new age*. Članek podaja hipotezo, da se pojem »svetega« danes ne prekriva nujno z religijo in prihaja do redefinicije nekaterih kriterijev, ki zaznamujejo religiozno zavest, predvsem t. i. nova duhovna gibanja. V oblikah manifestacije globalnega svetega je moč prepoznati nekatere forme stare gnoze, kljub temu pa sodobne oblike *new age* in duhovna gibanja spremljajo pojmi in praktične oblike, ki kažejo, da prihaja na področju religiozne zavesti do večjih in globljih sprememb, ki so vredne pozornega in kritičnega premisleka.

Ključne besede: integralna realnost, deterritorializacija, sinkretizem, gnoza, sveto.

*Abstract: **The Globalized Sacred and New Forms of Religiosity***

The paper tries to define the transformation dynamics of new religious forms in the present society and to register those manifestation forms of the sacred, which are characteristic of the so-called *New Age*. The hypothesis is put up that nowadays the notion of »the sacred« does not necessarily overlap with religion and that one has to redefine some criteria characterizing religious consciousness, especially the so-called new spiritual movements. In the manifestation forms of the global sacred some forms of the old gnosis can be recognized; nevertheless, the modern forms of the *New Age* and spiritual movements are accompanied by notions and practical forms that show that rather big and deep changes take place in the area of religious consciousness and that they worthy of a careful and critical consideration.

Key words: integral reality, deterritorialization, syncretism, gnosis, the Sacred.

1. Nova družbena paradigma

V zadnjih petnajstih letih, nekje od sredine devetdesetih, spremljamo intenziven družbeni razvoj, ki zajema praktično vsa življenjska področja, od ekonomije in politike do kulture, družbenih odnosov, oblik komunikacije, družabnosti, morale, intimnosti, partnerskih odnosov, spolnosti, sreče, vprašanja identitete in samopodobe. Isto lahko trdimo za področje religije, ki prav tako doživlja določene izrazne spremembe. Sociolog in filozof Jean Baudrillard, ki se kritično loteva analize sodobnih oblik družbene transformacije, je v svojem zadnjem delu *Le Pacte de la lucidité ou l'intelligence du Mal* (Baudrillard 2004) vpeljal pojem integralne realnosti, ker naj bi bilo v njej prisotno oziroma vključeno »vse«. Za podobo sodobne družbe naj bi bilo značilno, da poseduje vse, nekakšno preobilje vsega, kjer ni »več ničesar, o čemer se ne bi dalo nič reči« (Baudrillard 2004). Ta realnost se čedalje bolj nerazločljivo prekriva s t.i. virtualno

realnostjo, sam postopek pa sloni na načelu deregulacije institucionaliziranih prvin, identitet in (tradicionalno razumljene) realnosti (Beck 2003). Objekti ne napotujejo na nekaj drugega, transcendentnega, ampak je vsaka stvar integrirana in virtualno dostopna. Realnost nima več svojih konstitutivnih transcendentnih temeljev, ki bi bili onkraj znanega, ampak je »vsa« prisotna in integrirana. Po avtorjevem mnenju postajamo čedalje bolj ujeti v mrežo izobilja komunikacijske realnosti, iz katere ne moremo uteči, konsekvenca tega pa je negacija oziroma zanikanje in posledična smrt imaginarija, kateremu ne verjamemo več. To s seboj nosi smrt simbolne govornice in njeno implicitno drsenje v signaletiko, ki izbrisuje vse mogoče dvoumne in odvajajoče pomene, ki so bili vedno temelj človeške kulture, njene imaginacije in tudi družbenih odnosov.

V posebni meri to velja za religijo. Gre skratka za svojevrstno ukinjanje realnosti objektov in njihovega odvajajočega imaginarnega statusa, oziroma za ukinitve tiste ravni, ki jo povzema slovenska oznaka »gola resnica«, ko izhajamo iz domneve, da se za obleko skriva prava, gola resnica. Toda zdi se, da danes ne verjamemo več, da je za oblačili sploh še kaj. Oblačila so integralna realnost, so vse, kar je. Za njimi ni ničesar, kar bi uhajalo vzajemni komunikaciji in igri znakov ali simulakrov na globalni mreži. Tako se izbrisuje pričakovanje neznanega, slutnja nedostopnosti in njen imaginarij, ki ga sproti prevajamo v integralno in trenutno navzočo realnost.

Baudrillardova analiza sodobne družbe je nedvomno kritična, vendar se mi zdi dovolj ustrezna in po svoje tudi drzna refleksija procesov transformacije, ki jih posredno usmerja ali sploh ustvarja politična in kulturna globalizacija. Velik odmev je doživelo že njegovo delo *Popoln zločin, ali kako je televizija ubila realnost* (Baudrillard 1995). Njegove pojme in teze tu uporabljam le toliko, kolikor koristijo pri razmisleku in oceni tistih oblik religioznosti, ki se zdijo nove ali tipične za transformacijo, ki spremlja sodobno razvito družbo.

Za sociologa, religiologa in družbenega kritika nasploh se zdi sodobni zgodovinski čas naravnost privilegiran, saj lahko iz prve roke spremljamo radikalno družbeno premeno paradigme in z njo povezano preobrazbo mentalitet in kompleksnega polja kulturne produkcije. Danes že lahko rečemo, da se je proces velike preobrazbe zahodnih družb začel na začetku devetdesetih let 20. st., kar se ujema s konkretnimi družbenimi dogodki, ki so dovolj naglo spremenili zemljevid sveta in smo jih večinoma zavestno spremljali od blizu: padec berlinskega zidu, ki bo v sodobnem zgodovinopisju nedvomno ostal zapisan kot metafora konca ideološke polarnosti in državne politične delitve v Evropi po drugi svetovni vojni pa tudi v svetu; ukinitve in razpust Sovjetske zveze; razpad Jugoslavije in balkanski spopadi; rekonstrukcija Evrope in njen ambiciozni razvojni projekt v okviru monetarno, ekonomsko, politično in

kulturno združene skupnosti; pa močan tehnološki razvoj, uveljavitev spletne mreže kot nove agore, ki postaja osnovna oblika komunikacije; težnja po liberalizaciji gospodarstva in destituciji laične socialne države; nadzor nad naftnimi viri na Srednjem Vzhodu, ki ga zagotavlja strateška vez med wahabitsko hišo v Savdski Arabiji in ZDA. Posege v Afganistanu in Iraku moramo brati tudi v tem kontekstu, poleg sprožilnega dogodka 11. septembra 2001 in dolgoletnega ter kompleksnega vprašanja Izraela in arabskih držav.

Na prvi pogled so novosti, ki zadnjih deset ali petnajst let prežemajo sodobno družbo poleg politične premene v srednji in vzhodni Evropi, predvsem tehnološke narave. Sociološke analize pa opozarjajo, da se z njimi, pa čeprav gre le za tehnološke inovacije, spreminja širša družbena paradigma. Tehno-medijska paradigma, ki se uveljavlja, spreminja osnovne oblike družbene komunikacije, individualna in kolektivna pričakovanja, njihove identitete, kulturo in miselne vzorce. Tehnološki in z njim povezan družbeni razvoj je postal tako nagel, da mu družboslovna teorija težko sledi s kritično refleksijo, kar je fenomen, čigar posledic ni moč predvideti.

2. Religiozno polje

Kako ta vsestranska družbena preobrazba vpliva na religijo in njene izrazne forme? Kljub laični sekularizaciji, ki vse od Webrove oznake »odčaranega sveta« spremlja razvoj moderne družbe, ostaja religija vitalno področje človeške družbe in v primerjavi s stanjem v 60. letih dvajsetega stoletja, ko sta bila na pohodu poudarjeni ateizem in močna sekularizacija, medtem ko je bila religija razumljena kot prežitek vraževerja ali tradicionalna oblika moči korporativne skupnosti, danes kaže novo vitalnost in presenetljivo sposobnost prilagajanja postmoderni družbi. Sekularizacija seveda ostaja metanaracija modernega sveta. Kljub temu religija ostaja živa in sposobna kreacije novih identifikacijskih ikon, ki učinkujejo tako na individualni kot tudi na kolektivni ravni. V tem smislu je najvitalnejša prav katoliška Cerkev. Zgovorna je že prva enciklika novega papeža Benedikta XVI., ki nosi naslov Bog je ljubezen (*Deus caritas est*). Papež, ki je s svojimi razumno previdnimi in racionalnimi prvimi nastopi uspešno prevzel nasledstvo močne karizme Janeza Pavla II., je hkrati nakazal probleme, ki jih je Cerkev zadnje četrt stoletja pustila pod preprogo. Z zadnjo encliko je celotna sfera erosa (tudi poganskega) integrirana v sfero ljubezni, ki je Bog sam. Ta ljubezen je tako duhovna kot telesna. S tem Cerkev zavrača mizoginijo, dvoumno zadržanost do ženskega telesa in spolnosti, ki so bile v katolištvu dolga stoletja težke in sporne teme. Ob tem je treba ugotoviti, da je moderna sekularizacija predvsem evropski pojav. V ZDA se je družbeni razvoj odvijal drugače in geneza sekularne in laične družbe ni imela tistih vzvodov, kot jih poznamo v

zgodovini novoveške Evrope. Pojem ločitve Cerkve od države, na katerega se v Evropi radi sklicujemo, v severni Ameriki nima takega pomena, zaupanje v Boga pa imajo napisano na dolarskem bankovcu.

Moderne družbe so danes kajpak že naprej od sekularizacije. Nahajamo se v obdobju globalizacije in velike pluralnosti religioznih izbir, ki nastopajo kot novi sinkretizem.¹ Tudi zato, ker se k religijam z ravednostjo obrača precejšen del mlajše populacije, ki pa ni bil več tradicionalno religiozno formiran, kot so bile, kljub vsem omejitvam, pretekla generacije, posebno v katoliških deželah in Nemčiji. V sodobni družbi, ki jo določajo tržni mehanizmi ponudbe in povpraševanja, se tem kriterijem prilagaja oz. jim podlega tudi religija. Poudarek ni več na vztrajnosti temeljnih vsebinskih in doktrinarnih vzorcev, to je na tistem, kar skozi vse dobe ostaja identično in temeljno, kot osnova duhovnega označila in izročila neke religije, ampak vse bolj pridobiva na vrednosti mobilnost, diskontinuiteta, odprtost do novih povezav in zmožnost integracije sinkretističnih elementov in dobrin. V ospredju ni vertikalna identiteta in osebna poglobitev, ampak mobilnost na horizontalni mreži in zmožnost koordinacije zunanjih pluralnih aspektov (Filorama 2004).

Identitete, ki jih razumem kot individualne in kolektivne oblike istovetenja, se v globalni družbi mešajo in raztapljajo. Gre za nekatere osnovne vzorce globalne družbe (Beck 2003), ki ju med drugim zaznamujeta deterritorializacija, tj. iztrganost iz fizičnega prostora in destabilizacija identitet, ki se raztapljajo v virtualni produkciji simulakrov drugega, kar vodi v agonijo nenehnega premeščanja. Podoben fenomen lahko opazujemo na področju religije, kjer prihaja do prave diseminacije svetega. Pojem svetega uporabljam v pomenu, kot ga je razvila predvsem nemška šola v 19. st. (Schleiermacher 2005) in se je s pionirskim delom Rudolfa Otta *Sveto* uveljavil pri študiju religij (Otto 1993). V tradicionalnem razumevanju religije je sveto lastnost ali kvaliteta stvari, predmetov, lokacij in oseb, ki je v jedru transcendentna, kompleksna in nespoznovna. V modernih religioloških disciplinah pa smo začeli govoriti o »svetem« kot samostojni substanci, ki ima ambivalenten značaj, soroden

¹ Pojem sinkretizem, ki ga danes spet pogosto uporabljamo, izhaja iz grške oznake *synkretismos*, ki je v prenesenem pomenu pomenila 'zavezništvo, kot to počno na Kreti'. Krečani so bili v antiki znani po tem, da so notranje vedno spri, navzven pa nastopajo enotno. V tem pomenu je besedo uporabil Plutarh. Pozneje je oznaka tonila v pozabo, obudil pa jo je Erazem, ki je v svojih *Adagia* nakazal tudi dvoumnost pojma, ki se je ohranil. Sinkretizem naj bi namreč pomenil povezovanje, a ne zaradi sožitja, marveč kot združitev proti skupnemu nasprotniku. Pojem se nato uporabil Herder, da je z njim označil duhovna gibanja helenistične dobe, v katerih je prišlo do združevanja različnih izročil sredozemskih in srednjeazijskih kultur. V tem smislu je pojem v 19. st. prešel v zgodovino religij in v sodobnosti dobil pomen skorajšnje etikete, s katero označujemo gibanja new age in pogosto nereflimirano prepletanje različnih duhovnih, religioznih in kulturnih izročil.

pojmu sakralnega, ki privablja in hkrati plaši, njegova lastnost pa je občutenje *numinoznega*. V postmodernejši družbi se sveto postavlja na nov način, kakšne so forme njegovega izražanja, pa ostaja zanimiv, a zaenkrat še nedoločen in malo raziskan predmet raziskav. Sveto, ki se iz objektivnega vse intenzivneje preobraža v substantivno kategorijo, se do neke mere celo odleplja od religije in stopa na raven, kjer ni nujno prekrito z religioznim. To je seveda tvegana hipoteza, vendar nam podrobnejše analize pokažejo, kako se polje religioznih form naglo in vznemirljivo preobraža v nekaj, kar bi morda lahko imenovali postkrščanska, nikakor pa ne postreligiozna ali postsakralna družba (Kerševan 2005; Luckmann 1997; Hribar 1990). Nove duhovne forme globalizirane družbe pa kažejo presenetljivo vrnitev starih gnostičnih prvin, ki jih evropska družba očitno ni uspela nikoli povsem zavrniti ali preseči. Forme postmoderne ali že kar globalne gnoze se javljajo v novi preobleki, izida te svojevrstne sakralizacije, po drugi strani pa kreacije novih religioznih form, ki se manifestirajo individualno in globalno, pa ni mogoče predvideti (Filoramo 1994).

3. Odgovori na nove religiozne fenomene

Ob prebujanju zanimanja za fenomen religije in pojavu t.i. novih religioznih gibanj (Davie 2005) smo v grobem priča dvema vrstama reakcij: na eni strani so tisti, ki jih takšen preporod vznemirja in ga razumejo kot regresijo na razsvetljenski paradigmi slonečem družbenem razvoju. Na ta preporod odgovarjajo s pojmovnim arzenalom iz preteklih desetletij in splošno redukcijo predmeta na formalno nivelizacijo potrošnih sestavin. V njem prepoznavajo tudi trojanskega konja, ki naj bi ga Cerkev izrabila, da bi sesula nasprotnikovo mesto. Na drugi strani so tisti, ki se tega preporoda veselijo in v njem vidijo vračanje »svetega« kot temeljne duhovne sestavine človeka in možnost osmiselitve stare hiše vere v novi preobleki sodobne družbe. Resnejših analiz, ki bi pretresle nove izrazne forme religije, pa je razmeroma malo. Na Slovenskem prevladuje logika kontrasta, ki je žal vsakodnevno obremenjena z ideološko in politično ali celo zgodovinsko motivacijo, kar obtežuje konstruktivnejšo analizo. Čeprav bi moralo biti samoumevno, je treba vedno znova pojasnjevati, da je religiozna vera sicer intimna stvar posameznika, kljub temu pa se njene izrazne forme in manifestacije ne omejujejo na »skrito kamrico«, ampak so vsakokratna javna manifestacija v družbi in del javnega prostora, zato zanima in prizadeva vse. Primer: ob pojavu Mohamedovih karikatur se je predsednik Drnovšek opravičil Bošnjakom in drugim muslimanom, ni pa se opravičil državljanom ob žaljivkah krščanskega nazora, denimo ob zlorabi Brezjanske Matere Božje s podgano. Spopad med vero in razumom, ki ga v Evropi poznamo od začetka našega štetja,

se je izkazal za neplodnega. Za obe strani. To nam, kot primer, potrjujejo tako spopad Cerkve z Galilejem kot epopeja Marxa in marksizma z religijo. Danes bi moralo biti takšno načelno nasprotovanje preseženo. Fundamentalizmi na eni ali drugi strani (verski, laični) problemov ne rešujejo in le zapletajo tisto, kar naj bi poskusili razumeti, to pa je velika kompleksnost religioznega fenomena.

4. Nove izrazne forme svetega in postmoderna globalizirana gnoza

Kako danes definirati religijo? Oziroma, kako se v globalni družbeni paradigmi zahodnega sveta obnaša religija, katere so tiste specifične lastnosti, ki okarakterizirajo t.i. new age duhovnosti in kakšne so nove forme izražanja svetega, predvsem tiste, ki se razlikujejo od tradicionalnih oblik? Je religija še vedno sestavljena iz kulturnih dejanj in verovanja v nadčloveška bitja (bogovi, angeli, satan)? Se kulturna dejanja izražajo z molitvijo, prošnjo, zahvalo in češčenjem Boga? Ostaja temelj religije vera v posmrtno življenje? Vera v Božje učlovečenje? Gre za motrenje skritih sil narave in spraševanje o smislu obstoja sveta? Za zvestobo do svojega izročila? Ali pa je religija le etični kodeks bivanja na zemlji? Priznanje omejenosti človeškega spoznanja glede poslednjih reči? Ali morda le iskanje duhovnega razpoloženja, ki mi zagotavlja notranji mir, ravnovesje in osmislitev dni?

Velik del sodobnih oblik religioznega izražanja se namreč močno približuje ali celo prekriva z vprašanji, ki sodijo na področje psihologije, sociologije, antropologije, pa tudi politike, ved o naravi in tudi že ekologije. Po drugi strani pa tradicionalni religiozni vzgibi, kot so upanje, vera v opravičenje, uslišanje, milost in odrešenje, danes niso v ospredju. Raziskave kažejo, da se celo religiozni ljudje odpovedujejo veri v odrešenje in posmrtnost, v ospredju pa so teme vrednot, smisla življenja, duhovnega ravnovesja, samouresničitve in sreče. Za mnoga od teh vprašanj bi v resnici morala poskrbeti socialna država, ki pa tej nalogi očitno ni kos in se celo odpoveduje svoji tradicionalni vlogi socialnega garanta. Zdi se, da prav na to področje vstopajo nova religiozna gibanja s svojo živahno dinamiko.

Omenil sem že, da je ena temeljnih lastnosti novih religioznih formacij sinkretična uporaba razpoložljivih dobrin. Zaradi deteritorializacije, kontinuiranega premeščanja in destabilizacije identitet prihaja do drobljenja tradicionalnih kolektivnih religioznih formacij in njenih identitet, namesto njih pa se uveljavlja sfera individualnosti in sinkretističnih izbir. Iz oblike religiozne formacije, ki jo je posameznik prejel po tradiciji in je bila njegova naloga kvečjemu ta, da se je od nje distanciral ali pa jo aktivno oz. pasivno ohranjal, se danes religija pojavlja kot izbirna forma. Obča družbena formacija posamezni/ku-ci ne ponuja religioznosti, am-

pak je ta plod lastne izbire in dograditve. Namesto religioznosti, zakoreninjene v prostoru in času, ki jo podpira kolektivna memorija (Halbwachs 2001), ohranja pa živeča tradicija s svojimi oblikami kulturne reprodukcije, prehajamo v religioznost, kjer se prostor spreminja glede na pripadajoče subjekte in kjer čas ni več podrejen oblikam tradicionalne liturgije, niti ne časovnim premenam in drugim družbenim, kulturnim in kolektivnim identifikacijam. Tudi osebna identiteta, nekoč dana enkrat za vselej, je danes labilna in podobna kalejdoskopu. Pri novih religioznih gibanjih prihaja tudi do ustvarjanja novih, fiktivnih identitet, ko se pripadniki neke ločine želijo navezati na določen etnos, najpogosteje so to hindujske ali azijske kulture, kateri naj bi privzeta duhovna oblika etnično in kulturno ustrezala (primer Hare Krišna). Toda v dobi globalizacije izvornih etničnih kultur ni več, gotovo pa ne v velikem zahodnem mestu, zato gre za svojevrsten fiktivni identifikacijski simulaker. Hinduistične duhovne forme so v tem pogledu prilagodljivejše, medtem ko je budizem konzervativnejši in manj pripravljen na prilagajanje zahodni civilizaciji.

Dva pomembna nova kriterija sta nedvomno privatizacija religiozne sfere, ki se povezuje z možnostjo ali celo s prevladujočo formo osebne duhovnosti, ki ni več vnaprej določena, ampak jo posameznik sam izbere in dogradi, kar implicira obliko »supermarketa«, kjer si poljubno izberem tiste sinkretistične duhovne elemente, ki mi po lastnem okusu ustrezajo. Glavni dejavnik te izbire je globalna paradigma tržne ponudbe na prostem trgu, ki ga v tem primeru omogoča religiozni pluralizem. Po svoje je garant te pluralnosti ali naj bi to vsaj bila prav laična država, ki ločena od Cerkve zagotavlja svobodo veroizpovedi. Seveda se postavlja vprašanje, ali v takšni družbi religija še opravlja vlogo temeljne družbene vezi, ki pripomore k skupni kolektivni identifikaciji (regije, naroda, države, celine, civilizacije), kot je to menil utemeljitelj sociologije religije Durkheim. Zdi se namreč, da religija ne sloni več na družbenih vezeh, ki bi bile kolektivno priznane, še manj jih danes more vzpostavljati, ampak se podreja t.i. razumni izbiri (*rational choice*), to je individualiziranim kriterijem duhovne primernosti in uporabnosti (Filoramo 2004).

Sodobna individualizacija religiozne forme, ki ni podrejena cerkvenemu nadzoru niti ne doktrinarnemu izročilu, ampak si poljubno kot v supermarketu izbira duhovne vsebine po lastnih kriterijih, je del širše mentalitetne transformacije, ki spremlja globalizacijo. Odlično študijo o tem je napisal Anthony Giddens, kjer se osredotoča na forme obče samorefleksije sodobnega človeka (Giddens 2000). Lastnost, ki spremlja preobrazbo kulturne istovetnosti, je tudi poudarjena usmerjenost v zdajšnjost. Že sama deregulacija in polivalentnost identitet, ki danes začnjata prevladovati, implicirata sinhronost razmerij. V religioznem smislu to pomeni, da duhovna skrb ni usmerjena v sluteno prihodnost in odrešenje, po katerem hrepenim in se nanj pripravljam, pa tudi temu prim-

erno moralno in družbeno zavzeto živim, ampak sta skrb in pozornost usmerjeni v »zdaj«, k tukajšnjemu in zdajšnjemu bivanju, ki postaja integralna realnost. Ta je na neki način vse, kar obstaja in kar me trenutno zanima. Sodobni avtorji ugotavljajo, da se zahodna družba odmika od linearnega zgodovinskega časa judovsko-krščanske tradicije, ki sloni na shemi kontinuitete in sukcesivnosti, od izvirnega začetka do pričakovanega mesijanskega ali utopičnega časa, poslednje ure in odrešenja onkraj časa in prostora. Linearni čas je tudi zgodovinski čas beleženja dogodkov in osmislitve. Ima pa v sebi tudi implicitno izključujočnost, značilno za abrahamovske religije, namreč tistega, ki ni na »pravi smeri«. Prav ta shema pa se danes v zahodnem svetu podira in prevzema forme, ki so časovno razvezane in sinhrono inkluzivne. Beck uporablja posrečen pojem *ukronia* (Beck 2003), ki označuje bivanje izven časovnih in naravnih determinant, na virtualnem zamenljivem ali reverzibilnem spletu, odrešenem sukcesivnega časa in njegovih determinant. Takšna religija pa je iztrgana iz fizičnega in zgodovinskega konteksta, zato je na neki način raztelesena. Sloni na homogenizaciji dobrin, katerih edina realnost je osebna percepcija. Po tej poti se približamo problematiki, ki so jo tudi pri nas že natančno obdelali nekateri avtorji, npr. Janez Strehovec (Strehovec 1998) in je nasploh predmet večje pozornosti. Gre seveda za pojem realnosti, ki je blizu konceptu integralne realnosti, kot ga je razvil Baudrillard in ga omenjam na začetku, ta realnost pa večinoma, kolikor ne izključno, sloni na senzorni percepciji. Prav zato je fluidna in zamenljiva, njen skrajni vizualni izraz pa so oddaje MTV. Mogli bi reči, da takšen koncept realnosti ustreza sodobnemu solipsizmu (*solus ipse*, zgolj jaz) in vodi v tipični narcisizem sodobne družbe. Toda v primerjavi z analizami, ki jih je o pojmu t.i. narcisistične kulture in begu posameznika v dobi kolektivnih deziluzij konec sedemdesetih let opravil Christopher Lasch (Lasch 1979), sodobni avtorji opozarjajo, da se z novo paradigmo tudi status in oblika narcisa spreminjata. Narcis ni več fiksno pripet na svojo, takšno ali drugačno, lahko tudi patološko podobo, ampak prevzema kolektivno formo, ki pa je deterritorializirana in desubstancializirana, njeni lastnosti pa sta indiferentnost in zapeljevanje. To vodi v disolucijo jaza, kjer se zavest znajde v nenehnem premeščanju, katerega pasivno zapolnjuje igra zapeljevanja nestabilnih in amplifikatornih ikon in tv-podob. Učinek takšne agonije premeščanja je posebna oblika brezvzročne razdraženosti, ki postaja oblika histerije sodobne družbe, indiferentnost in določena identitetna praznina, ki je druga stran primarnega načela vseobče razpoložljivosti. O tem piše Gilles Lipovetsky (Lipovetsky 1993).

Za nove religiozne oblike je torej značilna prosta izbira duhovnih prvin, ki so odvezane apriornih določil in sploh institucionalnih normativov, osnovno merilo pa je njihova uporabnost in takojšnja afirmacija.

V tem splošnem orisu problematike je sicer treba reči, da so tradicionalno formo religije postavili pod vprašaj že avtorji dekonstrukcije, denimo M. Foucault in J. Derrida, ki sta na univerzah v ZDA postala prava moda. Filozofski in literarni dekonstruktivizem smo spoznali tudi pri nas in vsaj posredno sta vplivala na nekatere družboslovne in kulturne usmeritve. V jedru dekonstruktivistične kritike je bil napad na subjektivnost, kot se je oblikovala v novoveški Evropi na osnovi razsvetljenske paradigme. Razsvetljeni in razumno konstituirani subjekt naj bi v prvi vrsti stremel h kontroli in dominaciji pluralne realnosti in z metodo shematizacije in izključevanja ukinjal apriorno heterogenost predmeta in identitet. Ta kritika je zato svojo pozornost iz subjekta preusmerila na t. i. drugosti, na razliko, alternativo, heterogenost, izključenost in na dekonstrukcijo postopkov in praks, s katerimi je družba to predpostavljeno izvorno mnogoterost asimilirala v enovito sfero in se pri tem posluževala vzvodov oblasti, ideologije in metod izključevanja. Dekonstruktivizem je zasedel veliko disciplinarnih področij in njegovi učinki se danes kažejo v deterritorializaciji predmeta in poudarjenem izbrisu generične in kulturnozgodovinske metode. Na udaru so se znašli tudi študiji religije, saj so se pod vprašaj postavili tudi pisni viri oz. njihova interpretacija, medtem ko je krščansko religijo doletela obsodba, da naj bi pripomogla h kolonizaciji izključujočega evropocentrizma in k misijonarski podreditvi sveta. Kritiko takšne ideološke in restriktivne uporabe pojma evropocentrizem je razvil Remi Brague, ki je letos (2006) nastopil v Ljubljani, npr. v delu *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*.

Primat individualnosti, ki zajema tudi religiozno področje, se umešča v preobrazbo form, ki so se sprva manifestirale na literarnem polju, ko se je v osemdesetih letih vzporedno z dekonstruktivizmom začelo govoriti o postmodernizmu in avtopoetiki. Fenomen religije se umešča v isti kulturni in družbeni kontekst in je z njim doživel sorodne preobrazbe kot druga področja. Navedel bom nekaj lastnosti, ki so značilne za nova duhovna gibanja, iz njih pa naj bo razvidno, kako se latentno pa tudi povsem eksplicitno manifestirajo nove oblike moderne gnoze, ki so ena od možnih oblik izražanja svetega (Filoramo 1994). Delno sledim tudi izvrstnim študijam, ki jih razvija Thomas Luckmann, ki je eden pomembnejših svetovnih avtorjev s tega področja (Luckmann 1997).

5. Poglavitne lastnosti duhovnosti new age

1) Pomemben kriterij pri razbiranju duhovnosti je *osebna izkušnja*. Zato da bi bil duhoven, ni dovolj, da se čutim pripadnika neke cerkve ali religije. Zunanji izrazi so pogosto odvečni ali kar zgrešeni. Najverjetneje niso pristni in za duhovnost niso dovolj. Zato udeleževanje obredov in tradicionalna molitev nista pravo merilo, ki bi potrjevala duhovnost

nekoga. Treba je imeti osebno izkušnjo. Večina nedeljskih vernikov na ta način odpade in pripadniki gibanj *new age* zanje menijo, da ne poznajo prave duhovnosti. Imperativ je torej neposredna osebna izkušnja, ki jo doživim v praksi, miselno in še bolj psihofizično.

2) Iz tega izhaja, da ima pomembno vlogo subjektivna forma. Na tem sloni karizmatičnost voditelja določene ločine ali skupnosti, vendar se zdi, da je bil ta aspekt posebej prisoten pred dvajsetimi ali tridesetimi leti, danes pa na deterritorializirani mreži naglega premeščanja ni več tako pomemben. Kljub temu je karizmatičnost voditelja neke ločine, za katerega se na podlagi osebne izkušnje, ki naj bi jo imel, predpostavlja, da duhovne stvari res pozna in vse ve, pomemben dejavnik, ki vzdržuje kritično naravnost ločine in njenih pripadnikov do tradicionalnih religioznih ustanov in kleriške strukture. Subjektivna izkušnja je tista, ki vzdržuje močan transferni odnos, ki ga imajo pripadniki kake skupine do svojega voditelja, posredno pa tudi med sabo, saj so le oni res vpeljeni v določeno duhovnost, ki je zanje edina prava. Znotraj kolektivnega duha, s katerim se manifestira komunitarni aspekt gibanja, pa vsakdo deluje iz osebnega nagnjenja, z namenom, da bi po svoji moči prebudil in spoznal božansko zrklo, ki ga ima v sebi.

3) Božansko zrklo, ki ga nosimo v sebi in čaka, da ga prebudimo, je naše pravo duhovno bistvo. Istovetno je z dobrim počutjem, psihofizičnim ravnovesjem in samouresničitvijo. Tu smo zelo daleč od tradicionalnih krščanskih oznak »solzne doline« in navodil potrpljenja, predanosti, upanja in pričakovanja onkrajnega. Imperativ zahteva, da se v svojem telesu dobro počutim in sem z njim zadovoljen, in sicer tu in zdaj. Ustrezati mora moji osebi, zato govorimo o privatizaciji religiozne izkušnje. Dobro osebno počutje, ki teži k samouresničenju, s seboj nosi vrsto praks, ki v mnogih duhovnih gibanjih prevladujejo in s tem zasenčijo religiozne prvine v ožjem pomenu. Pomembno vlogo v novih religioznih formah ima namreč telo, ki je zaščitna znamka gibanj *new age*. V tem okviru nastopajo joga, dihalne vaje, obredni plesi, izbrana prehrana, meditativne prakse, stoja na glavi in druga telovadba, glasbeni obredi, tudi magična obredna spolnost, prebujanje kundalini energije, aktiviranje čakler in nov, ekološki tip vernika. Namesto odrešenja v onkrajnem svetu, polna realizacija sebe tu in zdaj. Možna pa je tudi ciklično spiralna pot napredovanja preko reinkarnacij duha.

Takšen religiozni izbor formacij nam kaže še dva obraza: po eni strani gre za rahljanje družbenih vezi in kolektivnih identitet, ko človek postaja sam sebi svoja cerkev, iztrgan iz tradicionalnega habitusa, zato se takšne forme ne navezujejo na nobeno definirano konfesijo in so zmožne nezavezujočega prostega prehajanja po duhovnem polju. Vera

v Mohameda, Kristusa ali Budo se postavlja na isto raven in je med sabo zamenljiva. Kriterij je osebno dobro počutje, ki diktira subjektivni izbor duhovnih prvin. Po drugi strani pa gre za nasprotni tok, ko nova forma spodbuja vstop na globalni *network*, v kapilarno mrežo novih gibanj, ki pa so zaradi transfernih odnosov, ki so zanje konstitutivni, do določene mere restriktivna, včasih tudi avtoritarna in seveda institucionalizirana. V tem bi morda lahko videli poskus neke nove religiozne komunitarnosti.

4) Nova religiozna gibanja nimajo določenega kanona. Nimajo disciplinarnega učiteljstva, ki bi se navezovalo na lastno izročilo in izvajalo normativni nadzor. Ni univerzalnega oznanila, ki bi implicitno čakalo, da se razodene vsem. Vsakdo je »cerkev zase«, individualizem pa se na višji stopnji staplja v obči holizem, kjer smo vsi povezani z vsem, ne le z ljudmi, ampak z vsemi bitji nasploh. Holistična perspektiva pa omogoča, da se lahko vsakdo v obliki svojega vsakdanjega življenja vključi na globalno mrežo in vstopi v integralno realnost, ki jo sestavlja univerzalni individualni pluralizem. Ti aspekti so zanimivo podobni helenističnim religioznim formam cesarske dobe, ko se je med stoiki oblikovala duhovna »skrb zase« in so zaživele močne gnostične prvine v raznorodnih oblikah, medtem ko so misterijske religije pridobile intelektualni značaj. Cilj novih duhovnih gibanj ni mesijanska perspektiva niti ne posmrtno odrešenje, sodba in rajsko stanje, niti ne prejem zakramentalnih darov, ampak psihofizično ravnovesje v vsakdanjem življenju in spojitev svoje zavesti s svetim kozmičnim duhom.

Iz navedenega lahko vidimo, da se z družbeno transformacijo, ki smo ji priča zadnja leta, kar pomembno spreminjajo tudi obče religiozne forme ali vsaj določeni njihovi aspekti. Staro in tradicionalno razmerje človek – božje – sveto doživlja pretanjeno spremembo, ki jo je težko celostno opredeliti. Nova duhovna gibanja zavračajo religiozno formo odrešenja in se ne opirajo na kreacionističnega ne na osebnega Boga, živega »ti« abrahamovskih religij, ki ga od starozaveznih psalmov do katoliškega bogoslužja in sodobnega leposlovja, ki je imelo in še vedno ima tudi na Slovenskem visoke literarne izraze, srečujemo v tradicionalni religiozni formi. Nova gibanja pojem osebnega Boga nadomeščajo z alternativnimi oblikami, ki so bodisi gnostične bodisi naturalistične ali deistične. Namesto transcendence se pojavlja pojem holistične in presežne imanence. Odrešenje ne prizadeva posameznika, ampak celoten planet, kar poudarja predvsem nova forma ekološke gnoze, ali pa kar celotno vesolje. Gnostični bog, ki je istoveten z božanskim zrkлом, ki spi v posamezniku, je za razliko od krščanskega po svoji genetski in energetski naravi neoseben in brez subjektivne volje. V novi gnozi, analogno kot je to poznala že stara gnoza, subjekt, objekt in posrednik sovpadajo

in so si na najvišji ravni istovetni. Takšna religiozna zavest, ki izključuje božansko voljo, implicitno drsi v določen necesitarizem. Božanske moči se sicer lahko manifestirajo v različnih oblikah, ki pa odločno presegajo vsakršno antropomorfno determiniranost. Dovolj razvidna razlika, ki nekatere sodobne gnostične forme kakor tudi oblike doživljanja svetega razlikuje od tradicionalnih, pa tudi od zgodovinskih gnostičnih ločin, pa je pogosto odločna zavrnitev polarne delitve svetega od posvetnega, ki je za tradicionalne religije ključnega pomena. Klasično delo o tem je napisal Eliade (Eliade 1957).

Zavračanje te delitve je ena od posebnosti sodobnih globaliziranih duhovnih formacij. Do tega je bržčas prišlo pod vplivom azijskih religij, kjer te delitve ne srečujemo, ko so z indomanijo konec 19. st. začele prodirati na Zahod in vstopati v kulturne in duhovne sfere zahodnih družb. Danes je zavračanje te delitve velika znamka novih religioznih gibanj, kar implicitno pomeni, da je vsak trenutek in vsak košček življenja svet in da ni nič od njega ločeno, kar ne bi bilo sveto. Ali z drugimi besedami: sveto lahko izkušam in doživljam povsod. Da bi prišel z njim v stik, mi ni treba v posvečen prostor, ampak ga lahko v polnosti doživljam kjerkoli, denimo med sedenjem v polni čakalnici v pričakovanju vlaka. Pomemben dejavnik, ki prispeva k ukinitvi statusa svetega kot tistega, kar se konstitutivno razlikuje od posvetnega, pa je nedvomno že omenjena nova paradigma globalne družbe, ki sloni na deteritorializaciji, premeščanju, ukroniji in integralni realnosti.

6. Poskus tipološke opredelitve gnostičnih form in sklepna ugotovitev

Religiološke študije so v zadnjem stoletju podrobno obravnavale in osvetlile različne aspekte gnostične religiozne zavesti, tako njene zgodovinske formacije kot kompleksna religiozna, psihološka, sociološka in druga vprašanja. Filoramo (Filoramo 1994) ves izjemno zapleten tok gnostičnih usmeritev, ki mu lahko sledimo od začetka krščanstva do moderne misli, dovolj posrečeno razvrsti v štiri temeljne usmeritve. Kratek shematičen prikaz ni namenjen historični analizi, ampak je pomemben za celovitejše razumevanje možnih novih formacij duhovne in religiozne zavesti, ki spremljajo globalizirano družbo.²

I. Prva oblika gnoze je *teozofska*. Njeno osnovno načelo zagovarja istovetenje Boga s transpersonalnim sebstvom, ki predstavlja celovito

² Tu puščam ob strani tiste študije, ki fenomen gnosticizma obravnavajo duhovnozgodovinsko, literarno ali filozofsko, kot npr. Marko Uršič v knjigi *Gnostični eseji*, Hieron, Nova revija, Ljubljana 1994. Zanima me predvsem kontinuiteta gnostičnih aspektov in njihov vpliv pri genezi družbenih in religioznih nazorov.

integrirano ali prebujeno osebo. Ta aspekt srečujemo v mnogih religijah in na splošno ga povzemata oznaki velikega in malega kozmosa, ki se vzajemno odslikujeta. Vsebine, ki vodijo k teozofiji, v kateri sovpadata modroslovje in veroslovje, srečujemo tako v kanoničnih kot apokrifnih evangelijih, v antični in poznejši gnozi, mističnih vejah islama, kot je sufizem, hermetičnem izročilu in v vzhodnih religijah, poseben razmah pa je teozofija doživela v pozni renesansi. Znan avtor je Jakob Böhme (1575-1624). Močan razmah z ustanovitvijo svojega društva je teozofija doživela konec 19. st., njeni odmevi pa segajo do sodobnih oblik ezoterike (Puech et al. 1990).

II. Druga oblika gnoze trdi in verjame, da se univerzalno sebstvo istoveti z *veliko knjigo narave*. Kolikor človek to lahko spoznava, toliko tudi sam deleži ali participira na božanski naravi. Gre za obliko deizma, ki je naturalističen in panteizmu podoben nazor. Vpeljani je povabljen, da odkriva in dešifrira skrivnost narave, ki je sama presežna, kot bi bila božanska, čeprav onkraj nje ni nobene druge transcendence. Skrivnost narave je istovetna skrivnosti v človeku samem. Ta oblika misli se je kot nekakšna filozofija narave in protipol znanosti od renesanse prenesla v novi vek in močno navdihovala predromantično in romantično misel. To je t.i. Naturwissenschaft, polemična do kartezijanstva in razsvetljenskega racionalizma. Njen religiozni odmev srečamo v ameriškem transcendentizmu (Poligrafi 2004).

III. Tretjo obliko gnostičnega nazora bi lahko imenovali *psihološka*. Povezana je z alkimijo, ki je cvetela v 16. in 17. st., ko je nedvomno imela svojevrstne kulturne in družbene aspekte in predstavljala določeno alternativo tradicionalni religiji kot tudi nastajajoči znanosti. V osnovi gre za transmutacijo snovi, ki prehaja različna stanja s ciljem, da bi se preobrazila v popolno, trajno in nepokvarljivo stanje (čisto zlato, ki ni navadna kovina). Preko motrenja te preobrazbe adept spoznava tudi svojo notranjo naravo, od brezdanjih globin duše in njene črnine (*nigredo*, nezavedno) do integrirane celovitosti in odrešene popolnosti, ki jo v alkimiji simbolizira kamen modrosti ali eliksir življenja. Kot druga se je tudi ta oblika ohranila v moderni kulturi (Poligrafi 2003). Moderno reinterpretacijo je odprlo delo C. G. Junga, ki je imelo širok vpliv na različne miselne in kulturne tokove preteklega stoletja. V osnovi pa gre za introspektivno raziskovanje zavesti in nezavednega, kar predstavlja neke vrste iniciacijo v misterij človeške in univerzalne psihe, kjer sta um in telo le dva aspekta iste stvari.

IV. Četrta oblika gnoze, ki se je prav tako ohranila v moderni misli, pa je bila poudarjeno družbeno angažirana, zato jo imamo lahko za mesijansko ali kar *politično*. Tudi v tem primeru gre za zasledovanje notranjega cilja odrešenja in popolnosti, ki ni usmerjeno v transcendenco, ampak v pridobitev pravega stanja skladnosti in odrešenja v svetu in

življenju samem. Toda v tem primeru skrb ni namenjena posamezniku niti ne razkrivanju narave, ampak družbenemu korpusu. Spet gre za izjemno bogat in kompleksen preplet mesijanskih gibanj, v religiozni in posvetni obliki, ki mu lahko sledimo od zgodnjekršćanskih apokalips, preko joahimitskih hiliastičnih gibanj ob prelomu prvega tisočletja, do utopij in pričakovanja, da bo nastopilo tretje kraljestvo Duha (po dobi Očeta, Stara zaveza, in Sina, Nova zaveza) pa preko fiktivne ali realne družbe Rožnih križarjev in slavne Bratske razglasitve vse do velikih ideologij 20. st., tako Tretjega rajha na osnovi več vredne indogermanske rase kot na drugi strani rdečega oktobra in Leninovega kroga s tovariši, ki so povzeli Razglas svetovnega bratstva. Politični mesianizem bi si zaslužil posebno obravnavo.³ Tu lahko navedem le nekaj referenc o temi, ki je bila v našem družbenem prostoru kar dobro raziskana, čeprav morda ne z vseh aspektov (Clement 1995; Saint-Simon 1969; Servier 1967). Kdo bi si mislil, toda četrta oblika gnoze se nam v tej luči zdi še najdrznejša in ali ne bi mogli reči, da njen klic pretanjeno odmeva tudi v pogumnem projektu globalizacije, ki smo mu priče danes? Gotovo pa preseneča, kako močno se je gnostična popkovina prenesla v novi vek in se v različnih formah manifestira v moderni misli.

V jedru njenega pristopa sta predvsem dva aspekta: zavračanje institucionalne forme in pogost antimoderni refleksi, ki zavrača racionalizacijo sveta in razsvetlensko paradigmo, poudarjen pa samoodrešenjski ali avtoduhovni princip, kjer za svojo duhovno rast ne potrebujem nikogar, ampak so vsi dejavniki, ki omogočajo stik z božanskim, že prisotni v meni. Ta aspekt se zdi danes še posebno zanimiv, saj več kot očitno spremlja mnoge vzorce novih religioznih gibanj. S to značilnostjo, da so

³ Ker je tema kompleksna in zanimiva, naj navedem le nekaj splošnih oznak in načelnih pogledov, ki so kot celotna razprava le hipotetične ugotovitve in prispevek k obči refleksiji sodobne družbene dinamike. Družboslovcem je seveda znano, da sta imeli ideološki in politični konfiguraciji v 20. st., ki sta se izrodili in posredno pogojevali tragične konflikte, starodavne korenine, ki so se manifestirale v moderni, posvetni vizionarski obliki. Na eni strani marksistični in komunistični utopično mesijanski projekt osvoboditve človeka izpod vladavine kapitala, na drugi strani pa rasistično korporativna ideologija, ki naj bi zagotovila prevlado večvredne indogermanske rase, očistila svet odvečnih motečih dejavnikov in – tega ne gre spregledati – prav tako izstopila iz linearnega historičnega razvojnega toka. Ni slučaj, da je prefiguracijo pogledov o nad ali onkraj človeka, ki naj v polnosti užije poldan sveta in življenja, izpovedal filozof Nietzsche. Vladajoče strukture kapitala so se v času svetovnega konflikta prisilno znašle na eni, kajpak pravilni strani. Danes pa smo priče nekoliko drugačni, a po svoje zelo posrečeni konjunkturi. Zdi se namreč, da je prišlo do velike sinteze – če spet razmišljamo v sociološko zgodovinskih kategorijah – med poudarjeno mesijansko vizijo na eni strani, ki je doslej napajala velika hiliastična in revolucionarna gibanja, njen zaveznik pa danes ni odmev francoske revolucije, ampak sta to protestantska etika in duh kapitalizma, če povzamemo dobro Webrovo oznako (Weber 1988). To zavezništvo je globalno civilizacijsko gledano nekaj novega, njegov izid pa je seveda nepredvidljiv.

sicer stare gnostične korenine, ki izkazujejo določeno vitalnost religiozne naravnosti, v sodobni družbi postale množične in medijsko dostopne. Nakazanim oznakam moramo dodati še dve potezi duhovne forme, ki pridobivata na vrednosti in se kažeta kot manifestaciji svetega: to je na eni strani ekološko arkadijska gnoza, ki ima svoje korenine v 19. st. (Emerson, Thoreau, idr.), na drugi strani pa terapevtsko psihofizična duhovna forma z vsemi praktičnimi tehnikami, ki jo spremljajo. Prav za slednjo se zdi, da danes prevladuje. Ob tem je treba ugotoviti, da njena prednost ne leži le na poudarku, ki ga ima človeško telo kot najočitnejši pokazatelj duhovnega ravnovesja in dobrega počutja, s tem pa tudi kot najvrednejši garant osebne izkušnje, ki je, kot smo videli, temeljni kriterij religije v globalni paradigmi. Osebna izkušnja ima namreč primat in je pomembnejša od samega verovanja. Prav zato mnoga nova duhovna gibanja zavračajo hierarhično obliko duhovništva, vsakršen nadzor kot tudi pojmovno posedovanje resnice (Filoramo 1994). Po drugi strani pa imamo opraviti z aspektom, ki ga radi spregledujemo, pa se mi zdi zanimiv, ker kaže na potrebo po komunitarnem druženju ali sobivanju: v času, ko se je krščanstvo prilagodilo moderni družbi in sprejelo razsvetljenski model, zaradi česar je moralo zavrniti poudarjeno izkazovanje čustev, razne z ljudsko kulturo prepletene iracionalne prvine, pojav čudežev, ekstatični zanos, obredno slavje ipd., skratka elemente, ki od nekdanj tvorijo jedro religiozne zavesti, dogme pa so oblika miselne ubeseditve teh izkušenj, skušajo skupine novih religioznih gibanj ustvariti možnost kolektivnega izražanja velikih čustev: bolečine, radosti, jeze, smeha, petja, zadovoljstva ... Sekularizirana družba je namreč v veliki meri zavrgla tradicionalne kolektivne forme izražanja čustev, ki spremljajo rojstvo, poroko, smrt, pogreb ipd.

Sodobni globalni človek potemtakem ohranja svojo duhovno naravnost, forme njegovega iskanja in izražanja pa kažejo, da prihaja do odlepljanja in razlikovanja religije in svetega. Meditativne tehnike, ki jih sprejema, so usmerjene v samorealizacijo in stremijo k celovitemu objemu telesa in duha. V nasprotju od zgodovinskih meditativnih oblik, kjer je pogosto prevladoval odmik od posvetnosti in sveta (*fuga mundi*, dobri Anton Puščavnik!), pa danes pri zasledovanju svojega duhovnega cilja človek ne beži od sveta, ampak mu pluralnost izbir in globalna mreža omogočata, da svojo samorealizacijo integrativno udejanja v aktivni družbi. Tako se sveto vrača v »posvetno dolino«, pa tudi v čakalnico, če je treba, natančno tja, od česar bi moralo biti po svojem statusu ločeno. Najnovejše družbeno dogajanje kaže, da se podira tudi koncept »sekularizacije« in da ta morda ni bila drugo kot novoveški znanstveni mit, ki je po svoje legitimiziral znanstveni in ideološki napredek. In pri tem kajpak žrtvoval religijo. Ta je danes, vsaj v svoji tradicionalni obliki, prav gotovo v krizi, ne pa sakralizacija sveta, ki stopa v novo zavezništvo s postmo-

dero globalno kulturo. To zaveznitvo pa se ne odpira več odvajajočim pomenom, ki jih ponuja simbolna govorica, niti ne predpostavljeni transcendenci kot temelju ontološkega bivanja sveta. Spremlja pa ga dehistorizacija kulture.

Literatura:

- Baudrillard, Jean (1995): *Le crime parfait*. Paris: Editions Galilée. Slovenska izdaja: *Simulaker. Popoln zločin*. Ljubljana (1998), ŠOU, zbirka Koda.
- Baudrillard, Jean (2004): *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris: Ed. Galilée.
- Beck, Ulrich (2003): *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Brague, Rémi (2003): *The Wisdom of the World*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press.
- Clement, Oliver (1995): »Skušnjave in obljube zgodovine«, Ljubljana: Nova revija 159-160.
- Davie, G. (2005): *Religija v sodobni družbi. Mutacija spomina*. Ljubljana: FDV.
- Eliade, Mircea (1957): *Das Heilige und das Profane*. Hamburg. Francoska izdaja: *Le sacré et le profane*. Paris (1965): Gallimard.
- Filoramo, Giovanni (1994): *Le vie del sacro. Modernità e religione*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, Giovanni (2004): *Che cos'è la religione? Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi.
- Giddens, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: *cf.
- Halbwachs, Maurice (2001): *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Hribar, Tine (1990): *Sveta igra sveta*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kerševan, Marko (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Sophia.
- Lasch, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism*. Norton & Company, Inc.
- Lipovetsky, Gilles (1993): *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Ed. Gallimard.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Otto, Rudolf (1993): *Sveto*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- Puech, H.-Ch. (1990): urednik zbirke *Histoire des Religions*, Paris: Gallimard. Opiram se na zvezek, A. Faivre, S. Hutin, J. Séguy: *Esoterismo, spiritismo, massoneria*. Rama-Bari: Ed. Laterza.
- Schleiermacher, Friedrich (2005): *O religiji*. Ljubljana: Kud Logos.
- Saint-Simon, Henri (1969): *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*. Paris: Ed. du Seuil.
- Servier, Jean (1967): *Histoire de l'utopie*. Paris: Ed. Gallimard.
- Strehovec, Janez (1998): *Tehnokultura, kultura tehna*. Ljubljana: ŠOU, zbirka Koda.
- Weber, Max (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

POROČILO

Tiskovna konferenca ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma in ob pripravi kongresa IOSOT

Tiskovno konferenco je organiziralo predsedstvo SAZU, zato je podpisnik vabila predsednik SAZU, akad. prof. dr. Boštjan Žekš. Koordinator je bil akad. prof. dr. Matjaž Kmecl, tajnik II. razreda SAZU. Faksimile sta predstavila akad. prof. dr. Jože Krašovec in izr. prof. dr. Majda Merše, pripravo bibličnih kongresov in spremljevalnih kulturnih prireditev Jože Krašovec. O predstavitvi je bilo poročilo zvečer v glavnem dnevniku RTV Slovenija.

1. Vabilo

Slovenska akademija znanosti in umetnosti vljudno vabi
v torek, 20. marca 2007, ob 11. uri v dvorani SAZU,
Novi trg 3/I v Ljubljani
na predstavitev

I. Faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodni zbirki Biblia Slavica

Uredništvo: Jože Krašovec, Majda Merše, Hans Rothe

Izdala založba: Ferdinand Schöningh, Paderborn / München / Wien / Zürich 2006

Slovenska Biblija je sklepno dejanje v edinstveni mednarodni zbirki Biblia Slavica, ki je v 40 letih izdala faksimile najstarejših in torej najbolj ogroženih slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma. V novi monumentalni Slovenski Bibliji formata Dalmatinove Biblije je zajetih devet del iz obdobja 1555–1582. Ker so izvirna besedila ohranjena le v nekaj izvodih, nekatera samo v tujih knjižnicah, pričujoča faksimilna izdaja po eni strani pomeni izjemno promocijo slovenske kulture v mednarodni znanstveni javnosti, po drugi strani pa temeljne dokumente našega jezika odpira vsem slojem slovenske strokovne in kulturne javnosti.

II. Predstavitev programa petih svetovnih bibličnih kongresov in spremljevalnih kulturnih prireditev od 12. do 20. julija 2007 v Ljubljani

Veliko mednarodno zborovanje vrhunskih specialistov biblijske tekstne kritike, kumranskih rokopisov in hermenevtike vseh smeri bo potekalo na Pravni in Teološki fakulteti pod pokroviteljstvom predsednika

vlade RS, predsedstva SAZU in Univerze v Ljubljani. Slavnostna otvoritev bo 15. julija v okviru mednarodnega bibličnega festivala. Nastopi znanstvenikov in umetnikov iz sosednjih držav, celotne Evrope in vseh kontinentov bodo posebej zaznamovali kulturni jubilej leta Svetega pisma 2007 v Sloveniji in vsebinsko pripravo Slovenije na predsedovanje Evropski zvezi leta 2008.

Predsednik
akademik Boštjan Žekš

2. Predstavitev faksimilov

2.1 Pot najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodno zbirko faksimilov Biblia Slavica

Jože Krašovec

Nemška založba Ferdinand Schöningh (Paderborn, München, Wien, Zürich) že trideset let izdaja faksimile najstarejših slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma skupaj z znanstvenimi komentarji v zbirki z imenom Biblia Slavica. Projekt so kmalu po drugi svetovni vojni zasnovali nekateri ugledni nemški slavisti, da bi v ideološki konfrontaciji v slovanskih državah zelo redke izvode najstarejših prevodov Svetega pisma rešili pred nevarnostjo uničenja. Glavni uredniki so pokojni prof. dr. Reinhold Olesch, akad. prof. dr. Hans Rothe in prof. dr. Friedrich Scholz. Že desetletja je ključna oseba akademik Hans Rothe.

V zbirki Biblia Slavica so izšli faksimili najpomembnejših najstarejših slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma, ki po natisu v 16. stoletju vse do 21. stoletja niso doživeli ponatisa. Po tem načelu je izpadel prvi celoten slovenski prevod Svetega pisma, Dalmatinova Biblija iz leta 1984, ker je bila od leta 1968 že trikrat ponatisnjena. Bil pa je vključen hrvaški prevod Svetega pisma jezuita patra Bartola Kašića iz leta 1625, ker je do izida v tej zbirki leta 1999 ostal v rokopisu. V Sloveniji do nedavnega ni bilo nobenega znaka, da bi kdo dal pobudo za vključitev katerega od slovenskih prevodov Svetega pisma v to zbirko. Zato sem se leta 2002 odločil, da navežem stik z glavnim urednikom akademikom Hansom Rothejem, ki deluje na Univerzi v Bonnu. Dne 14. septembra 2002 sem akad. Rotheju pisal daljše pismo in mu predlagal, naj v zbirko vključi Dalmatinovo ali Japljevo Biblijo. Dne 5. oktobra 2002 mi je akad. Rothe pisno izrazil pomislek, da je Dalmatinova Biblija že bila ponatisnjena, Japljeva pa ne spada več med tiste stare prevode, za katere je bila ustanovljena zbirka Biblia Slavica. V svojem odgovoru dne 3. novembra 2002 sem vztrajal, da slovenska Biblija mora priti v zbirko, saj ponatis

Dalmatinove Biblije nima statusa mednarodne izdaje, izšla je pa tudi brez komentarja. Dne 25. novembra 2002 mi je akad. Rothe odgovoril, da je na temelju mojega posebnega priporočila imel izčrpen pogovor z založnikom zbirke, Ferdinandom Schöninghom. Rezultat je bilo stališče, da Dalmatinove Biblije ne bi mogli v celoti ponatisniti, lahko pa omogočijo izdajo knjige komentarja, v katero bi vključili tudi nekaj vzorčnih strani iz Dalmatinove Biblije. Na koncu pisma je omenil tudi 13. mednarodni kongres slavistov, ki je bil na programu za Ljubljano meseca avgusta 2003; ta kongres bi lahko bil priložnost za bolj natančne osebne dogovore.

Dne 10. decembra 2002 je bila seja drugega razreda SAZU. Navzočim kolegom sem omenil poskus, da za slovensko Biblijo najdemo mesto v zbirki Biblia Slavica. Splošno mnenje kolegov je bilo, da Dalmatinova Biblija sodi v imenovano zbirko po načelu enakopravnega upoštevanja slovanskih narodov. Dne 11. novembra 2002 sem pisal akad. Rotheju in mu predlagal, naj se poleti 2003 po možnosti udeleži kongresa slavistov, da bi se lahko v širšem krogu osebno pogovorili, kaj storiti. Dne 25. februarja 2003 je akad. Rothe odgovoril, da je imel pogovore v okviru Mednarodnega slavističnega odbora in da je dobil pooblastilo, da organizira predstavitev zbirke Biblia Slavica na kongresu slavistov v Ljubljani in tako omogoči stik z morebitnimi sodelavci v pripravi faksimilne izdaje slovenske Biblije, predvsem komentarja. Napovedal je tudi, da bo za predstavitev posredoval vseh 35 izvodov, ki so že izšli v zbirki. Akad. Rothe se je res udeležil kongresa slavistov, predstavil zbirko in jo ob tej priložnosti izročil kot dar predsednici kongresa, prof. dr. Alenki Šivic Dular. V osebni pogovoru s prof. Šivic Dularjevo sem predlagal, da dragoceni dar celotne zbirke Biblia Slavica v vrednosti okoli 6.000 € dobi v last Biblioteka SAZU.

Obisk urednika zbirke v Ljubljani je bil priložnost, da smo imeli nekaj pogovorov s strokovnjaki, ki bi morda lahko sodelovali v pripravi digitalnih posnetkov in študij za komentar k faksimilom slovenske Biblije. Na predlog akad. Rotheja smo ugotavljali, da v zbirko faksimilov Biblia Slavica ne kaže uvrstiti Dalmatinove Biblije, ki je bila že trikrat ponatisnjena, temveč Trubarjeve in Dalmatinove prevode Stare in Nove zaveze iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo, od katerih večina nikoli ni bila ponatisnjena, komentar pa seveda pripravimo ob upoštevanju vseh prevodov iz šestnajstega stoletja. Dobri obeti pogovorov so me opogumili, da sem dne 1. septembra 2003 naslovil pismo na direktorja ZRC SAZU, prof. dr. Ota Lutharja, na predstojnico Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša, prof. dr. Varjo Cvetko Orešnik, in na akad. prof. dr. Janeza Orešnika, predsednika znanstvenega sveta Inštituta za slovenski jezik, s predlogom, da se uradno sestanemo in naredimo načrt za skupen nastop ob sodelovanju Inštituta za slovenski jezik. Direktor ZRC SAZU se je odzval zelo naklonjeno in je že dne 12. septembra 2003 sklical sejo na

Upravi ZRC SAZU. Sestanka se je poleg že imenovanih udeležila tudi znanstvena svetnica izr. prof. dr. Majda Merše. Na sestanku smo se dogovorili, da bo Inštitut za slovenski jezik za Ministrstvo za znanost pripravil triletni projekt, ki predvideva predvsem izpis besedišča iz prevodov Biblije iz šestnajstega stoletja za objavo v komentarju v zbirki *Biblia Slavica*. Sklepi tega sestanka so bili odločilni za nadaljnje korake do knjige, ki je pred nami. Skladno z dogovorom sem sam prevzel posredniško vlogo pri uredniku akad. Rotheju in založbi Ferdinand Schöningh, prof. dr. Meršetova pa je prevzela skrb za organizacijo priprave digitalnih posnetkov za zvezek faksimilov in za pripravo dela komentarja z naslovom *Besedje slovenskih biblijskih prevodov 16. stoletja v okviru Sekcije za zgodovino slovenskega jezika na Inštitutu za slovenski jezik*.

Dela smo se lotili zelo resno. Kar nekaj dopisov in telefonskih pogovorov je bilo potrebnih, da smo z urednikom Rothejem dorekli, koliko knjig bomo vključili v knjigo faksimilov in v kakšnem formatu naj bi izšla. Pogumno smo se odločili, da za knjigo faksimilov od enajstih del iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo pripravimo kar devet, ki so izšla v letih od 1555 do 1582 in ki so temeljna tudi za razumevanje Dalmatinove Biblije. Ker ni bilo prav nobenega izhodiščnega denarnega fonda in nobenih jamstev za finančno podporo projekta, je bilo dolgo negotovo, ali je zamisel, da izdamo knjigo faksimilov večine prevodov iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo skupaj z znanstvenim komentarjem, sploh realistična, saj predvideva dve, če ne celo tri zajetne knjige. Ves čas nas je torej spremljal Damoklejev meč. Dr. Meršetova je skrbela za iskanje redkih originalov v Sloveniji in drugod po Evropi, jih pregledovala, da je iz več izvodov kompletirala enega. Posebna strokovna tehnična ekipa je v organizaciji Narodne in univerzitetne knjižnice preskenirala originale, izdelala digitalne posnetke in prirejala ter vključevala posnetke, ki so bili naročeni v tujini. Vse to zahtevno delo je namesto prvotno predvidenih šestih mesecev trajalo dve leti. Ko je bilo to delo opravljeno, smo se meseca marca 2005 prijavi na razpis pri Ministrstvu za kulturo v postavki *Premična kulturna dediščina*, da bi krili stroške priprave digitalnih posnetkov (okoli milijon in pol SIT). Naslov projekta v prijavi: *Najstarejši slovenski biblijski prevodi v mednarodni zbirki Biblia Slavica*. Na vlogo smo dobili negativen odgovor z dne 23. maja 2004, in sicer z utemeljitvijo z opisno oceno: »Kakovosten in prepoznaven projekt izrednega nacionalnega pomena, zato strokovna komisija meni, da je nujno, da zadevo izvede narodna in univerzitetna knjižnica.« Podpisnica odgovora je ga. Vida Koporc Sedej, višja svetovalka I. Dne 27. maja 2005 sem na gospo naslovil pritožbo z obrazložitvijo:

V vsebinski obrazložitvi vloge z dne 7. aprila 2005 sem jasno povedal, da sem dal pobudo in tudi vse potrebno uredil, da so faksimili najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma sploh uvrščeni v mednarodno zbirko *Biblia Slavica*. Tu naj dodam, da v tridesetih letih obstoja te zbirke nihče drug v Sloveniji ni storil ničesar,

da bi se slovenska premična kulturna dediščina uvrstila vanjo. Ker se že tri leta na svoje stroške na vse možne načine mučim, da projekt speljem do konca in sem na svoje tveganje naredil dogovor z Narodno in univerzitetno knjižnico, da pripravi digitalne posnetke na najvišji ravni, vloga pa med drugim vsebuje tudi izčrpno obrazložitev ravnatelja Narodne in univerzitetne knjižnice o postopku priprave posnetkov na njihovi ustanovi, me predlog navedene komisije zelo preseneča.

Vljudno prosim, da navedena komisija vlogo ponovno pregleda in odobri za-prošena sredstva vsaj za kritje računa predračuna Narodne in univerzitetne knjižnice za pripravo posnetkov. Ker ne morem dopustiti, da bi tako ravnali z usodo naše premične kulturne dediščine, se nujno obračam na ministra za kulturo, gospoda prof. dr. Vaska Simonitija, in predsednika Vlade Republike Slovenije, gospoda Janeza Janša, naj posredujeta, da bomo z delom lahko nadaljevali brez zastoja in pretresov. Ministrstvo za kulturo lahko vsoto neposredno nakaže na račun Narodne in univerzitetne knjižnice. V nasprotnem primeru bom skladno z jamstvom, ki sem ga lansko leto dal Narodni in univerzitetni knjižnici, da se je delo, ki bo kmalu končano, sploh lahko začelo, stroške poravnal sam, v ustreznem času pa bom objavil poročilo o celotni zgodbi neverjetne poti do faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodni zbirki Biblia Slavica.

Dne 27. junija 2005 sem na pritožbo prejel odgovor s ponovljeno prejšnjo utemeljitvijo in z dodanim stavkom: »Strokovna komisija je mnenja, da izjava, poslana v vednost predsedniku Vlade in ministru za kulturo, potrjuje prvotno stališče komisije, da morajo o projektu odločati pristojnejši na najvišji ravni.« V nastalem položaju sem nadaljevanje del pri projektu uredil tako, da sta si stroške delili Teološka fakulteta in založba Ferdinand Schöningh v Nemčiji. Založbi sem seveda moral večkrat ponoviti zagotovilo na moralnih temeljih, da bom naredil vse za pridobitev nujnega števila prednaročil v Sloveniji. Tako se je obseg dopisov od leta 2002 že povzpел na stotine strani.

Ker ni bilo nobenih finančnih jamstev, je izdaja faksimilov in komentarja dejansko postala zelo negotova. V tem obdobju se je zgodila še nesreča, da je čisto nepričakovano v Dubrovniku umrl izdajatelj Ferdinand Schöningh. Nastopil je novi direktor prof. dr. Raimar Zons in novi urednik dr. Hans J. Jacobs, ki nista imela izkušenj z izdajami zbirke Biblia Slavica in nista poznala dogovorov glede uvrstitve slovenske Biblije v zbirko. Ker je Slovenija postala svobodna država, se je pokazalo tudi, da Ustanova (Stiftung) Alfred Krupp, ki je sponzorirala večino faksimilov v zbirki Biblia Slavica, glede na zaostrene gospodarske razmere v Nemčiji ni imela motivacije, da sodeluje pri izdaji slovenske Biblije. Urednik akad. Rothe mi je lani v jeseni pisal, da bodo pogovori zelo olajšani, če bo Slovenija pripravljena odkupiti približno 200 izvodov te izdaje. Predlog se je med drugim opiral na dejstvo, da so vsi drugi slovanski in baltski narodi, ki so jim tiskali Biblijo, izdajo podprli s prednaročilom vsaj 200 izvodov.

V našem primeru je ugodna okoliščina jubilej Leta Svetega pisma in svetovni kongres s področja bibličnih znanosti julija 2007. V pripravi svetovnega kongresa biblicistov uradno sodelujeta predvsem dve sloven-

ski akademski ustanovi: SAZU in Univerza v Ljubljani. V posebnem dopisu vladnim in akademskim ustanovam sem decembra 2004 predlagal, naj predsedstvo SAZU prevzame vlogo neposrednega pogajalca z vlado za sorazmeren delež sredstev iz proračuna v paketu in ta sredstva prevzame v upravo na poseben račun. S sredstvi Vlade bi želeli kriti osnovne stroške kongresa skupaj s spremljevalnimi dogodki in s prednaročilom 200 izvodov faksimilne izdaje slovenske Biblije. Če takšnega zagotovila ne bi bili pripravljene dati, bi bila Slovenija lahko izločena tudi še potem, ko smo jo s težavo uvrstili v program zbirke Biblia Slavica, ki je v bistvu že končana. Kako doseči odkup večjega števila izvodov za potrebe Slovenije, je vprašanje, ki me je zaposlovalo že dolgo časa. V tej situaciji sem se spomnil na Mladinsko knjigo, ki je leta 1968 srečno tvegala faksimilno izdajo Dalmatinove Biblije v sodelovanju z založbo Dr. Rudolf Trofenik iz Münchna. Morda bi poskusili dogovor z založbo Ferdinand Schöningh, da slovensko Biblijo izda v sodelovanju z Založbo Mladinska knjiga. Dne 2. maja 2005 sem naslovil na direktorja Mladinske knjige, gospoda Milana Matosa, daljše pismo s predlogom, naj ta založba in knjigarna za prodajo v Sloveniji po možnosti naroči 200 izvodov faksimilov.

Direktor Mladinske knjige, gospod Milan Matos, je zelo naklonjeno reagiral na moj dopis, me povabil na osebni pogovor, gospo Tatjano Žener pa pooblastil, naj z založbo vzpostavi stik, da bi dosegli dogovor v smislu vsebine mojega dopisa z dne 2. maja 2005. V nadaljnjih dopisih z odgovornimi na nemški strani smo preverjali, ali bi morda Mladinska knjiga, vzporedno pa morda tudi Založba ZRC SAZU, nastopili kot sozaložnika. Končno se je pokazalo, da za založbo Ferdinand Schöningh sozaložništvo s slovenske strani ni možno, ker nobena slovanska in baltška Biblija v zbirki Biblia Slavica ni izšla v sozaložništvu države, za katero je založba faksimile izdala. Spričo tega je bilo treba nadaljevati z iskanjem možnosti nakupa zadostnega števila izvodov. Pri tem sta odločilno vlogo igrala II. razred in predsedstvo SAZU. Na pobudo II. razreda SAZU me je dne 20. septembra 2005 predsedstvo SAZU povabilo na svojo redno sejo, da sem članom predsedstva razložil vsebino projekta in okoliščine priprave izdaje. Predsedstvo je po predstavitvi soglasno sklenilo, da bo prevzelo skrb za odkup 100 izvodov faksimilov za kritje dolžnostnih izvodov v okviru priprave digitalnih posnetkov in medakademijske izmenjave. Takoj po seji predsedstva sem bil na predhodno vabilo osebni gost guvernerja Banke Slovenije, mag. Mitja Gasparija. Ko sem mu omenil prizadevanje za odkup zadostnega števila izvodov faksimilov, da omogočimo izid monumentalnega dela, se je guverner takoj odločil, da Svetu Banke Slovenije predlaga odkup 50 izvodov za protokolarna darila; ta je že uporabil ob uvedbi evra na srečanjih z guvernerji Evrope.

Potem so se vrata odprla še v vladne kroge. Na temelju dopisa Vladi, ki ga je podpisal tudi predsednik SAZU, akad. prof. dr. Boštjan Žekš, je direktorica kabineta predsednika Vlade, gospa Nika Dolinar, posredovala pri Ministrstvu za kulturo, da se je zavezalo za odkup 100 izvodov za slovenske knjižnice, in pri Protokolu RS, da je odkupilo 14 izvodov za protokolarna darila. Potem se je odločila še Nadškofija Maribor za odkup 35 izvodov v okviru svoje gospodarske uprave. Tako smo skupaj dosegli 499 izvodov prednaročil in knjiga faksimilov je šla v tisk ter iz tiskarne prišla tudi v Slovenijo. Zdaj intenzivno delamo na tem, da meseca junija, to je do bibličnega kongresa meseca julija, izide še knjiga komentarjev ob sodelovanju, slovenskih, nemških in avstrijskih slavistov in biblicistov. Mednarodni odbor za študij Stare zaveze (IOSOT) je z veseljem sprejel pobudo, da izdajo slovenske Biblije v zbirki Biblia Slavica skupaj s celotno zbirko slovesno predstavimo na dan otvoritve kongresa 15. julija 2007 navzoči eliti biblicistov iz vsega sveta. Knjiga pa bo gotovo dobrodošlo razpoznavno znamenje naše kulture tudi v Trubarjevem letu 2008, ko bo Slovenija predsedovala Evropski zvezi.

Večina faksimilnih izdaj starih slovanskih in baltskih prevodov Svetega pisma v zbirki Biblia Slavica ima na začetku spremno besedo najvišjega predstavnika ustanove, ki je lastnik ali simbolizira poseben odnos do Biblije kot temeljnega dokumenta nacionalne in evropske kulture: papež, predsednik države, metropolit. V našem primeru se je zdelo najbolj primerno, da spremno besedo napiše predsednik Republike Slovenije. Predsednik države, dr. Janez Drnovšek, se je ljubeznivo odzval vabilu in je napisal odmevno spremno besedo, ki je natisnjena na začetku knjige v slovenščini in nemščini.

Monumentalno delo, ki je pred nami, nekateri od tistih, ki poznajo celotno zbirko Biblia Slavica, že ocenjujejo kot najlepšo knjigo v zbirki. Knjiga je pričevanje moči duha, ki je vel v kriznih okoliščinah 16. stoletja. Da naše prve knjige spet postanejo dostopne vsem krogom slovenske javnosti, pa je bil potreben svetovni kongres biblicistov, kajti očitno je, da je prav priznanje in soglasno glasovanje predstavnikov biblicistov vseh celin, da Slovenija kot prva slovanska država gosti svetovni kongres biblicistov, spodbudilo odločitev, da do tega dogodka pripravimo faksimilno izdajo najstarejše slovenske Biblije. Z odborom mednarodnega združenja za raziskovanje Stare zaveze (IOSOT) smo se že dogovorili, da bo sta urednik akad. Hans Rothe in predstavnik založbe Ferdinand Schöningh faksimile slovenske Biblije, skupaj s komentarjem, ki predvidoma izide junija letos, in celotno zbirko faksimilov Biblia Slavica predstavila na slovesnem sprejemu vseh udeležencev 19. kongresa IOSOT v nedeljo 15. julija 2007 zvečer.

Ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v edinstveni mednarodni zbirki se iskreno zahvaljujem II. razredu SA-

ZU za moralno podporo predloga, predvsem pa predsedstvu SAZU za vso neomajno prizadevanje, da s skupnimi močmi omogočimo izid monumentalnega dela. Izrecno se dalje zahvaljujem direktorju ZRC SAZU prof. dr. Otu Lutharju za takojšnjo podporo projektu ob njegovi zasnovi leta 2002. Dalje se iskreno zahvaljujem Sekciji za zgodovino slovenskega jezika v okviru Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša, posebno prof. dr. Majdi Merše, ki je bila ves čas najožja sodelavka v razreševanju strokovnih in organizacijskih zagat. Iskrena hvala pa tudi vsem predstavnikom Vlade in drugih vladnih služb, ki so verovali, ko še ne bilo mogoče, da bi tudi videli, in so vztrajali predvsem takrat, ko je bilo treba premostiti na videz nepremostljive ovire.

2.2 O pripravah posnetkov za zvezek faksimilov

Majda Merše

Knjiga faksimilov vključuje devet od dvanajstih tovrstnih del iz 16. stoletja oz. devet od enajstih, ki so izšla pred Dalmatinovo Biblijo. Pri obsežnem končnem izboru, ki je dozoreval ob večstranskem strokovnem premisleku, so bila upoštevana različna merila, med njimi npr. nujnost vključitve prvega slovenskega biblijskega prevoda, najcelovitejše izdaje, težko dostopnih del, ki še niso doživela faksimilirane izdaje.

Med besedili, ki so bila izbrana za ponatis v zvezku faksimilov, je šest del Primoža Trubarja in med njimi pet novozaveznih besedil: *TA EVANGELI SVETIGA MATEVSHA* iz leta 1555, ki je hkrati tudi prvo v slovenščino prevedeno biblijsko besedilo, prve izdaje prevodov Pavlovih pisem iz let 1560, 1561 in 1567 ter ponovni natis vseh Trubarjevih novozaveznih prevodov, ki je izšel leta 1582 v dveh delih pod skupnim naslovom *TA CELI NOVI TESTAMENT*. Šesto Trubarjevo delo je *Ta Celi P?alter Davidou* iz leta 1566, ki je hkrati njegov edini starozavezni prevod. V zvezek faksimilov so vključeni tudi trije Dalmatinovi biblijski prevodi. Vsi trije so starozavezni, najobsežnejši pa je prevod Pentatevha iz leta 1578 (*BIBLIE, TV IE, VSIGA SVETIGA PISMA PERVI DEIL*).

Uresničevanje zamisli izdaje faksimilov kar devetih slovenskih biblijskih prevodov se je hitro razkrilo kot zelo zahtevna naloga, saj za izbrana dela obstajajo le redki, zvečine nepopolni primerki, ki jih hranijo različne evropske knjižnice. Hitro se je tudi pokazalo, da se je smiselno truditi za pripravo kolikor mogoče kakovostnih reprodukcij čim popolnejših besedil. Knjiga, ki je pred nami, je dokaz, da je bilo hotenje uresničeno skorajda v idealni meri, saj so dela razgrnjena v besedilni celovitosti, kakršno so izkazovala le v 16. stoletju. Sledove kasnejše rabe ter raznovrstnih kvarnih vplivov, ki so jim bile knjige izpostavljene v minulih štirih stoletjih, pa še vedno jasno kažejo nekatera poškodovana me-

sta, ki jih ni bilo mogoče restavrirati niti se jim izogniti z uporabo popolnejšega nadomestnega izvoda, ker tega ni bilo na voljo.

Stremljenje k sestavi besedilnih celot je zahtevalo natančen primerjalni pregled (vseh ali večine) dostopnih primerkov, izbor najbolj ohranjenega med njimi, ki bi omogočal pridobitev večine kakovostnih posnetkov, ter načrtovanje nujno potrebnih besedilnih kombinacij, uresničljivih s posnetki iz različnih izvodov. V slovenskih knjižnicah je dostopnih več popolnejših primerkov šestih besedil s seznama. Večino hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Izvirniki treh besedil pa so dostopni samo v tujini. Kar za šest del, ki so vključena v izdajo faksimilov, je bilo treba uporabiti po več izvodov in le v dveh primerih so zadoščali primerki, ki so shranjeni v slovenskih knjižnicah.

Zelo veliko prizadevanj ter medsebojno usklajenega in potrpežljivega dela sodelavcev z različnih inštitucij je bilo npr. potrebnega za pridobitev kakovostnih posnetkov prvih natisov Trubarjevega prevoda posameznih delov Pavlovih pisem. Uporabljeni so bili primerki iz naslednjih domačih in tujih knjižnic: iz knjižnice Minoritskega samostana sv. Petra in Pavla na Ptuj, iz knjižnice Frančiškanskega samostana Nazarje, iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, iz Britanske knjižnice v Londonu in iz Spodnjesaške države in univerzitetne knjižnice v Göttingenu.

Posebno težavna pot je vodila do kakovostnih posnetkov celotnega Trubarjevega dela *TA CELI NOVI TESTAMENT*. V NUK-u hranijo tri primerke, od katerih je bil po natančnem primerjalnem pregledu za skeniranje in izdelavo glavnine posnetkov izbran najpopolnejši izvod. Ker pa je bil ta pred časom s sponzorskimi sredstvi restavriran, zelo trdno zvezan in zaščiten s trdimi platnicami, ga je bilo za skeniranje treba strokovno razvezati, saj bi sicer posnetki pogosto ne zajeli besedila na notranjem robu strani. Iz drugih dveh izvodov so bili dodani posnetki večine manjkajočih ter bolje ohranjenih strani. Pri drugem delu knjige pa se je bilo zaradi obrabljenosti dvobarvno tiskanega koledarja in manjkajočih končnih strani še treba ozreti za boljše ohranjenim nadomestnim izvodom. Čeprav bibliografije kažejo, da je v evropskih knjižnicah shranjenih več primerkov tega Trubarjevega dela, pa preverjanje popolnosti besedil izbiro močno zoži, saj so vsi znani izvodi nepopolni. Na srečo je oba iskana dela premogel izvod, ki ga hrani knjižnica Narodnega muzeja v Pragi, od koder smo s posredovanjem NUK-a dobili naročene posnetke

Tudi pri sestavljanju besedilne celote Trubarjevega prevoda psaltra iz leta 1566 so bili uporabljeni posnetki iz treh različno popolnih izvodov, ki jih hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani.

Podobno kot pri Trubarjevih biblijskih prevodih so tudi neokrnjene besedilne celote treh Dalmatinovih del, ki so bila sprejeta v zvezek faksimilov, praviloma sestavljene iz posnetkov iz različnih virov. Besedilna celota Dalmatinovega prevoda Pentatevha je bila sestavljena na osnovi

dveh lepo ohranjenih kamniških izvodov (enega hrani Frančiškanski samostan v Kamniku, drugega pa Medobčinski muzej). Lepo ohranjeni izvod Dalmatinovega prevoda *JESVSA SIRAHA* iz leta 1575, ki je njegov knjižni prvenec, hkrati pa tudi prva v Ljubljani tiskana protestantska knjiga, hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani. Primerek je omogočil izdelavo kakovostnih posnetkov skorajda celotnega dela. Posnetki za osem manjkajočih ter dve poškodovani strani pa so narejeni na osnovi izvoda, ki ga hrani avstrijska nacionalna knjižnica na Dunaju. Za *SALOMONOVE PRIPVVISTI* iz leta 1580, ki so tretje izbrano Dalmatinovo delo, so posnetki narejeni na osnovi izvoda iz Fresacha na Koroškem.

Pri obdelavi posnetkov je bilo premišljeno in strokovno opravljenih tudi nekaj posegov v besedilo: odstranjeni so bili zelo vidni sledovi rabe besedil v minulih stoletjih (npr. dodani rokopisni pripisi in ročne podčrtave izbranih besed). Izbrisani so bili tudi črkam in tiskarskim znakom podobni (črnilni) madeži, ki bi bili lahko razumljeni kot črke ali akcentska znamenja. Čiščenje besedilnega ozadja je odstranilo raznovrstne madeže, pa tudi senčenje besedila s hrbtni strani, ki se je pojavljalo predvsem kot moteča posledica različne debeline papirja. Na nekaterih mestih so bile restavrirane slabše vidne črke, številke ali deli besed, zlasti če je obstajala nevarnost, da bi bilo nekorrigirano mesto napak prebrano. Posnetki so bili primerjalno z izvorniki večkrat pregledani. Postopno so bile odpravljene vse opažene pomanjkljivosti, tako tiste, ki jih je kazal izbrani primerek, kot tiste, ki so nastale pri skeniranju in obdelavi posnetkov.

Če bi pričujočo izdajo predstavljal akademik prof. dr. Rothe, ki je eden izmed urednikov zbirke in sourednik slovenskega zvezka faksimilov, bi verjetno opozoril na katero izmed značilnosti slovenskega zvezka, ki bi se pokazala v primerjavi z izdajami najzgodnejših biblijskih prevodov drugih slovanskih ter baltskih narodov. Ena izmed njih bi vsekakor bila veliko število zajetih del. Toliko naenkrat jih ni zajetih v nobeno nacionalno izdajo doslej. Res je, da gre za krajša dela, skupno pa je izdaja faksimilov vendarle narasla skorajda do obsega celotne Biblije.

Druga značilnost vključenih del je zelo opazna besedilna raznolikost nekaterih izmed njih. Biblijske prevode, ki sta jih v posebnih knjigah izdajala Trubar in Dalmatin, spremljajo nemški in slovenski predgovori. Med slovenskimi je posebej znan in zanimiv Trubarjev uvod k Matevževemu evangeliju iz leta 1555, kjer je navedenih več sestavin Trubarjeve zamisli knjižnega jezika. Na koncu Dalmatinovega prevoda Pentatevha je Register, ki spada med slovenske slovaropisne začetke. V njem so z namenom, da bi bila knjiga razumljiva čim širšemu krogu bralcem, kranjskim iztočnicam dodane slovenske narečne sopomenke, mestoma pa tudi hrvaške besede. Če bi npr. prelistali najobsežnejše Trubarjevo

vključeno delo, to je *TA CELI NOVI TESTAMENT*, bi v njem poleg predgovorov v obeh aktualnih jezikih našli še poseben opomin rojakom, naj berejo knjigo in naj si k srcu vzamejo nauk, ki je v njej predstavljen. Praktični Trubar se je pisanja opomina lotil tudi zato 'kir leta papir prebiua, de prafen ne oftane'. Na koncu prvega dela je natisnjen znani Leierjev lesorezni portret Trubarja, ki v ustrezni povečavi krasi tudi pričujočo izdajo. Na začetek drugega dela pa je Trubar umestil še koledar, ki je prišel zelo prav pridigarjem, ko so razporejali odlomke iz evangelijev in pisem po koledarskem letu.

Trubar je v uvodih svojih del, tudi tistih, ki so vključena med faksimila, večkrat zapisal željo, da bi delo bilo *nucno* ali da bi bilo *nucno inu pridno* (danes bi rekli, da naj koristi). Na drugem mestu je pogosto navedel še bolj človeško željo: da bi delo bilo rojakom ljubo, da bi jim dopadlo ali da bi jih razveseljevalo. Obe želji je za Trubarjem mogoče ponoviti tudi ob pričujoči izdaji faksimilov: da bi koristila in da bi razveseljevala!

3. Predstavitev priprave bibličnih kongresov in spremljevalnih kulturnih prireditev

Jože Krašovec

3.1 Leto Svetega pisma, kongres biblicistov in biblični festival v Ljubljani sredi julija 2007

Leto Svetega pisma 2007 bomo sredi julija obeležili z mednarodnim dogodkom, ki je živa priča priznanja, da je Sveto pismo knjiga knjig. Judovski, katoliški, pravoslavni in protestantski raziskovalci Svetega pisma z vsega sveta se bodo od 12. do 20. julija 2007 v Ljubljani na Pravni in Teološki fakulteti pod predsedstvom akad. Jožeta Krašovca zbrali na 19. kongresu Mednarodne organizacije za študij Stare zaveze / International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) in na štirih pridruženih svetovnih kongresih za temeljna specialna področja: 1) za raziskovanje masoretskega, to je hebrejskega besedila Svetega pisma (IOMS); 2) za kumranske študije (IOQS); 3) za grški prevod Svetega pisma Septuaginto in sorodne študije (IOSCS); 4) za aramejske prevode Svetega pisma, imenovane targumi (IOTS). Zelo močna bo tudi skupina raziskovalcev antičnega sirskega prevoda Svetega pisma iz Avstralije. Na vseh imenovanih kongresih se bo zvrstilo okoli 300 predavanj, seminarjev in poročil. Zajeta bodo vsa temeljna področja raziskovanja zgodovine nastajanja Svetega pisma od prazgodovine dalje in njegove interpretacije vse do danes. Navzoče bodo tudi številne ugledne založbe, ki objavljajo najboljše sadove raziskav iz področja Svetega pisma v najširšem primerjalnem obsegu.

Dogodek je v zgodovini Slovenije po znanstvenem, duhovnem in moralnem pomenu brez primere, saj gre za zborovanje najbolj dejavnih specialistov vseh glavnih vej judovstva in krščanstva na vrhunski znanstveni in ekumenski ravni. Kongres bo zgodovinski, ker bo prvič potekal preko nekdanje meje med vzhodno in zahodno Evropo in prvič vključuje znanstvenike iz pravoslavnega sveta. Znanstveno in ekumensko zborovanje te vrste uteleša edinstveno duhovno velesilo, saj predstavlja prizadevanje za ohranjanje kulturnega in duhovnega izročila, ki je temelj judovske skupnosti, vseh krščanskih cerkva in vsega civilnega kulturnega sveta.

Zato je pomenljivo, da bomo leto Svetega pisma in svetovnega kongresa biblicistov med drugim obeležili z izidom faksimil najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma v mednarodni zbirki Biblia Slavica, ki izhaja v Nemčiji. Dne 14. in 15. julija bo na Pogačarjevem trgu med stolnico in Plečnikovimi kolonadami pod pokroviteljstvom predsednika vlade Republike Slovenije in ob sodelovanju z Ustanovo Imago Sloveniae / Podoba Slovenije potekal biblični festival z mednarodno zasedbo izvajalcev glasbe in drugih oblik posredovanja svetopisemskih vsebin, ki vse narode in posameznike združujejo v veliko skupno družino. V cerkvi sv. Jožefa bodo jezuiti pripravili vseslovensko biblično razstavo »Moč žive besede«.

Ljubitelje in iskalce resnice o življenju v polnem pomenu besede vljudno vabimo, da se pridružijo gostom vseh celin. Izčrpne informacije v angleščini so na spletnih straneh (www.iosot2007.si); te bomo v naslednjih razgibanih mesecih pogosto dopolnjevali. Pod oddelkom Registration in Accommodation med drugim najdemo informacije o ugodnih možnostih bivanja (npr. Študentski dom sv. Vincencija na Taboru in Dijaški dom Ivana Cankarja na Poljanah) in o elektronski poti prijave. Lahko pa se prijavite tudi po klasični poti: izpolnite priložen prijavitni obrazec in ga pošljete na naslov KOMPASA, ki je naveden na obrazcu. Želja je, da ta obrazec posredujete tudi drugim zainteresentom.

3.2 Perspektive bibličnih študij v sodobnem globalnem svetu

Različne zahodne organizacije za raziskovanje Svetega pisma, kot so Society for Old Testament Study (SOTS), International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT), International Organization for Targumic Studies (IOTS), International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS), International Organization for Qumran Studies (IOQS), International Organization for Masoretic Studies (IOMS), Society of Biblical Literature (SBL), Societas Novi Testamenti Studiorum (SNTS), World Union of Jewish Studies (WUJS) in druge

mednarodne in narodne svetopisemske organizacije, so zelo veliko prispevale k našemu poznavanju zgodovine svetopisemskega besedila, filologije in semantike svetopisemskih jezikov, eksegetskih metod, zgodovinskih in arheoloških problemov in primerjalnega veroslovja. Sodobni idejni, kulturni, gospodarski in tehnološki tokovi zahtevajo od nas posebno pozornost na prevladujoča področja zanimanja in bolj intenzivno izmenjavo med predstavniki eksegetskih izročil Zahoda, Vzhoda in sveta na splošno, ne da bi pri tem žrtvovali preizkušene jezikoslovne, literarne, hermenevtične in zgodovinske metode.

Septembra 1996 je v Ljubljani ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma potekal mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma. Znanstveni izsledki simpozija so zajeti v zborniku, ki sta ga leta 1998 izdali založbi Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter Sheffield Academic Press. Prvič se je zgodilo, da je bilo težišče na zgodovini prevajanja Svetega pisma v Vzhodni Evropi. IOSOT je najbolj izrazito akademska mednarodna in med-konfesionalna organizacija, zato nudi posebne možnosti za promocijo bibličnih znanosti. Kongresni jeziki so angleščina, nemščina in francoščina. Razveseljivo je, da se na kongresih IOSOT srečujejo priznani judovski, protestantski in katoliški izvedenci Svetega pisma. Toliko bolj je obžalovanja vredno, da združenje IOSOT doslej na kongrese ni vabilo pravoslavnih specialistov. Devetnajsti kongres IOSOT 2007 v Ljubljani bo torej poziv k zavestni solidarnosti Zahoda do Vzhoda in do vsega sveta.

Dosedanja mesta kongresov IOSOT so: Kopenhagen, Danska (1953); Strasbourg, Francija (1956); Oxford, Velika Britanija (1959); Bonn, Nemčija (1962); Ženeva, Švica (1965); Rim, Italija (1968); Uppsala, Švedska (1971); Edinburgh, Velika Britanija (1974); Göttingen, Nemčija (1977); Dunaj, Avstrija (1980); Salamanca, Španija (1983); Jeruzalem, Izrael (1986); Leuven, Belgija (1989); Pariz, Francija (1992); Cambridge, Velika Britanija (1995); Oslo, Norveška (1998); Basel, Švica (2001); Leiden, Nizozemska (2004).

Devetnajsti kongres IOSOT in pridruženi kongresi organizacij sorodnih specialističnih organizacij bodo gotovo pritegnili pozornost širše slovenske akademske, kulturne, cerkvene in državne javnosti. Pri pripravi in izvedbi kongresa ima ključno vlogo Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Tako smemo upati, da bo skupni projekt kongresov uspel in bo dobil simbolni pomen v širšem evropskem in svetovnem obsegu. V Sloveniji bo ta skupni projekt kongresov predstavljal vrhunec obhajanja leta Svetega pisma, vidno pa bo zaznamoval tudi vsebinski okvir priprave Slovenije na predsedovanje Evropski skupnosti v letu 2008. Glavna motiva skupnega nastopa je zavest o temeljnih našega bivanja, kulture in odgovornosti do naše prihodnosti znotraj velike družini narodov združene Evrope in drugih kontinentov.

3.3. Prijavnica za XIX. kongres IOSOT Ljubljana 12. – 20. julij 2007**OSEBNI PODATKI**

Naziv • G. • Ga. • Gdč. • Dr. Prof.
Priimek * _____
Ime * _____
Organizacija _____
Oddelek _____
Naslov * _____
Pošta, mesto * _____
Država * _____
Tel. * _____
Fax * _____
Elektronska pošta * _____

Želel bi predavati (short paper) s temo: _____
 (predloge poslati na info@iosot2007.si in joze.krasovec@guest.arnes.si)

Prosim, da iz seznama udeležencev

izločite moj: **naslov** **elektronski naslov**

Spremljevalec (-ci)

Naziv • G • Ga
Priimek _____
Ime _____

REGISTRACIJA

Kotizacija – prosimo, ustrezno označite (št. oseb):

KOTIZACIJE

	pred 30. aprilom 07	po 30. aprilu 07
XIX. KONGRES IOSOT 15. – 20. julij	x 100 €	x 120 €
Pridruženi kongresi:		
- IOTS: 12. -13. julij	x 20 €	x 30 €
- IOSCS: 13. -14. julij	x 20 €	x 30 €
- IOQS: 16. -18. julij	x 20 €	x 30 €
- IOMS: 16. julij	x 20 €	x 30 €
Znižana kotizacija	x 20 €	x 20 €
Kotizacija za študente (obvezno priložiti kopijo ŠI)	x 20 €	x 20 €
Kotizacija za spremljevalca (-e) (samo za IOSOT kongres)	x 30 €	x 30 €
Slavnostni banket kongresa IOSOT	x 70 €	x 70 €
- navadni	x 70 €	x 70 €
- vegetarijanski	x 70 €	x 70 €

Hotelska rezervacija

Rezervacijo hotela morajo urediti udeleženci sami, razen za Dijaški dom Ivana Cankarja in Študentski dom Vincencij.

REZERVACIJA: prenočišče sem rezerviral (-a) v:

*

**TURISTIČNI PROGRAM
ZA SPREMLJEVALCE**

Datum	Ime programa	Št. oseb
17. julij 2007 (od 9-18)	Portorož in Piran	x 76 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Lipica in Škocjanske jame	x 81 €
17. julij 2007 (od 10-15)	Škofja Loka in Kranj	x 40 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Maribor in Ptuj	x 70 €

ZA UDELEŽENCE IN SPREMLJEVALCE

Datum	Ime programa	Št. oseb
18. Julij 2007 (od 16-18)	Ogled Ljubljane	x 18 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Postojnska jama in Predjamski grad	x 60 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Bled	x 50 €

* cena za min 20 udeležencev.

PLAČILO - v celoti s kreditno kartico ali z bančnim nakazilom

- bančno nakazilo po prejemu računa na:

A BANKA d.d., Slovenska c. 58, SI-1000 Ljubljana

Račun št. : **05100-8000029771**, SWIFT No.: A BAN SI 2X, IBAN:
SI56051008000029771

V dobro: **KOMPAS d.d., Pražakova 4, SI - 1514 Ljubljana** - Sklic: **IOSOT 2007**

Opomba: Plačilo mora biti izvedeno po prejemu računa, na katerem bo navedena tudi sklicna številka.

Kopijo nakazila pošljite na fax št.: + 386 1 2006 431

Način plačila

VISA

Eurocard / Mastercard

American Express

BANK TRANSFER

Podatki

Št. kreditne kartice _____

CVC številka _____

Veljavna do _____

Imetnik kartice _____

Podatki o kreditni kartici _____

S posredovanjem te prijavnice, pooblašчам KOMPAS D.D., da obremeni mojo kreditno kartico v celotnem znesku kotizacije, plačila dodatnih storitev in 3% bančne provizije.

ODJAVA IN POTRDITEV

Zahtevo po odjavi pošljite pisno na KOMPAS. Povrnitev stroškov z odbitjem 10% stroškov je možna za odjavo pred 15. junijem; po tem datumu povrnitev stroškov ni več možna. Rezervacija se lahko prenese na drugo osebo. Vračilo stroškov bo izvedeno po zaključku kongresa.

Potrditev - Pisna potrditev registracije bo poslana na vaš naslov po prejemu plačila na naš račun.

KONTAKT

Za vse informacije se obrnite na KOMPAS:

Barbara Kostanjšek

Tel:+386 1 2006 314

KOMPAS D.D.

Fax:+386 1 2006 431

Pražakova 4

E-mail: barbara.kostanjsek@kompas.si

www.kompas-online.net

1514 Ljubljana

Katarina Kompan Erzar, *Ljubzen umije spomin*, Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut, Ljubljana 2006, 261 str., ISBN 961-6326-51-1.

Knjiga družinske in zakonske terapevtke, predavateljice na diplomskem programu zakonske in družinske terapije ter strokovne voditeljice Frančiškanskega družinskega inštituta Katarine Kompan Erzar predstavlja že njeno tretje ukvarjanje s temo odnosov in medosebnosti. Avtorica se tokrat loteva izjemno aktualnega in hitro razvijajočega raziskovalnega področja, področja navezanosti v otroški in odrasli dobi ter povezav med njima, za katere se je v dosedanjih raziskavah pokazalo, da botrujejo najrazličnejšim oblikam individualne ter družinske psihopatologije ter nefunkcionalnim oziroma konfliktnim odnosom (Main, 1999).

Prvi del avtorica začne s tezo, ki nas kot rdeča nit spremlja skozi celotno branje in ki opozarja, da raziskovanje, ali ožje, opazovanje razvoja in odnosov ne more potekati samo po ustaljenih psiholoških metodah, ampak terja posebno metodološko odprtost ter inovativnost. »Razvoj ni empirični koncept«, trdi teza, ki povzema rezultate zdaj že večdesetletnega raziskovanja navezanosti in razvoja navezanosti v medčloveških odnosih. Jedro teze izhaja iz raziskav, ki so po neverjetnem preboju ideje navezanosti v osemdesetih in devetdesetih letih poskušale koncept ali konstrukt navezanosti »uje-

ti« v dve robustni metodi, test tuje situacije (*Strange Situation Test*), ter vprašalnik odrasle navezanosti (*Adult Attachment Interview*). Te raziskave so pokazale, da se je prvotni konstrukt navezanosti, brž ko se je otrešel svoje biologistične predzgodovine, začel strahovito drobiti in da so raziskave odrasle navezanosti vdahnile več empiričnega duha konceptu kakor raziskave navezanosti pri otroku (Belsky, 1992). Rezultat tega so bile raziskave, ki so prvotni koncept podprle s zelo različnimi metodami, zlasti metodami, ki merijo na nove koncepte in ki obenem odkrito priznavajo, da v polju navezanosti ni mogoče priti daleč s pomočjo enodimenzionalnih, opazljivih konstruktov, ampak le prek neopazljivih, večdimenzionalnih, hevrističnih konstruktov, katerih moč ni izčrpana z eno samo metodo in ki zato nujno dobijo videz ohlapnosti in nepreverljivosti. (Eno takih metod opazovanja odrasle navezanosti v terapevtskem procesu predstavlja avtorica v sodelovanju s soavtorico Barbaro Simonič v tretjem delu knjige.) Če torej razvoj ni empirični koncept, ampak odpira možnosti vedno novih konstruktov za opazovanje in preverjanje razvoja, se pravi, da je hevristični koncept, iz tega sledi, da opazovanje razvoja nujno poteka na dveh ravneh, na ravni empirično opazljivega in na ravni zamišljivega, kamor so vključeni razvojni potenciali, ki bi jih na prvi ravni zaman iskali.

Kakšen je torej pomen navezanosti za razvoj človeške psihe?

Poleg biološkega in evlucijskega pomena (iskanje varnosti, regulacija telesnih potreb, zahteve odraščanja potomcev) se zdi, da je najgloblje jedro navezanosti skrito v njeni sposobnosti, da regulira otrokova afektivna ali čustvena stanja. Odkritje navezanosti je v središče zanimanja razvojnih in psihoterapevtskih teorij postavilo emocije ali čustva, toda ne več na način spekulativnega razmišljanja o čustvih, njihovi klasifikaciji in evlucijskem pomenu, ampak na način, ki je v zadnjem desetletju sovpadel z nevropsihološkimi in nevroznanstvenimi raziskavami delovanja možganov in ki kaže na neverjetno ujemanje afektivne slike medčloveških odnosov in afektivne slike človeških možganov. Regulacija afektov predpostavlja, da se otrokovi možgani kot organska podlaga afektov razvijajo in urijo v okolju, ki ga določa reflektivna funkcija samozavedanja in samokontrole pri odraslem skrbniku, največkrat materi. Povedano preprosto, materin način reguliranja lastnih emocionalnih stanj neposredno regulira otrokova emocionalna stanja, vpliva pa kot čustvena podlaga in regulator stresa tudi na regulacijo otrokovih telesnih stanj in potreb. Iz tega izhaja, da je razvoj otrokove sposobnosti medosebnega zavedanja ali mentalizacije (Fonagy, 2002) rezultat številnih sposobnosti afektivne uglasitve in samoregulacije, ki jih ima otrokova mati, kar pomeni, da se globina otrokovega notranjega sveta, doživljanja in ču-

stvovanja vselej pogloblja samo v odnosu z nekom, ki ne samo poseduje globino lastnega notranjega sveta in čustvovanja, ampak je v stiku z otrokom pripravljen sprejeti otrokov odziv nase kot del svoje lastne globine.

S svojim razumevanjem vzajemne regulacije afektov avtorica sledi najnovejšim dognanjem v polju otroške in odrasle navezanosti, in sicer tako, da predlaga delitev na medosebne afektivne dinamike na temeljni ali globinski afekt, kot je sram, ter površinska čustva, kot so strah, jeza in žalost. V zvezi s temeljnimi afekti avtorica ugotavlja, da so »temeljni afekti stabilni in se skozi generacije ne spreminjajo«, spreminjajo pa se vzorci odnosov, ki temeljijo na tem afektu, kar pomeni, da segajo temeljni afekti v globino navezanosti in povežejo par do tiste stopnje varnosti, ki so jo zmogli ustvariti njuni starši v odnosu do njiju in med seboj, medtem ko se prenosi čustev v konfliktu para največkrat te globine ne dotaknejo in je zato tudi ne morejo preoblikovati (*first-order change/second-order change*). Iz tega sledi pomembna ugotovitev za potek terapevtskega dela in ocenjevanje sprememb v terapevtskem procesu. Pri njenem oblikovanju se avtorica nasloni na pojem sedanjega trenutka ali trenutka stika (*present moment*), ki ga je razvil psihiater in relacijski psihoterapevt Daniel Stern (2004) in ga skupaj z delitvijo na temeljni afekt in čustva v zadnjem delu knjige aplicira na

primer iz terapevtske prakse. V pilotski študiji je predstavljena dinamika preoblikovanja čustvene palete v zakonski terapiji para z izvenzakonskimi razmerji.

Knjiga *Ljubezen umije spomin* vsebuje izjemno močno sporočilo, saj govori o tem, da odnosi niso in ne morejo biti predmet manipulacije, ker je v njihovem jedru globina navezanosti, ki jo je mogoče preoblikovati samo tako, da to preoblikovanje preoblikuje notranjost obeh partnerjev v odnosu. »Vem, da veš, da vem«, je stavek, ali kar formula vzajemnega prepoznanja in medosebnega oblikovanja varne navezanosti, ki dve bitji vodi v smeri poglobljanja varnosti v njunem odnosu in služi kot trajni model razvoja.

Tomaz Erzar

Literatura

Belsky, J. (2002). Developmental origins of attachment styles. *Attachment and Human Development* 2(4):166-170.

Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. & Target, M. (2002). *Affect Regulation, Mentalization, and the Development of the Self*. New York: Other Press.

Main, M. (1999). Attachment theory: eighteen point with suggestions for future studies. In Cassidy, J. & Shaver, P. *Handbook of Attachment*. New York: Guilford Press.

Stern, D. N. (2004). *The present moment in psychotherapy and in everyday life*. New York: Norton.

Barry, William A. in Connolly, William J., *Duhovno spremljanje* [prevedel Aleš Maver], Slomškova založba, Maribor 2006, 236 str., ISBN 961-6522-30-2

O duhovnem spremljanju lahko najdemo veliko literature v najrazličnejših svetovnih jezikih, toda ne v slovenskem. Zato lahko le pozdravimo odločitev Marijine kongregacije, da prevede in pri Slomškovi založbi izda knjigo *Duhovno spremljanje* Williama A. Barryja in Williama J. Connollyja, z izvirnim naslovom *The Practice of Spiritual Direction* (San Francisco 1981), ki je doživela kar nekaj ponatisov in prevodov.

Avtorja sta začela pisati knjigo sredi obdobja navdušenja nad duhovnostjo in duhovnim spremljanjem v Severni Ameriki v 70. letih prejšnjega stoletja. Kot sama pravi, je cilj knjige pomagati posamezniku, »da postane duhovni spremljevalec« (str. 30). Zato se v knjigi osredotočata predvsem »na proces razvijanja odnosa z Bogom, na proces pomoči drugemu, da bi se zavestneje obračal na Boga in rasel v tem odnosu, in na proces, v katerem posameznik postaja duhovni spremljevalec« (str. 30).

Knjiga je sad njunega znanstvenega študija in raziskovanja ter praktičnega dela na tem področju. V letu 1971 sta skupaj s še štirimi jezuiti v Cambridgeu v zvezni državi Massachusetts ustanovila Center za duhovno rast, ki je svoje raziskave, izobraževanje in usluge duhovnega spremljanja zasno-

val »na osebnem izkustvu« – predvsem izkustvu spremljevalcev in spremljancev. Kot pravita, »se je njihovo duhovno spremljanje vedno bolj osredotočalo na pomoč ljudem, da bi razvili svoj odnos do Boga« (str. 13). Knjigo bogatijo tudi mnogi konkretni primeri duhovnih pogovorov (seveda prirejani zaradi spoštovanja in varovanja zasebnosti), ki jih prinašata iz svoje bogate zakladnice izkušenj z vodenjem nešteti delavnic o duhovnem spremljanju v centru samem kot tudi drugod po svetu, kar naredi knjigo veliko bolj berljivo, zanimivo in olajša razumevanje duhovnega spremljanja.

V prvem delu se posvetita najprej vprašanju, kaj je duhovno spremljanje. S praktičnimi primeri pokažeta različne pristope in pomen tega, da se postavi duhovno izkustvo (kolikor je to izkustvo izraz posameznikovega dejanskega odnosa z Bogom in ne idej o njem) kot »žarišče spremljanja« (str. 26). V nadaljevanju prikažeta, kako »je bilo krščansko izročilo skozi stoletja odprto za posameznikovo izkustvo Boga in je spodbujalo dialogični odnos, ki se more razviti iz tega izkustva« (str. 47), čeprav je ob koncu srednjega veka prihajalo vedno bolj v ospredje razumsko poznavanje Boga na škodo izkustvenega. Po drugem vaticanskem koncilu je teologija sama doživljala korenit obrat k notranjosti, k izkustvu. Med pomembnimi teologi navajata Bernarda J. F. Lonergana, ki je v teologiji izvedel obrat paradigme od objektivnosti k in-

tersubjektivnosti, kajti po njegovem mnenju teološka metoda potrebuje tudi duhovno komponento, ki temelji »na duhovnem izkustvu« (str. 40). Zaradi te ponovne osredotočenosti na duhovno izkustvo, ki ni samo koristno, temveč »celo nujno za duhovno rast«, je prišlo po njunem prepričanju »obdobje medsebojnega sodelovanja« (str. 40), ki bo premostilo večstoletni prepad med dogmatično teologijo in duhovnostjo ter med duhovnimi spremljevalci in drugimi pastoralnimi delavci ter dogmatiki.

V drugem delu avtorja zelo nazorno prikažeta »osnovno nalogo« (str. 63) duhovnega spremljanja, ki je v lajšanju in pospeševanju osebnega odnosa med spremljevalcem in Bogom. Rast v odnosu zahteva, da smo pozorni na drugo osebo, hkrati pa tudi na to, kar se dogaja v nas, ko smo v prisotnosti drugega in da z njim delimo svoje odzive. K takšni drži po mnenju avtorjev najbolj prispeva kontemplacija v ignacijanskem pomenu. Z njeno pomočjo pride oseba do lahkotnosti in spontanosti pri usmerjanju pozornosti na Gospoda, kakor se razodeva po Božji besedi, stvarstvu, dogodkih in življenju posameznika in sveta ter do graditve osebnega dialoga z njim. Ko se oseba zave odzivov Gospoda (najrazličnejši občutki, čustva in drže, tako pozitivne kot negativne), ki jih izkuša v odnosu do njega, še posebej v vsakdanji osebni molitvi, mu lahko šele svobodno odgovori. V duhovnem pogovoru poskuša zato spremljevalec »pomagati spremljancu usmeriti

pozornost na Boga, kakor se sam razodeva« v njegovi molitvi ter »prepoznati lastne odzive in se odločati o odgovorih Bogu« (str. 66).

Podobno, kot pride do najrazličnejših odporov pri graditvi in razvoju odnosa med osebami, pride tudi »v odnosu z Bogom« (str. 103). Avtorja nazorno pokažeta najrazličnejše odpore, ki jih doživlja oseba na poti razvijanja odnosa do Boga, to so najrazličnejše težave v molitvi, strukturiranje izkustva, osebni vzorci, strahovi, fiksacije, samovsrkavanje idr. Seveda vsako duhovno izkustvo ni od Boga in ne vodi k njemu in poglobitvi odnosa z njim, zato avtorja predstavita tudi različne kriterije za duhovno razločevanje s pomočjo Svetega pisma in cerkvene tradicije. Še posebej poudarita, »da razločevanje končno ni nič drugega kot sposobnost, da prepoznamo in priznamo razlike« in »da spremljevalci ljudem pomagajo razločevati, kadar jim pomagajo opaziti, kaj se dogaja, ko molijo« (str. 128).

V tretjem delu se avtorja posvetita opisu različnih vidikov odnosa med spremljevalcem in spremljancem. Pri opisu kvalitet spremljevalcev in odnosov med spremljevalcem in spremljancem si precej pomagata s primerjanjem »dela psihiatrov in psihologov« (str. 162), čeprav je, kot jasno poudarita, odnos v duhovnem spremljanju »različen« glede na odnos v njihovem delu. Duhovni spremljevalec se ne rodi, temveč postaja s pomočjo razvijanja kvalitet in drž, ki so mu v osnovi darovane, študija in

nenehnega oblikovanja s pomočjo supervizije, ki je po njunem prepričanju eden izmed najboljših načinov za »razvoj zdravega odnosa« (str. 205) spremljevalca do sebe in spremljanca.

Avtorja še posebej poudarita pomembnost sklenitve »delovnega zavezništva« (str. 166) med spremljevalcem in spremljancem, na podlagi vzajemnega priznanja, da je namen spremljanja olajšanje spremljančevega odnosa z Gospodom in »da je vir njegove želje in prizadevanja, da bi razvil ta odnos, notranji Duh in da obstajajo v spremljancu sile, ki se upirajo spodbudam Duha« (str. 169). Ta zaveza omogoča obema, da se vedno znova zavedata, kaj je »glavni namen« (str. 170) duhovnega spremljanja in da vztrajata v odnosu kljub različnim oviram in odporom, ki se pojavijo v njima in med njima na poti razvijanja odnosa z Bogom, še posebej ob pojavu »transferja« in »kontrtransferja« (str. 184-186).

Čeprav sta avtorja to knjigo napisala pred 25 leti, je njena vsebina še vedno aktualna, saj je, kot smo videli, njun pristop k duhovnemu spremljanju izviren in vreden upoštevjanja tudi v današnjem času. Ne samo pred drugim vaticanskem koncilom, temveč tudi po njem veliko duhovnih spremljevalcev še vedno ni osredotočenih na spremljančevo dejansko izkustvo odnosa z Bogom v njegovem molitvenem življenju, ampak se ukvarjajo z najrazličnejšimi duhovno-moralnimi problemi, s katerimi prihajajo na dan spremljevalci. Ti v resnici

želijo poglobiti odnos z Bogom, toda hkrati se pogosto podzavestno bojijo in upirajo soočenju s tem in rajši izpostavijo vse drugo, kar je samo navidezno temeljni problem v njihovem življenju.

Vrednost njunega pristopa k duhovnemu spremljanju je tudi v njunem modrem odnosu do psihoterapije in psihologije. Kot poudari I. Hočevar v predgovoru k slovenski izdaji knjige, sta naredila »most« med njima in duhovnostjo, saj sta pokazala na možno in koristno »sodelovanje in dopolnjevanje« (str. 5) znotraj duhovnega spremljanja.

V izvorniku avtorja uporabljata tradicionalni izraz »duhovno vodstvo« (v slovenskem prevodu so izraz »spiritual direction« prevajali z »duhovnim spremljanjem« (str. 6), kar opravičujejo z dejstvom, da avtorja govorita o nedirektivnem spremljanju. S tem pokažeta, da direktivnost ali nedirektivnost spremljanja ni odvisna od uporabe izraza, temveč predvsem od tega, kar vzamemo za »žarišče« duhovnega vodstva in odgovornega (samo)-oblikovanja duhovnih voditeljev, še posebej s pomočjo kontemplativne drže in supervizije.

Ivan Platovnjak

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. *Ime publikacije*, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebu-

la, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnik k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo.

Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: *List of serial title word abbreviations*, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.

Opomba: V pričujoči številki BV sistem citiranja še ni dosledno uveljavljen, za kar se bralcem oprostam.

Uredništvo

Prijavnica za XIX. kongres IOSOT Ljubljana 12. – 20. julij 2007

OSEBNI PODATKI

Naziv • G. • Ga. • Gdč. • Dr. Prof.
Priimek * _____
Ime * _____
Organizacija _____
Oddelek _____
Naslov * _____
Pošta, mesto * _____
Država * _____
Tel. * _____
Fax * _____
Elektronska pošta * _____

Želel bi predavati (short paper) s temo: _____
(predloge poslati na info@iosot2007.si in joze.krasovec@guest.arnes.si)

Prosim, da iz seznama udeležencev

izločite moj: **naslov** **elektronski naslov**

Spremljevalec (-ci)

Naziv • G • Ga
Priimek _____
Ime _____

REGISTRACIJA

Kotizacija – prosimo, ustrezno označite (št. oseb):

KOTIZACIJE

	pred 30. aprilom 07	po 30. aprilu 07
XIX. KONGRES IOSOT 15. – 20. julij	x 100 €	x 120 €
Pridruženi kongresi:		
- IOTS: 12. -13. julij	x 20 €	x 30 €
- IOSCS: 13. -14. julij	x 20 €	x 30 €
- IOQS: 16. -18. julij	x 20 €	x 30 €
- IOMS: 16. julij	x 20 €	x 30 €
Znižana kotizacija	x 20 €	x 20 €
Kotizacija za študente (obvezno priložiti kopijo ŠI)	x 20 €	x 20 €
Kotizacija za spremljevalca (-e) (samo za IOSOT kongres)	x 30 €	x 30 €
Slavnostni banket kongresa IOSOT	x 70 €	x 70 €
- navadni	x 70 €	x 70 €
- vegetarijanski	x 70 €	x 70 €

Hotelska rezervacija

Rezervacijo hotela morajo urediti udeleženci sami, razen za Dijaški dom Ivana Cankarja in Študentski dom Vincencij.

REZERVACIJA: prenočišče sem rezerviral (-a) v:

*

**TURISTIČNI PROGRAM
ZA SPREMLJEVALCE**

Datum	Ime programa	Št. oseb
17. julij 2007 (od 9-18)	Portorož in Piran	x 76 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Lipica in Škocjanske jame	x 81 €
17. julij 2007 (od 10-15)	Škofja Loka in Kranj	x 40 €
17. julij 2007 (od 9-18)	Maribor in Ptuj	x 70 €

ZA UDELEŽENCE IN SPREMLJEVALCE

Datum	Ime programa	Št. oseb
18. Julij 2007 (od 16-18)	Ogled Ljubljane	x 18 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Postojnska jama in Predjamski grad	x 60 €
18. Julij 2007 (od 14-20)	Bled	x 50 €

* cena za min 20 udeležencev.

PLAČILO - v celoti s kreditno kartico ali z bančnim nakazilom

- bančno nakazilo po prejemu računa na:

A BANKA d.d., Slovenska c. 58, SI-1000 Ljubljana

Račun št. : **05100-8000029771**, SWIFT No.: A BAN SI 2X, IBAN:
SI56051008000029771

V dobro: **KOMPAS d.d., Pražakova 4, SI - 1514 Ljubljana** - Sklic: **IOSOT 2007**

Opomba: Plačilo mora biti izvedeno po prejemu računa, na katerem bo navedena tudi sklicna številka.

Kopijo nakazila pošljite na fax št.: + 386 1 2006 431

Način plačila

- VISA**
- Eurocard / Mastercard**
- American Express**
- BANK TRANSFER**

Podatki

Št. kreditne kartice _____

CVC številka _____

Veljavna do _____

Imetnik kartice _____

Podatki o kreditni kartici _____

S posredovanjem te prijavnice, pooblašчам KOMPAS D.D., da obremeni mojo kreditno kartico v celotnem znesku kotizacije, plačila dodatnih storitev in 3% bančne provizije.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

SIMPOZIJ O FRANU KOVAČIČU / *SYMPOSIUM ON FRAN KOVAČIČ*

- 161 Janez Juhant**, Uvodna beseda o zborniku Simpozija o Franu Kovačiču
Foreword to the acts of the Symposium on Fran Kovačič
- 163 Janez Juhant**, Krščanska misel na Slovenskem in Fran Kovačič
Christian thought in Slovenia and Fran Kovačič
- 175 Alojzij Kačičnik**, Kovačičeva življenjska pot
The life and work of Fran Kovačič
- 193 Robert Petkovšek CM**, Noetika Frana Kovačiča
Noetic of Franc Kovačič
- 207 Vojko Strahovnik**, »Ontologija« Frana Kovačiča: O resnici, dobrem in lepem
Fran Kovačič – »Ontology«: The True, the Good and the Beautiful
- 221 Branko Klun**, Skotistično razumevanje biti in njegov odmev v neosholastiki.
Opazke h Kovačičevi »Ontologiji«
Scotist understanding of being and its echo in neoscholastic. Remarks to the Kovačič's book »Ontologija«
- 235 Bojan Žalec**, Kovačičevi etiški pogledi
Ethical views of Fran Kovačič
- 253 Edvard Kovač OFM**, Pojmovanje kulture pri Franu Kovačiču
The notion of culture in Fran Kovačič

RAZPRAVI / *ARTICLES*

- 261 Barbara Simonič, Gabrijela Gojznicar, Robert Cvetek, Luka Mavrič, Janez Sečnik, Vesna Janežič**,
Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki
Religion as a source of help in coping with stressful and traumatic experiences
- 281 Anton Mlinar**, *Kazuistika*
Casuistry

OCENI / *REVIEWS*

- 302 Bodgan Kolar SDB**, *Škofija Murska Sobota 2006. Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju. Almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota* (ur. S. Zver in F. Kuzmič), Župnijski urad sv. Miklavža, Murska Sobota 2006, 289 str., ISBN 961-238-669-2.
Škofija Novo mesto. Onim pri Bogu, sebi in zanamcem (ur. Z. Pelko), Družina, Ljubljana 2006, 309 str., ISBN 961-222-646-6.
- 304 Miran Špelič OFM**, Vicko Kapitanović, *Rimski Ilirik u odrazu kršćanske književnosti*, Književni krug, Split 2006, 153 str., ISBN 953-163-240-5.

Sodelavci te številke

za filozofijo na TEOF UL; **Prof. dr. Janez Juhant**
 naslov: Sora 64, 1215 Medvode;
 e-pošta: janez.juhant@guest.arnes.si

profesor na Škofijski gimnaziji **Mag. Alojzij Kačičnik**
 Antona Martina Šlomška;
 Vrbanska 30, 2000 Maribor;
 e-pošta: alojz.kacicnik@rkc.si

za področje sodobne filozofije na TEOF UL; **Doc. dr. Branko Klun**
 naslov: Polanškova 4, 1231 Ljubljana-Črnuče;
 e-pošta: branko.klun1@guest.arnes.si

za zgodovino Cerkev na TEOF UL; **Prof. dr. Bogdan Kolar**
 naslov: Ob Ljubljani 34, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: bogdan.kolar@guest.arnes.si

za filozofijo na TEOF UL; **Prof. dr. Edvard Kovač OFM**
 naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: edvard.kovac@guest.arnes.si

raziskovalec na TEOF UL; **Prof. dr. Anton Mlinar**
 naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik;
 e-pošta: anton.mlinar@guest.arnes.si

za filozofijo na TEOF UL; **Doc. dr. Robert Petkovšek CM**
 naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: robert.petkovsek@guest.arnes.si

mladi raziskovalec na Oddeleku **As. Vojko Strahovnik**
 za filozofijo Filozofske fakultete;
 Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: vojko.strahovnik@guest.arnes.si

za zgodovino Cerkev in patologijo na TEOF UL; **Doc. dr. Miran Špelič OFM**
 naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: miran.spelic@guest.arnes.si

znanstveni sodelavec na TEOF UL; **Doc. dr. Bojan Žalec**
 naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana;
 e-pošta: bojan.zalec@guest.arnes.si

Simpozij o Franu Kovačiču

Inštitut za filozofijo in družbeno etiko
Ljubljana, 6. december 2006

Symposium on Fran Kovačič

Institute for philosophy and social ethics
Ljubljana, 6th December 2006

Uvodna beseda o zborniku

Inštitut za filozofijo in družbeno etiko doslej že dlje časa intenzivno raziskuje slovensko krščansko filozofsko preteklost. Predstavili smo več pomembnih slovenskih mislecev tega izročila. Pri znanstveni knjižnici je izšlo delo o Janezu Janžekoviču.¹ Skupaj s SAZU in Mohorjevo družbo smo izdali zbornik o Alešu Ušeničniku.² V več delih je izšel prikaz in ovrednotenje dela Janeza Evangelista Kreka.³ O tem so člani inštituta govorili tudi na simpoziju v Rimu.⁴ Člani so predstavili tudi delo Antona Trstenjaka in letos ponovno sodelovali na simpoziju SAZU o tem pomembnem članu našega inštituta.⁵ V okviru delovanja inštituta je potekala raziskava o Frančišku Lampetu kot magistrski študij, ki je bila letos objavljena.⁶

Člani Inštituta se zavedamo pomena slovenskega katoliškega izročila za slovenski narod. Inštitut je organiziral tudi posvet ob 50-letnici konca druge svetovne vojne in dogodkih, ki so vplivali na nadaljnjo slovensko zgodovino.⁷ Zavedamo se, da so delovanje katoliških mislecev in njihova presoja pomembni za nadaljnji razvoj našega naroda. Še

¹ Prim. J. Juhant / V. Potočnik (ur. 2002) *Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič*, Ljubljana: ZRC TEOF / Družina.

² Prim. M. Ogrin / J. Juhant (ur. 2004). *Aleš Ušeničnik: čas in ideje: 1868-1952: zbornik razprav s simpozija SAZU ob 50. obletnici smrti*, Celje; Ljubljana: Mohorjeva družba.

³ Prim. J. Ev. Krek, S. Janežič (ur.), J. Juhant (ur.) (1998). *Janez Evangelist Krek: (1865-1917)*, (Osebnosti, 3). Maribor: Slomškova založba, Prim. Simpozij o J. E. Kreku BV 48 (1988), št. 1.

⁴ Prim. E. Škulj (ur. 1992.). *Krekov simpozij v Rimu*, (Simpoziji v Rimu, 9). Celje: Mohorjeva družba.

⁵ Prim. J. Juhant (ur.), *Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka*, v: BV 1997 249-404.

⁶ M. Tomiňšek Perovšek (2007), Vloga Frančiška Lampeta (1859-1900) v katoliškem gibanju, Ljubljana: Družina.

⁷ J. Juhant (ur. 1997). *Na poti k resnici in spravi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

⁸ Posvet je bil od 9. do 14. oktobra v okviru *Informacijske družbe IS 2006*.

posebej so ta vprašanja pomembna v času tranzicije, ki znova vzpostavlja vrednote, ki jih je polpretekli režim na Slovenskem skušal zatreti, ki pa nas odpirajo demokratičnim izročilom Evrope.

140-letnica rojstva Frana Kovačiča je pomembna spodbuda za presojo njegovega delovanja in njegovega vpliva na to izročilo. Tu objavljeni prispevki predstavljajo prvi popolnejši pregled Kovačičevega življenja in delovanja in odslikavajo njegovo vlogo pri oblikovanju krščanskega in narodnostnega izročila na Štajerskem. Filozof, teolog in zgodovinar Kovačič ima s svojim delovanjem, soustanovitvijo revij *Voditelj v bogoslovnih vedah* in *Časopis za zgodovino in narodopisje* ter izdajo drugih svojih del velike zasluge za utrditev slovenske in krščanske kulture in posebej zgodovine in filozofije na Štajerskem in tako za ohranitev narodnega in katoliškega izročila. Pričujoče razprave, ki so bile predstavljene na simpoziju, ki ga je organiziral *Inštitut za filozofijo in družbeno etiko Teološke fakultete Univerze v Ljubljani* 6. decembra 2006, so vsaj majhna oddolžitev njegovem ogromnemu delu za katoliško narodno skupnost na Štajerskem in tudi sicer na Slovenskem.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06) UDK
BV 67 (2007) 2, 163-173

Janez Juhant

Krščanska misel na Slovenskem in Fran Kovačič

Povzetek: Slovenci se za razliko od drugih narodov težko neobremenjeno pogovarjamo o svoji krščanski dediščini, katere del je tudi Mahničeva »delitev duhov«. Slovenci je še nismo uspeli primerno opredeliti in postaviti v ustrezen družbeno-zgodovinski okvir. Napetosti, ki so jih je sprožile moderne miselne in tehnične pridobitve, katerih skupna značilnost je stopnjevanje človekove moči, pomenijo ločitve in tekmovalnost sistemov. Neosholastika je po eni strani uveljavljanje idejne, politične, socialne in kulturne vloge krščanstva in katoliške Cerkve med Slovenci, po drugi se neosholastiki ne morejo izogniti tekmovalnim razmerjem, v katera jih je postavilo noveško absolutenje posameznosti. Po obdobju prevlade liberalizma in komunizma med Slovenci je danes potrebno natančno preučiti to dediščino, da bi dobili do nje ustrezno kritično distanco. Tako bi utegnili v dialogu izročil in njihovega prispevka za Slovence najti tudi transcendentalne temelje našega samorazumevanja. Da ima krščansko izročilo znotraj tega razvoja pomembno vlogo, je jasno, odprto pa ostaja, kakšen je njegov uredjevalni (regulativni) pomen. Odgovor ponuja smer za določitev mesta krščanstva v prihodnosti in ali lahko to pomaga pri vzpostavitvi dialoškega odnosa do različnih družbenih, socialnih, političnih, idejnih in religioznih smeri, ki se pojavljajo med nami. Fran Kovačič je iz tega vidika značilna in pomembna osebnost, ki je s svojim delom dejavno posegla v razreševanje teh vprašanj. Zato je za Slovence pomembno, da poleg dela drugih neosholastikov spoznamo tudi njegovo delo in pomen.

Ključne besede: neosholastika, moderna, totalitarizem, sistemi, delitev duhov, Mahnič, Kovačič, katoliški shodi, družbena dejavnost katoličanov.

Abstract: Christian Thought in Slovenia and Fran Kovačič

Slovenes have difficulties when discussing their Christian heritage, a part of it being also the »separation of spirits«. We have not yet succeeded in putting it in an appropriate social-historical context. The tensions produced by modern philosophical and technical achievements, which are all characterized by increased human power, bring separations and competition between systems. Neo-scholastics is the enforcement of the ideological, political, social and cultural role of Christianity and of the Catholic Church in Slovenia, on the other hand, however, the neo-scholastics cannot avoid the competitive relations caused by the modern absolutization of individuality. After the period of predominance of liberalism and communism in Slovenia, this heritage must be studied and evaluated in order to get a critical distance to it. Thus, in a dialogue between different traditions and their contributions also transcendental conditions of Slovenian self-understanding could be found. It is clear that the Christian tradition plays an important role in this development, yet its regulative importance remains open. By answering these questions the position of christianity in the future could be defined and it could be established whether Christianity could aid in bringing about a dialogical relation with various social, political, ideological and religious movements that keep appearing. Against this background, Fran Kovačič is a characteristic and important personality, who actively intervened in the solution of these problems. So it is important to present his work (as well as that of other Slovenian neo-scholastics).

Key words: neo-scholastics, modern times, totalitarianism, systems, separation of spirits, Mahnič, Kovačič, Catholic rallies, social activity of Catholics.

Problemi razumevanja zgodovinskih razmer

Slovenci se za razliko od nekaterih drugih narodov ne moremo neobremenjeno pogovarjati o svoji krščanski dediščini. Na posvetu o znanosti in religiji na Inštitutu Jožef Štefan (Gams 2006:405)⁸ je prišlo do zanimive razprave, v kateri je član Inštituta Jožef Štefan in organizator posveta o temi *Religija-znanost* menil, da Slovenci nismo sposobni razpravljati o religioznih temah. Taka razprava je v javnosti pogosto nerazumljena ali celo prezrta. Zato se težko pogovarjamo o svoji preteklosti. Odtod problem, kako kritično umestiti slovensko krščansko preteklost v kulturne okvire današnjega časa. Ustaljeni vzorci bremenijo razumevanje te preteklosti. Takšen vzorec je tudi Mahničeva »delitev duhov«, ki je Slovenci še vedno nismo uspeli primerno opredeliti in postaviti v ustrezen zgodovinski okvir. V celoti velja to tudi za neosholastiko in za vse, kar je povezano s krščanstvom in njegovo vlogo v slovenski kulturi.

Kot poudarja Richard Schaeffler (1991:136 sl.) v svojem *Uvodu v zgodovinsko filozofijo*, se je v novem veku z delitvijo dela pojavilo tudi novo pojmovanje naravnega prava. Tako imenovani naravni um se je z delitvijo dela pretvoril v politični um in postal tako delni um (samosamosvojeni človekov um). Vsaka novoveška smer ga je razlagala po svoje in parcialnosti postavljala kot absolute. Človeški um pa se po Vicu (1668-1744) umešča zgodovinsko, zato se zgodovina in um dialektično posredujeta. Pri I. Kantu (1724-1804) um že razlaga oziroma določa zgodovinskost. Še bolj je J. G. Fichte (1762-1814) izpostavil zgodovino kot zgodovino človekove svobode, torej človekovega delujočega uma (Juhant 1978: 312). Hegel pa razume zgodovino kot dialektični proces, in sicer kot proces uma. Isto formulo je za njim prevzel Marx, čeprav jo je obrnil od duha v neposredne odnose. Pri njima smo priče absolutenja zgodovinske resničnosti pod eno formulo in ukinjanja njenih posameznosti in različnosti. To je tudi problem neosholastične *philosophiae perennis* oziroma filozofije, ki si je nadela znak nadčasovnosti, pri čemer se je premalo zavedala omejenosti svojih subjektivnih postavk, ki omejujejo tudi njene večnostne razsežnosti.

Schaeffler se zavzema za transcendentalno-filozofsko utemeljitev zgodovine, ki naj bi bila ustrezna »teorija izkušnje«. Njene prvine lahko povzamemo v petih točkah:

Izkušnja potrebuje neki red, kajti v popolnem neredu ni mogoče povezati pojavov in torej tudi ni nobene izkušnje.

Izkustvena danost nas vedno znova preseneča in prisili k spremembi ustaljenega (ponavadi okostenelega) mišljenja.

Le razloženo dejstvo daje misliti, vendar tako, da presega razlaga-no.

Pogoj izkušnje je časovnost, zato je tudi razumevanje nadčasovnih struktur spremenljivo in časovno, pogojuje ga oseba gledanja, ki je omejena s časovno prostorskimi (omejenimi) okviri.

Obstaja različnost izkustva, ki po Schaefflerju vključuje ustrezno obzorje razumevanja, ki je plod različne zgodovinske pogojenosti in te zato zahtevajo intersubjektivnost. Zadnja je torej pogojena s posredovanjem različnih osebkovno-predmetnih razmerij, zato takšna odprtost ne predpostavlja oziroma ne vključuje enoumnih razumevanj (Schaeffler 1991:223 sl).

Iz tega lahko sklepamo, da je vsako razumevanje pogojeno z omejeno izkušnjo, iz česar izhaja nujnost dialoga različnih izkušenj. Problem moderne je, da se je namesto dialoga med različnimi izkušnjami uveljavljala tekmovalnost in izključevalnost. Ker niso prišli do dialoga, je vsak sistem vsiljeval svoje totalitarno videnje stvari. S tem smo (bili) obremenjeni tudi Slovenci. Neosholastiki so iskali svojo pot med predmetnostjo spoznanj in preseganjem zgolj subjektivnih razmer. Ker so novoveški idejni in politični sistemi pritiskali na neosholastične mislece, so tudi zadnji razvijali obrambno držo in se tekmovalno obnašali do prejšnjih.

Slovenci in preteklost

Slovenci smo sestavni del večjega kulturnega kroga, ki ga je zaznamovalo dogajanje v tako imenovani napredujoči moderni. Značilnost te moderne je stopnjevanje napetosti, ki so vodile k sporom in ločitvam in oteževale dialog med nastajajočimi novoveškimi subjekti, ki so utrjevali miselnost človeka kot samostojnega osebk. Na verskem področju je odigral odločilno vlogo protestantizem, ki je prevzel srednjeveško nominalistično usmeritev, po kateri je posameznik odločilen za dojemanje stvarnosti. Gabriel Biel (1410-1495), zadnji sholastik, je bil učitelj Martina Lutra (1483-1546). Protestantizem je odločilno uveljavil težnjo novoveškega subjekta z osebno potjo do Boga (*sola fides*), na idejnem področju, kar pomeni samostojno mišljenje in odločanje osebk, in to je vodilo v individualizem. Na gospodarsko-socialnem in političnem pa ta težnja predstavlja prevlado liberalizma, nacionalizmov in imperializmov. Zaradi tega je prihajalo do sporov, ki so dosegli višek v dvajsetem stoletju. Značilnost tega razvoja je, kot pravi Hannah Arendt (Benhabib 2006:130), da je izključeval in rinil na obrobje šibke in nemočne ter poglabljajl nasprotja med tabori.

Tak razvoj je vnašal v novoveško družbo negotovost in zmedo, ki sta povzročali velike napetosti. Na novo je bilo treba opredeljevati odnose med posamezniki in narodi. Nove družbene skupine so se borile za svoj prostor pod soncem. To dogajanje so zaznamovale tudi pridobitve znanosti in tehnike (tisk, parni stroj, avtomobil, letalo, radio,

televizija, računalniška tehnika ...), kar je odločilno spremenilo človekov odnos do sveta, njegov način življenja in razmišljanja (Gergen 1996:96-100).

Moderna je tako zožila in absolutizirala osebkove temelje mišljenja. To je stopnjevalo družbene napetosti, ki so jih izražali nastajajoči idejni, politični in socialni tokovi, ki so tekmovali za prevlado nad drugimi. To je značilno že za scientistične in naturalistične ideje na področju znanosti in filozofije, še bolj so bila v tem smislu učinkovita politična in socialna gibanja, ki so stopnjevala družbene napetosti in vodila v prevrate. Razsvetljenstvo je bilo pod pritiskom »ideala brezpredpostavčne znanosti« (ki mimogrede izvira iz razmer kulturnega boja po letu 1780 – Gadamer 1993:434). Ne gre zgolj za razsvetljenje duha, pač pa za prevlado interesov, ki so vedno bolj zaostreno tekmovali med seboj. V teh mlinih sodobnih ideologij se je znašla tudi Cerkev, katere predstavniki so skušali zanjo in za zaupano jim ljudstvo najti primerne rešitve.

Katoliški verski voditelji so se imeli še vedno za pristojne, da odločajo ne le o versko-duhovnih in idejnih, pač pa tudi o socialnih in gospodarskih zadevah svojih vernikov. Pri slovenskih je bila v tem času v ospredju skrb za usodo vernega ljudstva in tudi njegovo emancipacijo nasproti tujim gospodarjem. Kovačič je značilen primer duhovnika, ki se zavzeto loteva razsvetljevanja slovensko ljudstvo, ki je posebno na Štajerskem doživljalo hud nemški pritisk.

Cerkveni odgovor moderni

Na izzive moderne se je katoliška Cerkev ustrezno odzvala in skušala postaviti alternativni filozofski sistem, ki naj bi kljuboval sodobnim sistemom, ki so se v glavnem borili proti ustaljenim katoliškim stališčem. Okrožnica Leona XIII. z dne 4. avgusta 1879 z naslovom *Aeterni Patris* (Leon XIII. 1879 v: DS 610-612) je znova izpostavila pomen filozofije Tomaža Akvinskega in poudarila njeno nujnost za utemeljitev teologije, kljub temu da so medtem že nastale mnoge druge (moderne) filozofije (Schmidinger 1988). Anton Mahnič (1850-1920) je v *Rimskem Katoliku* v tem smislu izpostavil, da sholastična filozofija ohranja dediščino Aristotela in Platona in tako ohranja **metafizično trojico: resnično, dobro in lepo**, ki oblikuje najprej celostnost človekovega mišljenja, na tej osnovi pa lahko potem gradi tudi teologija (Mahnič 1912).

Že omenjena okrožnica Leona XIII. je sprožila živahno kulturno gibanje, ki je poglobilo katoliško misel na filozofskem, teološkem, pa tudi na znanstvenem in gospodarsko-socialnem področju. Zadnje je še okrepila okrožnica istega papeža *Rerum novarum* z leta 1891, ki je

dala temelje za socialne reforme, s katerimi se je Cerkev vključila v pereče vprašanje delavstva in kapitalizma. Na Slovenskem je to sprožilo obširno, živahno in dejavno Katoliško gibanje, ki se je razmahnilo s katoliškimi shodi 1892, 1900, 1906 in 1913 ter leta 1923 in je trajalo do druge svetovne vojne, ko sta ga zatrli vojna in revolucija. Med vojnama so katoličani delovali v različnih smereh, od križarjev do katoliške akcije in stražarjev.

Neosholastična katoliška prenova je po svetu ustvarila pomembna študijska središča, kot Louvain, kjer je Désiré Mercier (1851-1926) izdajal *Revue néo-scholastique* (od 1894), o čemer govori tudi Fran Kovačič v svoji *Metafiziki*. Tu pravi: »Nov vzlet tomističnemu modroslovju je podala znamenita okrožnica 'Æterni Patris' papeža Leona XIII. (4. avg. 1878), s katero je izrecno priporočil modroslovje sv. Tomaža. Pri vseh večjih narodih se je sedaj 'začelo živahno gibanje, katero upoštevajo tudi tisti, ki stoje sicer v drugem taboru'« (Kovačič 1905:13). Zanimivo je, da tudi Kovačič razmišlja taborsko in ugotavlja, da je ta novoveški izziv ustvarjal tabore. Svoj uvod končuje s pripombo, da je pri Slovencih na tem področju napravil največ Frančišek Lampe, ki pa »je prezgodaj legel v grob« in ni mogel obdelati celotnega modroslovja (Kovačič 1905:15).

Kovačič omenja tudi ostala središča širjenja neotomizma, predvsem na Poljskem. Poudarja pa, da se je – očitno zaradi pritiskov novoveških svobodomiselnih tokov – povsod okrepilo poglobljanje krščanske misli. Tako omenja šole ruske pravoslavne krščanske filozofije: »Golubinskij (1797-1854) '*Lekciji filozofiji*', Jurkevič (1827-1874): '*Ideja*', '*Materjalizm i zadači filozofii*', Kirejevskij (1806-1856): '*Sočinenija*'; zlasti pa duhoviti Vladimir Sergejevič Solovjev (1853-1900): '*Krizis zapadnoj filozofii protiv pozitivistov*', '*Opravljanje dobra itd.*« (Kovačič 1905:14).

Razvijala pa se je tudi »katoliška filozofija«. Neotomizem se je zelo razvil v Fribourgu v Švici. V Innsbrucku so poleg neotomizma (predstavnik npr. J. Donat) razvijali v 20. stoletju tudi sinteze neosholastike in novih tokov, podobno na Gregoriani v Rimu. Frančiškan Agostino Gemelli (1878-1959), eden izmed pomembnih utemeljiteljev neosholastike v Italiji, je izdajal več krščanskih revij, med katerimi je bila *Rivista di filosofia neoscholastica* posvečena neosholastični filozofiji. Isti je leta 1921 ustanovil tudi katoliško univerzo Svetega Srca v Milanu in bil njen prvi rektor.

Spopad idejnih tokov

Oživitev neosholastične dediščine je krepila idejno homogenost katoliške Cerkve in omogočalo njeno tekmovanje z novoveškimi toko-

vi. Po cerkvenem izročilu sta si vera (tako vsebina kot dej vere) in um medsebojno soglasna oziroma se dopolnjujeta, ker je izvor obeh Bog (Tomaž Akvinski, *Summa theologiae* I, q.2, a.1-3; 1999:333-341). Sholastični srednjeveški miselni podobi sveta se kljub pluralizmu (npr. med frančiškansko in dominikansko šolo od 13. stol. dalje) ni bilo treba spopadati s spori, v kakršne so vpleteni krščanski misleci moderne z razsvetljenstvom in »sekularizacijo« (Cassirer 1998:149). V narekovaju ima pojem širši okvir in pomeni prelom: Misleci moderne ne priznavajo več Boga kot povezovalca vsega, zato jim je svet razpadal in morajo ponovno iskati njegovo enotnost. Kulturnih delitev srednji vek kljub religijskim (judovstvo, krščanstvo, islam), socialnim in drugim razlikam, ki so tkale srednjeveško kulturo, ni občutil tako kot doba moderne, saj je bila enotnost sveta kulturna značilnost srednjeveške in še bolj prejšnjih družb. Srednjeveška družba je v tej enotnosti sprejemala, da sta (krščanska) vera in um izvorno od Boga. Tomaž Akvinski je združil različne govorce, Wittgenstein bi dejal jezikovne igre, in tako kulturno povezal dejavnosti, kot so politika, gospodarstvo, znanost, filozofija in religija. To je oblikovalo enoten srednjeveški kulturni prostor, ki se je začel razčlenjevati šele z novoveškimi subjektivnimi postavkami. 'Tomaž Akvinski je napravil sledeče: Poskusil je različne izraze *fizikalne* oziroma naravoslovne ali metafizične *podobe sveta* in s tem primerno govoricu prirediti izrazom iz *religiozne govorce*. Da gre za problem govorce, mu je jasno: gre za to, kar ljudje imenujejo Bog' (Schupp 2003:398).

Moderna je ustvarila različne filozofske in posledično tudi teološke, socialne, politične in predvsem nacionalne govorce, ki so se med seboj vedno bolj ločevale. Še posebej so te ločitve prišle do izraza s spori in z revolucijami. Lutrova teološka govoricu je bila drugačna od rimskokatoliške. Govoricu Franza von Baaderja (1765-1841), Georga Hermesa (1775-1831) in Antona Güntherja (1783-1863), ki so poskušali napraviti spoj novoveške filozofije in teologije, se je spet razlikovala od govorce papeža Pija IX., ki je leta 1864 izdal *Syllabus*, v katerem je obsodil večino stališč omenjenih teologov. Še bolj ostre so postajale razlike med govoricama znanosti in teologije, med govoricama delavcev in lastnikov kapitala, med govoricami različnih nacionalno-političnih sistemov, ki so dosegli vrhunec v totalitarizmi dvajsetega stoletja. Ti imajo sicer veliko skupnega, še bolj pa se govorce poenotijo v dobi globalizacije, ko medijski jezik ustvarja univerzalno govoricu, ki ves svet vedno bolj povezuje v globalno vas (McLuhan 1994:9).

V Kovačičevem času se je problem iskanja skupne govorce znanosti in teologije, umetnosti (kulture) in krščanstva znova zaostрил in Kovačič in drugi neosholastiki so na podlagi izročila Cerkve iskali nove kulturne osnove, v katerih bo slovenski narod preživel pritiske in nape-

tosti moderne dobe. Razlika med neosholastiki in Tomažem Akvinskim je med drugim tudi v tem, da moderna nima skupne kulturne podlage, Tomažu pa je prav ta omogočala združitev vere in znanosti. Med neosholastiki je kljub enotnemu skupnemu namenu le razlika: medtem ko zahteva Mahnič strogo poenotenje katoliškega na vseh področjih, Kovačič razodeva večjo odprtost do različnosti. Razlika je v tem, da je Mahnič povsem nasprotoval modernim tokovom, medtem ko je Kovačič iskal predvsem metafizično podlago, ki pa jo je iskal predvsem v vlogi in pomenu slovenske zgodovinske in kulturne istovetnosti in enakopravnosti nasproti avstrijskim Nemcem.

Neosholastika, moderna in subjektivni sistemi

Rešitev skupnega jezika je bila v sporih in blokovskih razmerjih moderne veliko bolj zapletena kot v srednjem veku. Nehomogenost moderne družbe je razdiralno vplivala na razreševanje teh vprašanj. Kovačič in neosholastiki so skušali s svojo sistematičnostjo razrešiti nasprotja, ki so jih novoveški tokovi postavljali nasproti katoliškemu mišljenju. Razlog za razliko ali celo spor je bil po prepričanju neosholastikov v tem, da so se moderni sistemi sami sebe razumeli kot znanstvene in objektivne, v resnici pa so bili subjektivni. Takšni neosholastični racionalistični in sistematični filozofiji so se uprli Nietzsche in njegovi nasledniki eksistencialisti, češ da taka filozofija zanemarja oziroma pozablja na bit, ki je neizrekljiva in je torej ni mogoče odeti v znanstveno govorico.

Do takega subjektivizma so bili Kovačič in drugi neosholastiki kritični in so zavračali take poskuse filozofiranja (Kovačič 1905:12; Juhant 1980:321). Neosholastiki kot aristoteliki so z neotomizmom po njihovem prepričanju spet dobili osnovo za resnično sistematičnost, objektivnost in celovitost filozofskega mišljenja in so zato kritizirali omenjeno 'nedorečenost filozofije' modernih mislecev. Srednjeveška sholastika, ki je dala temelje novoveški znanstvenosti in tudi sistematičnost filozofskega mišljenja (Juhant 1980:321), je neosholastikom še nudila možnosti sistematičnega (objektivnega) mišljenja, zato so se upirali takim 'subjektivnim' težnjam.

Poleg subjektivističnih miselnih tokov se je v še pretežno krščanski družbi že utrjevala liberalistična miselnost, ki pa je vodila h gospodarskim in političnim spremembam. Vpliv kapitala in z njim povezano liberalno gospodarstvo in družba sta razvijala korenite idejne in družbene alternative, kar je pomenilo odkrit upor in nasprotje dosedanjemu krščanskemu pojmovanju in sprejemanju osebnega in družbenega življenja.

Splošni protikrščanski čut

Na podlagi tega razvoja je z modernimi sredstvi nastajal nov 'splošni čut', ki danes prek medijev ustvarja javno mnenje ter posega in vedno bolj natančno določa področje človekove intimne, njegovega mišljenja in odločanja tudi v najbolj zasebni sferi življenja. Kar je nekoč urejal verski skupnostni čut oziroma kar je določalo krščanstvo, je zdaj v rokah urejevalcev liberalnega gospodarstva. Ti določajo zasebno in javno življenje človeka in mediji jim služijo tako, da oblikujejo javno mnenje kot moderno vodilo. Tudi osebno versko življenje odločilno oblikujejo mediji: breviri in večerno molitev sta zamenjali televizijska in elektronska novica. Versko predstavo o svetu oziroma verski obred je nadomestil medijski spektakel oziroma praznični oz. nedeljski obisk supermarketov.

Ta zapleteni družbeni proces je na Slovenskem poganjal korenine v Kovačičevem času. On in ostali neosholastiki so začutili korenitost sprememb in so se skušali po svojih močeh temu postaviti po robu, ker so se zavedali, da moderni tokovi spodkopavajo Cerkvi in kristjanom miselne temelje. Spomnimo se samo tega, kakšno orožje zoper Cerkev je postajal že časopis, če je bil v »pravih rokah«, kar se je dogajalo že v Kovačičevem času, še bolj pa med drugo svetovno vojno in po njej, v času komunističnega terorja.

Tako imenovana »ločitev duhov«

Leta 1888 je začel Anton Mahnič izdajati svojo revijo *Rimski Katolik*. Povod je bila ustanovitev *Leonove družbe*, ki je po zgledu dunajske *Leogesellschaft* tudi med Slovenci nameravala širiti papeževe ideje o idejnih, socialnih in političnih vprašanih katolištva v moderni družbi. To naj bi bila znanstvena družba, ki naj bi po Mahniču opravljala znanstveno raziskovalno in prosvetno delo in širila in poglobljanja katolištvo pri nas. Po Francetu Dolinarju (1915-1983) si je posebno 'z izdajanjem Kosovega gradiva za zgodovino Slovencev za vselej zagotovila ime v slovenski kulturni zgodovini' (Dolinar 1992:294).

Po prvem katoliškem shodu leta 1892 je Mahnič dobil za to tudi podporo širše katoliške skupnosti. Prvi slovenski katoliški shod je izdelal smernice kulturnega, izobraževalnega, gospodarskega in socialno-političnega delovanja katoličanov in razvoja krščanstva v slovenskih deželah v smislu idej Leonovih okrožnic. Ena izmed resolucij tega in naslednjih shodov je bila tudi osamosvojitve Slovencev, ki je leta 1918 pripeljala do skupne države Južnih Slovanov (Perovšek 1998). Shod je bil namenjen predvsem poglobitvi krščanskega življenja za laike, izpostavil je tudi problem odnosa vere do znanosti (Granda

1991:333). *Leonova družba* je dobila nalogo, da te ideje pospešuje in pogloblja. Po Francetu Vodniku naj bi bil to »žalostni in temni in topi čas« našega liberalizma in klerikalizma, dveh oblik slovenskega racionalizma in utilitarizma. Čas, ko naj bi bila politična stranka edino merilo človeka in kulture, ki sta morala stopiti pred sodni stol utilitarističnih sodnikov, ki so razsojali med kvaliteto in nekvaliteto z vidika pripadnosti. Seveda je bil to čas 'ločitve duhov na Slovenskem', ki jo je spodbudil Anton Mahnič. Njega ocenjuje kot »brezprimerno pogonsko silo slovenskega zgodovinskega razvoja«. Njegovo delovanje naj bi rodilo boljše sadove, če ne bi bil tako zagret v borbi z bojevitim liberalizmom, ki je postal na Slovenskem prevladujoč, in če bi Mahnič nastopil le kot urejevalec nereda. Žal pa naj bi bil močnejši v ideji kot v življenjskih načelih, zato se je njegovo prizadevanje izrodilo v abstraktne boje, namesto da bi postalo življenjska ustvarjalna sila. Kljub temu pa »v drugem in tretjem desetletju tega stoletja, 'postane v slovstvenem življenju vodilna dominsvetovska generacija, ki ji je Izidor Cankar z revizijo Lampetovega oziroma Mahničevega slovstvenega programa omogočil svobodno ustvarjanje', tako, da so bili »dominsvetovci ... zdaj v umetnosti svobodnejši nego svobodomisleci ...« (A. Slodnjak, *Pregled slov. slovstva*, 455 in 456; Vodnik 1935: 528).

V Mariboru je tak kulturni krog ustvaril tudi Fran Kovačič, ki je svoje delovanje razumel kot utrditev slovenstva in krščanstva, kar je zaradi njegovega vsestranskega delovanja obrodilo tudi svoje sadove, predvsem na področju zgodovinske, a tudi drugih znanosti.

Čeprav ocenjuje Vodnik Mahniča s stališči križarjev in vseh kasnejših tako imenovanih 'levih' kristjanov, kasneje pa liberalcev, ki so postali idejna trdnjava komunistov in so naredili iz Mahničevih odločitev svoj politikum, ki obvladuje slovensko zgodovino zadnjih petdeset do sto let, je treba Mahničovo delovanje in delo neosholastikov gledati v okviru razvoja modernih tokov, ki so hoteli prevlado nad Cerkvijo in krščanstvom. Zato so liberalci pod komunistično zastavo tudi s pomočjo zgodovinskega Mahniča (kakor so ga razumeli seveda oni) opravičevali svojo podreditev slovenskega naroda in s tem podreditev slovenskih katoličanov absolutni partijski oblasti.

Zaradi zgodovinskih razlogov – najprej zaradi odločilnega zgodovinsko pogojenega vpliva Cerkve na narod, potem zaradi nesposobnosti in premajhne družbene učinkovitosti liberalcev, ki očitno brez cerkvene podpore niso zmogli ali znali zgraditi svojega političnega profila – pa je tak liberalnih projekt ostal zelo pičel in ni narodu prinesel zelenih sadov. Ravno nasprotno. Z revolucijo se je razkol le še poglobil in zarezal v slovenski narod razpoke pri mnogih generacijah.

Da so se neosholastiki temu toku uprli, je razumljivo; da so revolucionarji skušali te izgube zabrisati, je tudi logično; da pa slovenski ka-

toličani ne smemo pozabiti teh svojih korenin in jih moramo pravično ovrednotiti, je naša naloga. Temu služi tudi ta okvir, iz katerega je mogoče gledati na Kovačičevo delovanje.

Kovačič in katolištvo

Iz povedanega sledi, da so prav okviri katoliškega gibanja pomemben temelj Kovačičevega delovanja, saj si je znotraj te forme prizadeval za osveščanje slovenskih katoličanov in tako posredno celotnega naroda, kar je posebej značilno za njegova zgodovinska dela, pa tudi za njegovo filozofijo. Tudi on je utemeljeval svoje modroslovje na neotomizmu. Tudi njemu kot vestnemu in zavzetemu in poklicu predanemu duhovniku je šlo za uveljavljanje in poglobljanje vodilne vloge Cerkve in katoliške vere med narodom, a obenem tudi za preživetje Slovencev, predvsem na Štajerskem. Uveljavil se je kot filozof in zgodovinar, profesor filozofije in urednik *Voditelja v bogoslovnih vedah*. Bil je utemeljitelj *Zgodovinskega društva* in urednik *Časopisa za zgodovino in narodopisje*, s čimer je pospešil znanstveno in zgodovinsko preučevanje na Štajerskem in tako pripomogel k slovenski narodnostni samostojnosti in slovenskemu preživetju na Štajerskem. Ravno zaradi moči in vpliva svojega delovanja na Štajerskem je njegova vloga tudi za druge Slovence zanimiva, pomembna in torej kulturno-zgodovinsko in idejno izjemno bogata. Pričujoči okvir pa predstavlja zapletenost idejnega, kulturnega in narodnostnega položaja, v katerem so delovali Kovačič in ostali neosholastiki. Težava, ki je spremljala to prenovo, je bila predvsem v nezmožnosti vzpostavljanja konstitutivnih odnosov v narodu, kar je po mnenju poznavalcev vedno ključni problem družbe (Erzar, Kompan Erzar 2006; Slatinek 2005). Kovačičev čas je zaznamovalo tudi pomanjkanje sposobnosti in pripravljenosti za dialog, kar je tudi stalni problem družbe (Sorč 2006:154). Še posebej je to zaostril novoveški spopad za prevlado, ki ni dopuščal dialoga, ampak je uveljavljal le 'svoj prav' (Gerjolj 2006:28). Zaradi tega pa je trpela človeškost, kar se kaže v pomanjkanju prizadevanja za etično, torej za neposrednega človeka, človeka tukaj in sedaj z njegovimi osebnimi, zgodovinsko in kulturno pogojenimi okviri. Kovačič pa je v teh procesih vedno ohranjal etično dostojanstvo, po čemer se odlikuje med neosholastiki (Žalec 2005).

Literatura:

- Akvinski, Tomaž. 1999. *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana: Družina.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Hannah Arendt*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst. 1998. *Filozofija razsvetljenstva*, Ljubljana: Claritas.
- Dolinar, France. 1992. Slovensko katoliško znanstveno delo. *Bogoslovni vestnik* 52: 292-307.
- Erzar, Tomaž/Kompan Erzar, Katarina. 2006. The idea of mutual affect. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 3 (3), 242-254.
- Gerjolja, Stanko. 2006. Živeti, delati, ljubiti. Celje: MD
- Granda, Stane. 1991. Jeglič in katoliški shodi. v: Škulj, E. (ur.), *Jegličev simpozij v Rimu*. Celje/Rim: Teološka akademija/MD.
- Kovačič Francišek, 1905. *Obča metafizika ali ontologija*, Maribor: Cirilova tiskarna.
- Gams Matjaž. 2006. Znanost o verovanju – leto kasneje. v: Bohanec, Marko et al., ur., *Informacijaka družba*, Zbornik 9. mednarodne konference, Ljubljana: IJS, 405-409.
- Gadamer, Hans Georg. 1993. *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II*, Tübingen: J. C. B Mohr.
- Gergen, Kenneth. 1996. *Das übersätigte Selbst*, Heidelberg: Auer.
- Juhant, Janez. 1978. Pomen Hermesove transcendentale misli za razvoj krščanske filozofije. *Bogoslovni vestnik*. 38: 310-332.
- Juhant, Janez. 1980. Ideje slovenskih filozofov. v: *Bogoslovni vestnik* 40: 321-334.
- Kovačič, Fran. 1905. *Metafizika*, Maribor: Cirilova tiskarna.
- Leo XIII., *Aeterni Patris* 1879, v: *Denzinger-Schönmetzer (DS)*, ur. 1965 *Encheridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona ect. Herder: 610-61.
- Leon XIII. (1891) *Rerum novarum*, v: Juhant.J./Valenčič.R. 1994. *Družbeni nauk Cerkve*, Celje (Mohorjeva d.) 39-65.
- Mahnič, Anton. 1912. *Več luči*, Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- McLuhan, Marshall. 1994. *Understanding Media*, Cambridge. MIT.
- Perovšek, Jurij. 1998. *Slovenska osamosvojitev v letu 1918*. Ljubljana: Modrijan.
- Schaeffler, Richard. 1991. *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchhandlung.
- Schmidinger, Heinrich. 1988. 'Scholastik' und 'Neuscholastik', v: Coreth, E./Neidl, W.M./Pfligersdorffer, v: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Zv. II.: Graz/Wien/Köln. Styria. 23-53.
- Schupp, Franz. 2003. *Geschichte der Philosophie im Überblick II*, Hamburg: Meiner.
- Slatinek, Stanislav. 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: SZ.
- Sorč, Ciril, *V prostranstvu Svete Trojice. Hermenevtična načela trinitarizacije*. Ljubljana: Družina.
- Vodnik, France. 1935. Odgovor Ivu Brnčiču in njegovim, *Dom in svet*. XXXV: 526-538.
- Žalec, Bojan. 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

Alojzij Kačičnik

Kovačičeva življenjska pot

Povzetek: Sloves osrednje osebnosti v Mariboru na kulturnem in znanstvenem področju v prvi polovici 20. stoletja si je duhovnik Fran Kovačič pridobil predvsem z delom na zgodovinskem polju in na področju organizacije družbenega življenja. Bil je gonilna sila ustanavljanja *Zgodovinskega društva za Spodnjo Štajersko*, znotraj njega pa pobudnik ustanovitve knjižnice, ki je z leti prerasla v *Študijsko knjižnico* in ob ustanovitvi Univerze v Mariboru v *Univerzitetno knjižnico*. Kovačič je prav tako bil gonilna sila pri ustanovitvi *Časopisa za zgodovino in narodopisje*, ki ga je ves čas soustvarjal s svojimi prispevki, pri tem pa bil najprej tehnični, nato pa dolga leta tudi glavni urednik. S svojim bogatim znanjem je v vlogi eksperta uspešno sodeloval na pariški mirovni konferenci, proti koncu svoje profesorske službe pa je svoje raziskave kronal z obsežnima monografijama *Slovenska Štajerska in Prekmurje ter Zgodovina Lavantinske škofije 1228-1928*.

Kovačičevo delo je bilo vedno usmerjeno v delo z mladino, zato se je vključeval v različne ustanove, ki so se ukvarjale z vzgojo: bil je med pobudniki in koordinatori za prihod salezijancev v Lavantinsko škofijo, vneto je agitiral za Sveto vojsko oz. abstinenčno društvo, sodeloval je v Cirilovi tiskarni, bil je pisec člankov v različnih časopise ... Zadnjih 10 let svojega življenja pa je skoraj v celoti posvetil delu za Slomškovo beatifikacijo.

Njegov primarni poklic pa je bil profesor filozofije v Bogoslovnem učilišču v Mariboru (od 1897 pa do 1932, ko se je upokojil). Že v letu 1898 je na pobudo škofa Napatnika ustanovil revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*, ki velja za prvo strokovno teološko revijo v slovenskem jeziku, katere urednik je bil celo desetletje. Predvsem v prvem obdobju je izdal več filozofskih razprav in tudi nekaj samostojnih knjig s področja filozofije in s svojimi odločitvami zaznamoval slovensko terminologijo.

Fran Kovačič je bil rojen v Veržaju 1867., umrl pa v Mariboru 1939. leta.

Ključne besede: Kovačič, filozofija, *Voditelj v bogoslovnih vedah*, zgodovina, Zgodovinsko društvo, Spodnja Štajerska, Lavantinska škofija, Mariborska škofija, Veržej, Maribor, prevrat.

Abstract: The Life and Work of Fran Kovačič

A priest of the diocese of Lavant (today Maribor), born in Veržej in 1867, Fran Kovačič was a central figure of the social and scientific life in Maribor in the first half of the 20th century. After graduating in theology in Maribor, he studied philosophy in Rome and then spent his life teaching at the Theological College in Maribor until his retirement in 1932. He founded the first theological journal »*Voditelj v bogoslovnih vedah (Guide to Theological Sciences)*« and wrote numerous philosophical treatises as well as some monographs. He was also an important historian and among the founders of the Historical Society for Lower Styria. Within the Society, he initiated the foundation of a library, which later became Study Library and University Library, and of the »*Časopis za zgodovino in narodopisje (Historical and Ethnological Journal)*«.

At the same time he was active in youth pastoral and strove to bring the Salesian order into the diocese. After the First World War he successfully participated as an expert in the peace conference in Paris. He was a prolific writer and published

numerous historical studies, »Slovenska Štajerska in Prekmurje (*Slovenian Styria and Prekmurje*)« and »Zgodovina Lavantinske škofije 1228-1928 (*The History of the Diocese of Lavant from 1228 to 1928*)« being the most important ones. He spent his last 10 years working on the beatification of bishop Slomšek. He died in Maribor in 1939.

Key words: Fran Kovačič, philosophy, theology, Voditelj v bogoslovnih vedah (*Guide to Theological Sciences*), history, Historical Society, Lower Styria, diocese of Lavant, diocese of Maribor, Veržej, Maribor.

Začetki

Fran Kovačič se je rodil 25. 3. 1867 v Veržeju staršema Francu in Tereziji Kovačič, roj. Rantaša (Slovenski biografski leksikon, s. v. Kovačič Franc). Njegova rojstna hiša je danes na Narcisni ulici 2. V domačem kraju je dobil najbolj osnovno izobrazbo, ki jo je ob spodbudi domačega župnika Lovra Janžekoviča nadgradil v Ljutomeru, nato pa v Varaždinu in Zagrebu. Maturiral je v Varaždinu. V tem obdobju se je že prebujal njegov čut za etnologijo in zgodovino, o čemer je pozneje sam večkrat pripovedoval. A klic po duhovništvu je bil močnejši, zato je vstopil v zagrebško bogoslovje, a že po enem letu, 1892, se je preselil v Maribor, kjer je kot bogoslovec izredno razgibal semeniško življenje predvsem s poživitvijo in reorganizacijo literarnega društva, ki ga je preimenoval v *Društvo Slomšek*. V duhovnika je bil posvečen leta 1894. Sledilo je eno leto kaplanovanja v Spodnji Polskavi, nato še krajši čas službe duhovnega pomočnika v Studenicah, nakar se je podal v Rim na študij filozofije. Bival je v kolegiju Dell'Anima, študijsko pa se je izpopolnjeval pri dominikancih v Kolegiju sv. Tomaža Akvinskega (danes Univerza Angelicum), kjer je po dveh letih dosegel doktorski naslov. Sam je sicer želel študirati cerkveno arheologijo ali vsaj cerkveno zgodovino, a je od škofa dobil dovoljenje le za filozofijo, zato je v času rimskega študija skušal nabrati vsaj nekaj znanja tudi iz njemu ljubelega zgodovinskega področja s prebiranjem literature in na priložnostnih predavanjih. V različnih časopisih zasledimo precej njegovih člankov iz tega obdobja. Objavljal je predvsem v *Slovenskem gospodarju*, *Domu in svetu*, *Rimskem katoliku* in *Katoliškem obzorniku*, *Izvestjih Muzejskega društva za Kranjsko*. Leta 1897 se je vrnil v Maribor in tam posvetil vse svoje moči poučevanju in raziskovanju slovenskega življa predvsem slovenske Štajerske. Njegovo glavno poslanstvo je bila služba profesorja filozofije na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru, ob tem pa se je veliko posvečal znanstvenemu življenju v Mariboru, kar je pomenilo, da je uspešno organiziral preučevanje zgodovine na slovenskem Štajerskem. V ta namen je ustanovil *Zgodovinsko društvo* in se tako pripravljal na obrambo slovenskega narodnega ozemlja. Njegovo delo je zajemala tudi skrb za vzgojo mladine.

Zato si je prizadeval, da so v škofijo povabili salezijance, sam pa je organiziral ustanovitev in gradnjo Marijanišča v Veržeju. Bil je vnet zagovornik abstinenčnega društva. Po začetku procesa za beatifikacijo škofa Antona Martina Slomška se skoraj v celoti posvetil temu svojemu velikemu vzorniku.

Za svoje delo je Kovačič za časa svojega življenja dobil vrsto priznanj: po cerkveni strani je l. 1912 postal knezoškofijski duhovni svetovalec (ob blagoslovitvi Marijanišča v Veržeju), l. 1928 pa prelat (700-letnica lavantinske škofije). Z državne strani je prejel dve visoki odlikovanji, enkrat priznanje sv. Save III. stopnje (1924), drugič pa odlikovanje kraljevega reda jugoslovanske krone III. stopnje, kot prvi je prejel Slomškovo nagrado mesta Maribor, prav tako pa je prejel vrsto častnih priznanj številnih zgodovinskih in muzejskih društev.

V zadnjem desetletju svojega življenja je čutil vedno več zdravstvenih težav, dokler ni izčrpan od srčne oslabelosti umrl 19. marca 1939. Pokopan je v duhovniški grobnici na mariborskem pobreškem pokopališču (Baš 1939, 1-39).

Profesor filozofije in urednik *Voditelja v bogoslovnih vedah*

Po vrnitvi v Maribor leta 1897 se je v prvi vrsti posvetil profesorski službi na Bogoslovnem učilišču, kjer je predaval filozofijo vse do leta 1933, ko se je upokojil. Janez Janžekovič ga je označil kot sposobnega ter izredno natančnega in strogega profesorja, ki je znal navdušiti in je vedel, kaj hoče doseči (1938/39, 224). Študentom je dal dobro filozofsko podlago za njihov nadaljnji študij. Podobno izkušnjo je imel tudi sam Kovačič, zato se v Rim nikakor ni mogel sprijazniti z dejstvom, da tam obravnavajo teme, ki jih je on že osvojil. To ga je celo tako zelo motilo, da je protestiral pri profesorju, ki mu je moral pojasniti, da splošna raven izobrazbe njegovih slušateljev »ne dovoljuje kaj težjega« (224). Na koncu sta se odločila, da bo zanj pripravljaj posebne lekcije, ki se jih je Kovačič udeleževal pri njem doma.

Po vrnitvi v Maribor je na pobudo škofa Mihaela Napotnika že naslednje leto, torej leta 1898, ustanovil znanstveno revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*, ki velja za prvo znanstveno teološko revijo v slovenskem jeziku. Vse do leta 1908 je *Voditelja v bogoslovnih vedah* (odslej VBV) tudi sam urejal in zanj prispeval kar nekaj svojih obširnih filozofskih razprav in člankov. Nekatero med njimi je pozneje tudi izdal kot samostojne knjige. Za njim je 1909. leta prevzel uredništvo Fran Ks. Lukman in ga vodil do leta 1916, ko je revija prenehala izhajati. Kovačič ugotavlja, da ga niso »zadušile težave vojnega časa, temveč drugi nepričakovani vzroki« (Zgodovina Lavantinske škofije, 1928, 421).

Od Kovačičevih prispevkov iz filozofskega področja v VBV naj navedem najprej razprave, ki so bile pozneje natisnjene v samostojnih monografijah. To so: *Občna metafizika ali ontologija (1905 in druga pomnožena izdaja 1930)*, *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski (1906 in druga pomnožena in predelana izdaja 1923)* in *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju (1930)*. Tukaj navajam še nekaj pomembnejših filozofskih razprav, objavljenih v različnih revijah: *Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu (1899)*, *Aristotelovo svetovno naziranje (1900)*, *Anicij Boëtij in njegovo modroslovje (1905)*, *Temeljna načela Tomaževe ekonomije v moderni dobi (1905)*, *Zavornice moralne svobode (1907)*, *Modernizem (1908)* in *Teosofizem (1921)*.

Vzporedno s filozofijo je Kovačič v svojem profesorskem obdobju od 1897-1923 predaval tudi osnovno bogoslovje (fundamentalna teologija), leta 1911 pa je v drugem semestru predaval celo hebrejščino in eksegezo Stare zaveze. Presenetljivo je dejstvo, da razen cerkvene umetnosti, ki jo je predaval od leta 1920 naprej, ni nikoli predaval (cerkvene) zgodovine (Kovačič 1928. Zgodovina Lavantinske škofije, 447; Rajšp 1991, 99-100).

Ustanovitev Zgodovinskega društva in njegov pomen

Prav tako kakor filozofiji ali pa še bolj je bil Kovačič predan zgodovini. Ni in ni se hotel sprijazniti s tem, da ni nobenih dokazov o slovenstvu na južnem Štajerskem. Nasprotno, on jih je videl na vsakem koraku. Le opaziti in ovrednotiti jih je treba. Da bi se to moglo zgoditi, je vzpodbudil še druge somišljenike, da so v letu 1903 ustanovili *Zgodovinsko društvo za Slovensko Štajersko*, katerega glavni namen je bil spodbujati in usmerjati proučevanje zgodovine in arheologije na Spodnjem Štajerskem s slovenskega zornega kota. Do takrat se je namreč dogajalo tako, da so vse najdbe in spoznanja razlagali na način, kot da so na tem območju od vekomaj živeli samo Nemci. Kovačič je bil prepričan, da je takšno zmotno stališče mogoče spremeniti samo s trdnimi dokazi, do teh pa se je mogoče dokopati s sistematičnim študijem, kar je podpiralo novoustanovljeno *Zgodovinsko društvo* (Kovačič 1926. Kazalo, 3-5). Zavedal se je, »da s samimi resolucijami in peticijami ne bomo dosegli svojega cilja, ampak le z delom. V tem delu pa slovenski štajerski Slovenci ne smemo biti pasivni gledalci, temveč moramo krepko poseči vmes, tem bolj, ker se pri nas ravnokar bje boj za slovensko gimnazijo. – Znanstvo je ona orjaška moč, pred katero se mora prej ali slej ukloniti tudi kruta sila« (Kovačič 1926. Kazalo, 5). Leta 1925 se je *Zgodovinsko društvo za Spodnjo Štajersko* preimenovalo v *Zgodovinsko društvo v Mariboru* (Hartman, s.v. »Zgodovinsko društvo v Mariboru«). Kovačič je bil vseskozi njegov najbolj aktiven član, saj je bil od

začetka njegov tajnik (1903-1917), od 1921 pa do smrti 1939 pa njegov predsednik (Kovačič 1926. Kazalo, 13; Baš 1939, 11, 22-23, 27).

Knjižnica

Društvo je takoj ustanovilo svojo knjižnico, saj v »*Mariboru tedaj ni bilo javne znanstvene knjižnice*« (Hartman 1978, 12), njen namen pa je bil »*zbirati in arhivirati slovenske tiske z območja kronovine Štajerske, njene knjižne sklade pa dopolnjevati z darovi in volili*« (12). Osnovo je tako tvoril fond knjižnice Mateja Slekovca, kateremu so počasi pridružili zbirke Matije Kelemine, Franca Slaviča, Viktorja Kranjca, Franca Feuša, Srečka Stegnarja, Matije Ljubša, dr. Pavla Turnerja, Antona Kaspreta, Josipa Zidanška, Davorina Žunkoviča, dr. Frana Kovačiča, dr. Antona Korošca, Andreja Fekonja, Viljema Heinza, mariborske podružnice Südmarke, prav tako pa je Zgodovinsko društvo samo nakupovalo literaturo za svojo knjižnico (12, 14-15, 32-33). Kljub številnim darilom je v prvih letih knjižni fond le počasi naraščal. Na začetku leta 1918 je bilo v knjižnici 2026 del v 3535 zvezkih. Položaj se je zelo spremenil, potem ko je vlada izdala naredbo o obveznih izvodih, ki jih je potrebno pošiljati tudi v Študijsko knjižnico v Mariboru. Do konca leta 1923 se je tako nabralo že za 14.000 del (16, 43). Prvi knjižničar je postal Avguštin Stegenšek (12). Knjižnica se je najprej nahajala v »*deškem (malem) semenišču nasproti gimnazije (v današnjem centru za glasbeno vzgojo v Mladinski ulici 12)*« (12), potem pa se je do 1921. leta morala kar petkrat preseliti. Leta 1909 je dobila prostore v Narodnem domu, se 1911 razširila, 1913 pa spet zmanjšala, nato pa 1914 preselila na Koroško 10. V letu 1920 se je selila najprej na Strossmayerjevo 26, nato na Cankarjevo 5, naslednje leto pa v kazinsko zgradbo na Slomškovem trgu 17. Knjižnica je tu ostala – z izjemo časa druge svetovne vojne – vse do leta 1951, ko se je preselila v zgradbo na križišču Prešernove in Partizanske ceste (16-27), 1988 pa v novo zgradbo na trenutni lokaciji na Gospejni 10. Ne samo da je Kovačič podaril knjižnici veliko svojih knjig, temveč je za knjižnico tudi skrbel, bil njen knjižničar, ji iskal primerne prostore, knjige selil iz enega na drugo mesto, in ko je bilo treba plačati najemnino, je primaknil svoje prihranke, da se je knjižnica sploh lahko obdržala (Kovačič 1926, Kazalo, 7). Po koncu prve svetovne vojne se je vztrajno boril, da je knjižnica pridobila naziv študijske knjižnice in da so knjižničarja plačali z občinskim oz. državnim denarjem. Po ustanovitvi Univerze v Mariboru leta 1975 se je ustanova preimenovala v *Univerzitetno knjižnico Maribor* (7-9; Baš 1939, 33-34; Glaser 1928, 191-216; Hartman 1978, 9-106; Univerzitetna knjižnica Maribor, 2007).

Časopis za zgodovino in narodopisje

Spoznanja in raziskave, do katerih je pripeljalo novoustanovljeno društvo, so začeli objavljati v svoji prav tako na novo ustanovljeni znanstveni reviji *Časopis za zgodovino in narodopisje* (odslej ČZN). Sklep o ustanovitvi je bil sprejet že na ustanovnem občnem zboru *Zgodovinskega društva za slovensko Štajersko*, uresničen pa je bil naslednje leto, torej 1904. leta. Revija je vseskozi izhajala, razen v obdobju med letoma 1940-65, in izhaja še danes. Tudi tukaj je bil Fran Kovačič duša dogajanja. Njen prvi urednik je bil prof. Anton Kaspret, vendar je treba dodati, da je Kaspret živel v Gradcu in je od tam vodil uredniška dela, tehnični del pa je potekal v Mariboru in je bil zanj že od vsega začetka odgovoren Kovačič. Slednjič je leta 1917 prevzel tudi vlogo glavnega urednika in jo opravljal do svoje 70-letnice, ki jo je obhajal 1937. leta. V okviru ČZN je med letoma 1930 in 1938 občasno izhajala priloga *Arhiv za zgodovino in narodopisje* (Kovačič 1926. Kazalo, 13-14; Baš 1939, 12-14, 20. 22-24).

ČZN je bil med Slovenci dobro sprejet, tako med preprostimi ljudmi kot med strokovnjaki, in njegovi sodelavci so bili lahko upravičeno ponosni nad tem uspehom. Toda že med prvo svetovno vojno, še bolj pa v letih takoj po njej, je mogoče opaziti težave Zgodovinskega društva in revije ČZN, ki so se kazale v upadu članov in naročnikov in v nesoglasjih, ki so se vse pogosteje pojavljala med vodilnimi člani. Poleg tega velja omeniti tudi to, da so bile gonilne sile Maribora preobremenjene s številnimi drugimi službami. To velja tudi za Kovačiča, ki je bil tudi tokrat pripravljen poprijeti za vsako delo. Znano je, da je močno podpiral deklaracijsko gibanje, v letu 1918 je bil član *Narodnega sveta za slovensko Štajersko* in v njem opravljal službo blagajnika, po vojni pa se je udeležil pariške mirovne konference. Tako kot pred tujimi diplomati je bilo treba že med vojno in v letih po njej tudi doma vedno znova pojasnjevati in dokazovati pravilnost sprejetih odločitev, kar je največkrat počel s pisanjem člankov v časopisih *Slovenski gospodar* ali *Straža*. Sploh pa so bile okoliščine po prvi svetovni vojni take, da »niso dopuščale vpogleda v arhivalije izven slovenskih etničnih meja, zato vsebina *Časopisa* v prvih povojnih letih večkrat ni dosegala začetnih letnikov« (Vrbnjak 2003, 24). A k sreči to ni trajalo dolgo, saj so mladi ljudje, ki so pristopili k društvu sredi tridesetih let, s svojimi tehtnimi razpravami, ocenami in formalno dognanostjo ČZN dvignili »na stopnjo, ki je postala zlasti še po uvedbi tujejezičnih povzetkov, privlačna za širok znanstveni svet. Društvo je kmalu potem, ko je po 1924 pričelo prejemati denarne podpore, zaslovelo s ČZN od Sofije do Uppsale pa tja na zahod. Leta 1931 je s ČZN zamenjavalo svoje publikacije 74 domačih in tujih ustanov. Te so imele mariborsko Zgodovinsko društvo za

sebi enako. Izid posameznega letnika ČZN je bil pogosto dogodek zase, šteli so ga za znanstveni čudež malega mesta, kjer ni univerze ne znanstvene akademije ne zavodov z daljšo tradicijo ... Bila je to majhna akademija znanosti« (24-25). S tem se je še enkrat izkazalo, da je bil Kovačič spreten in neutruden organizator. Ni se prepuščal malodušju, čeprav njegovo prizadevanje ni vedno rodilo takšnih sadov, kot jih je sam želel. Kadar pa je dosegel takšen uspeh, kot sem ga pravkar omenil, je povsem razumljivo, da je to bil razlog za praznik.

Arhiv in muzej

V tesni povezavi z *Zgodovinskim društvom* sta še vsaj dve ustanovi, ki sta se razvili iz skrbi za varovanje dokumentov in drugih predmetov. Prva je namenjena hranjenju dokumentov in je v polnosti zaživela leta 1933 pod imenom *Banovinski arhiv v Mariboru*, čeprav je bila ustanovljena že štiri leta prej. Ustanova se je po letu 1952 preimenovala v *Državni arhiv LRS – podružnica Maribor*, leta 1963 pa še enkrat v *Pokrajinski arhiv Maribor*, kakor je še danes (Pokrajinski arhiv Maribor 2007). Druga ustanova je muzej, ki je namenjen shranjevanju in ohranjanju predmetov. Nastal je tako, da so združili sakralno zbirko škofijskega muzeja z zbirkama iz *Zgodovinskega* in *Muzejskega društva* in leta 1924 ustanovili *Mestni muzej*, ki so ga leta 1935 preimenovali v *Pokrajinski muzej Maribor*, čez tri leta pa se preselili v mariborski grajski dvorec. Kovačič se je osebno posvečal arhivskim kakor tudi muzejskim dejavnostim in jih na različne načine podpiral, vse dokler niso dosegle samostojnega življenja (Kovačič 1928. Nastanek in razvoj mariborskega muzeja, 255-268; Baš 1939, 34). Na tem mestu naj omenim še to, da je bil leta 1954 del likovnega fonda preseljen na novo lokacijo na Strossmayerjevi ulici, s čimer je bila ustanovljena Umetnostna galerija Maribor (Pokrajinski arhiv Maribor 2007).

Pariška mirovna konferenca

Obdobje na prelomu 19. in 20. stoletja je bilo izredno razgibano. Ob hitrem gospodarskem razvoju so dobivala nove razsežnosti tudi znanstvena, družbena, kulturna in politična vprašanja. Pri nas se je med drugim zaostriло tudi nacionalno vprašanje. V šolah, še bolj pa v upravi in v vsakdanjem življenju v mestih, je v osrednji Sloveniji vse bolj prevladoval nemški, v Prekmurju madžarski, v Primorju pa italijanski vpliv, kar je povzročalo številne napetosti med pripadniki ene ali druge struje.

Ko je potekal ustanovni občni zbor *Zgodovinskega društva za Slovensko Štajersko* dne 28. maja 1903 v *Narodnem domu* v Mariboru, »so

se navzoči dobro zavedali, da samo politično delo za obrambo in uveljavljanje slovenskega naroda ne zadošča. Narod si mora ustvariti kulturo, tedaj tudi znanost, če hoče preživeti v tekmi z drugimi narodi in ne želi propasti pred nemškimi nacionalističnim pritiskom. Nobena znanost pa ni za narod, ki je ogrožen, tako pomembna kot razne panoge zgodovinske vede« (Vrbnjak 2003, 21). Z ustanovitvijo Zgodovinskega društva za slovensko Štajersko je pol milijona Slovencev, »ki do 1903 niso imeli niti ene znanstvene organizacije, ki bi se zanimala za njihovo preteklost«, končno prišlo »do svojega znanstvenega društva« (21). Marljivo delo društva in vseh njegovih sodelavcev, predvsem pa Kovačiča samega, je odkrivalo sledi slovenskega življa na slovenskem Štajerskem, kar je po 15 letih sistematičnega dela zadostovalo za argumentacijo na mirovnih pogajanjih po prvi svetovni vojni v Parizu. Teh se je Kovačič udeležil skupaj s svojim sosedom in stanovskim kolegom dr. Matijo Slavičem (Slavič 1928, 256). Dodeljena jima je bila vloga eksperta, kar pomeni, da sta pripravljala gradiva za pogajalce, medtem ko sama v pogajalni dvorani nista bila prisotna. Z velikimi težavami je delegacija Kraljevini SHS končno izborila levi breg Drave od Dravograda do Maribora, dobršen del Slovenskih goric in nazadnje, v srečnih – če že ne kar čudežnih – naključjih, še Prekmurje. Brez trdnih zgodovinskih in statističnih dokazov, do katerih se je delegacija dokopala s pomočjo Zgodovinskega društva za Slovensko Štajersko, si je težko predstavljati ta uspeh. S časovne oddaljenosti še bolj razločno vidimo, da je bilo štajerskim Slovincem že zelo zgodaj »jasno, da se bodo morali potegovati za naravne meje slovenskega narodnega ozemlja. Na ta boj so se pripravljali tudi z znanstvenimi pripomočki. Značilno je, da je odbor Zgodovinskega društva junija 1918 sklenil naročiti za svojo knjižnico krajevne repertorije za slovensko ozemlje in statistične podatke zadnjega ljudskega štetja (torej iz leta 1910). Obdelani podatki iz teh pripomočkov so bili potrebni Narodnemu svetu za Slovenski Štajer, ustanovljenemu 26. septembra 1918; njegov predsednik je bil odbornik Zgodovinskega društva prof. dr. Karel Verstovšek, člana pa tudi odbornika Zgodovinskega društva dr. Fran Kovačič in dr. Matija Slavič« (Hartman 1978, 20). Kovačič se je dobro zavedal, da je to odločilen trenutek, zato je brez pomislekov sodeloval pri tej stvari z vsemi svojimi močmi. Poleg tega, da je bil blagajnik Narodnega sveta za Štajersko, je v ta namen je napisal knjižico *Maribor in bodoča državna meja* (1918). Med bivanjem v Parizu od 5. februarja do 15. avgusta 1919 je za potrebe informiranja udeležencev mirovne konference pripravil podobno knjižico v francoskem jeziku *La question du Prekmurje, de la Styrie et de la Carinthie. La Styrie* (1919). Domov se je vrnil pred podpisom sklepnega sporazuma v Saint-Germainu, nato pa je postal »član razmejitvene komisije za jugoslovansko-avstrijsko mejo na Štajerskem

... *Sodeloval je pri terenski določitvi meje od Košenjaka do Radgone*« (Rubelj 2001, 93).

O sodelovanju in poteku dogajanja v Parizu je napisal tudi nekaj prispevkov v časopisih *Straža* in *Slovenski gospodar*, objavil pa je tudi članke: *Odmevi majske deklaracije* (1926-1927), *Narodnostno načelo in mirovna konferenca* (1920) in *Mariborsko vprašanje* (1920-1921).

Prispevek na znanstvenem zgodovinskem področju

Kovačič ni bil le organizator, ampak je tudi sam temeljito študiral posamezne zgodovinske teme. Kot pri filozofiji se je tudi pri zgodovini dogajalo tako, da je nekatere objavljene razprave v ČZN dopolnil in izdal kot samostojna dela. Sam je napisal nekaj kronik oz. obširnih zgodovin, na primer *Trg Središče* (1910), *Nadžupnija Sv. Križa pri Rogški Slatini* (1914) ali *Ljutomer* (1926), še veliko več pa je seveda takšnih krajev, ki se jim je posvetil le mimogrede. Njegova bibliografija kaže, da je na splošno izredno veliko pisal in se ukvarjal z zelo različnimi temami. Končno zaslužita posebno pozornost njegovi deli *Zgodovina Slovenske Štajerske in Prekmurja* (1926), ki je izšla kot zadnji, 7. zvezek zbirke *Slovenska zemlja*, in pa *Zgodovina Lavantinske škofije 1228-1928* (1928), ki obe skupaj veljata za krono njegovega zgodovinskega dela.

Med njegovimi zgodovinskimi deli naj navedem še knjigo *Dominikanski samostan v Ptuju* (1914), ki je ponatis razprave, objavljene v VBV. Delo *Sv. Areh na Pohorju* (1917) je prav tako ponatis razprave iz ČZN. Povsem samostojno delo pa je knjižica *Cerkveni zvonovi v Lavantinski škofiji* (1907-08), ki je dejansko popis zvonov na ozemlju celotne škofije. Razen teh samostojnih del je Kovačič veliko objavljajl v ČZN ali v VBV. Med obsežnejšimi prispevki najdemo: *Petovij v zgodovini Južne Štajerske* (1908), *Gospodarska zgodovina dominikanskega samostana v Ptuju* (1913), *K starejši zgodovini minoritskega samostana v Ptuju* (1927), *Historični portreti na oltarni podobi župne cerkve na Črni ali Ptujski gori* (1922), *K cerkveni zgodovini na Sp. Štajerskem v 17. stoletju* (1920-21), *Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru* (1929), *Doneski k starejši zgodovini Murskega polja* (1919), *Gradivo za prekmursko zgodovino* (1926), *Planina in njeni prvi gospodarji* (1932), *Posestvo 'Cest' v listini l. 1141 in njega lastniki* (1915), *Spodnjepolskavski urbar iz leta 1504* (1905), *Vitezi Pesničarji* (1912), *Rimski romarji iz slovenskih dežel* (1898), *'Časopis' in 'Zgodovinsko društvo'* (1926), *Nastanek in razvoj mariborskega muzeja* (1928), *Problemi ob zori naše zgodovine* (1923) in *Mariborsko vprašanje* (1920-21). Ob teh prispevkih zasledimo še veliko število krajših prispevkov v revijah VBV in ČZN in nekaterih drugih časopisih.

Salezijanci in Marijanišče v Veržeju

Domači kraj je bil Kovačiču vedno zelo pri srcu, prav tako pa je imel v mislih slovenski narod, še posebej slovenske Štajerce. Oblikovati narod pa pomeni, da ga je treba vzgajati. Za vzgojo pa je najbolj primeren predvsem čas otroštva in odraščanja, saj gre za obdobje odkrivanja novih spoznanj in pridobivanja novih navad, ki so temelj za celotno nadaljnje življenje. Iz tega sledi, da kdor hoče imeti dobre (odrasle) ljudi, se jim mora posvetiti že v njihovih otroških in mladinskih letih ter jih takrat dobro šolati in dobro vzgajati. Kovačič se je tega dobro zavedal, zato je podpiral vse tiste načrte, ki so imeli v programu dobro vzgojo in dobro izobraževanje. Na Spodnjem Štajerskem je bila – razen v mestih – večina živilja slovenskega rodu, šole pa nemalokrat nemško usmerjene. Samo tarnati nad tem dejstvom bi bilo seveda premalo, zato je bilo treba nekaj narediti. Med študijem v Rimu je lahko opazoval številne poskuse italijanskih šol, kako pristopiti k mladim ljudem, da bi jim primerno vzgojili in pripravili na prihodnje življenje. Kovačič je bil prepričan, da bi bili salezijanci sposobni prinesiti nekaj svežega duha za uka željne mlade ljudi tudi v ta košček zemlje. To misel je predstavil škofu Mihaelu Napotniku in ga pridobil za to, da je leta 1908 povabili salezijance v lavantinsko škofijo, sam pa se je lotil dela, da je projekt organizacijsko usmeril in izpeljal, kar je pomenilo, da je moral pridobiti primeren kraj in prostore, kjer se bodo salezijanci lahko naselili in opravljali svoje poslanstvo.

Kmalu je dozorela misel, da je za njihovo naselitev primerno okolje na Murskem polju oz. konkretneje kar Kovačičev rojstni kraj Veržej, s čimer bi se odprla možnost šolanja Slovincem s Štajerskega, predvsem iz Prlekije, pa tudi onim, ki so onkraj Mure oz. iz Ogrskega dela cesarstva. Ideja se je močno razširila in v Veržeju so bili njeni veliki zagovorniki, med drugim tamkajšnji župnik Lovro Janžekovič, župan Martin Osterc, predvsem pa posestnik Anton Puščenjak, ki je imel v lasti večje posestvo in ga je namenil darovati v dober namen. Hkrati je izrazil željo, naj bi zavod »Marijanišče« prevzeli očetje salezijanci. Z njim so soglašale tudi njegove tri sestre. Z volilom leta 1908 in oporoko 1909 je premoženje prešlo na lavantinsko škofijo, ta pa ga je pozneje odstopila novoustanovljenemu zavodu *Marijanišče v Veržeju*, Kovačič pa je poskrbel, da so se začela pripravljala dela za izvedbo tega projekta. Da je bil pri vsem tem gonilna sila prav on, je lepo razvidno tudi iz čestitk ob blagoslovitvi dokončane zgradbe, kjer med drugim sam škof Napotnik pohvali Kovačiča, ki »*so neizmerno veliko pripomogli, da je prišlo do današnje prepomenljive slovesnosti. Bili so glava in srce dalekosežnega podvzetja. Bili so prvi, ki so v pismu z dne 6. januarja 1908 naznanili prečastitemu škofijstvu veseli glas, da namerava ugledna*

obitelj Puščenjakova v Veržeju svoje premoženje sporočiti v dobrodelne namene. To prijetno obvestilo vsebuje v velikih potezah vse, kar je bilo polagoma uresničeno» (Napotnik 1913, 23-24). Prof. Ivan Vreže pa ob isti priložnosti dodaja: »*Dolgoletne Tvoje srčne želje se izpolnjujejo. Rojstveni Tvoj kraj dobi zavod, prepomenljiv za Veržej in za vso ljutomersko dekanijo ter velevažen za vso obširno Lavantinsko škofijo»* (Kovačič 1913, 54).

Začetki tega uspeha segajo v leto 1908 ali še bolj nazaj. Tedaj je že potekalo živahno dopisovanje med Kovačičem in salezijansko provinco v Avstriji. Ta s cesarjeve strani še ni bila formalno potrjena, je pa že delovala v več krajih habsburškega cesarstva. Salezijanci so dali vedeti, da se bodo vabilu odzvali le v primeru, če bodo videli zadostno pripravljenost za sodelovanje tako s strani škofije kot tistih, kamor se bodo naselili. Nujno je bilo treba začeti z gradnjo novega poslopja, kar se je zgodilo v letu 1911. Načrte je pripravil arhitekt Anton Jandl iz Ljutomera, dela pa nadzoroval njegov oče Julij Jandl iz Grlave (11). 20. avgusta istega leta je sledila blagoslovitev temeljnega kamna (9). Na občnem zboru zavoda Marijanišče 10. decembra 1911 (27) so sprejeli velikopotezno odločitev, da mora delo tako napredovati, da bo do začetka oktobra naslednjega leta v stavbi mogoče začeti s poukom. To je vzpodbudilo tudi salezijanske predstojnike, da so na zboru njihove družbe 29. marca 1912 v Turinu sprejeli sklep o tem, da odprejo novo postojanko v Veržeju (27). Delo je sicer hitro napredovalo, a so se pojavljale številne ovire, zaradi česar so se dela nekoliko zavlekla. Potrebno je bilo veliko organizacijskega in tudi fizičnega dela in Kovačič se ni branil ne enega ne drugega. O vsem tem je podpornike in dobrotnike obveščal po različnih poteh, med drugim tudi z izdajanjem posebnih knjižic v obliki letnih poročil o opravljenem delu, o trenutnem stanju in o prihodnjih načrtih. Prva iz zbirke knjižic je bila namenjena zahvali ob smrti dobrotnika zemljišča in se glasi *Pogrebni govor vzglednemu kristjanu Antonu Puščenjaku, tržanu v Veržeju* (1909), naslednje pa *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju (1911, 1912 in 1915)*, *Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržeju dne 27. oktobra 1912 (1913) in Posvetitev kapele Marije Matere dobrega sveta dne 8. septembra 1913 (1913)*.

Kot je razvidno iz naslovov, je škof Napotnik Marijanišče slovesno blagoslovil 27. oktobra 1912. Naslednje leto, 8. decembra 1913, pa je bila blagoslovljena še hišna kapela.

V Veržeju so načrtovali odprtje nižje kmetijske, rokodelske in obrtne šole, ki bi bila tako potrebna za tamkajšnje vinorodne in žitorodne kraje. Učili bi jih »*rabljivih reči in vzgojili tako, da bodo iz Marijinega doma prihajali razumni kmetovalci in poljedelci, dobri rokodelci, pridni pomočniki, vrli mojstri. Če bode pa kazal kateri mladenič posebne*

darine ali talente za višje nauke, tedaj mu bode pa tudi pomagano, da doseže svoj vzvišeni poklic» (Napotnik 1913, 17).

Vodstvo salezijanskega zavoda v Veržeju je prevzel p. Avrelj Guadagnini, ki pa se je že takoj na začetku moral spopasti s težavami. Zavod je bil postavljen, ni pa še bilo dijakov. Tako so se salezijanci odločili, da zaradi tega, ker so bili potrjeni s strani avstrijskega cesarja, svoj zavod za novince za avstrijsko provinco predstavijo na avstrijsko ozemlje. Do tedaj so ga namreč imeli v kraju Penango blizu Turina. Odločili so se za Veržej, v zameno pa so nudili notranjo opremo osrednjega dela zgradbe, hkrati pa spodbujali, naj se čim prej zgradita še severni in južni krak novega poslopja. Tako so na začetku prišli v Veržej gojenci iz vseh avstrijskih in nemških dežel, za domačine pa so pripravljali predvsem nedeljski in praznični program v obliki oratorija (Kovačič 1913. Spomenica, 55-58).

Po končani 1. svetovni vojni je zavod postal gibalo verskega in narodnega življenja na svojem območju na obeh straneh reke Mure in je bil dobra iztočnica za poklice v salezijanski družbi pa tudi za druge duhovne poklice.

Skrb za mlade – Abstinenčno društvo

Kovačičeva skrb za mlade se ni začela z Veržejem in se tam ni končala. Že v času bogoslovja je čutil močno potrebo, da je usmerjal delo svojih kolegov, zato jih je zbiral v okviru *Društva Slomšek*, spodbujal k pisanju prispevkov za njihovo interno revijo *Lipico*, sam pa je tudi občasno napisal nekaj prispevkov za *Slovenskega gospodarja* ali kakšen drug časopis. Prepričan je bil o veliki škodi alkoholizma, zato je že takrat pa tudi pozneje zelo propagiral abstinenčno društvo. V letih 1913-16 je organiziral zbirko *Sveta vojska*, v kateri je izšlo vsaj pet knjižic na temo alkoholizma in so verjetno vse izpod peresa Frana Kovačiča. Naslovi teh knjižic so preprosti in direktni. Govorijo o kvarnem vplivu alkoholizma na mladega človeka in o strahotah, ki so posledica popivanja. Te knjižice imajo naslove: *Alkohol in mladina* (1913 in 1914), *Žganje* (1914), *Alkoholizem* (1915) in *Cesar kliče v boj proti domačim sovražnikom* (1916), v njih pa najdemo tudi konkretne spodbude za organiziran boj proti tej hudi nadlogi in povabilo k ustanavljanju posameznih abstinenčnih društev. Društva, ki so se organizirala, je Kovačič pozneje obiskoval, zanje imel posamezna predavanja in duhovne obnove.

Anton Martin Slomšek

Jesen svojega življenja je Fran Kovačič posvetil škofu Antonu Martinu Slomšku. Že takoj po njegovi smrti se je pojavil sloves svetni-

ka in njegov tesni sodelavec Franc Kosar je napisal *Slomškov življenjepis*, ki je izšel v nemškem in slovenskem jeziku. Večje zanimanje za Slomška se je spet pojavilo v osemdesetih letih 19. stoletja, ko je njegove spise začel izdajati Mihael Lendovšek, nato pa na prelomu stoletja, ko je Anton Medved izdal predelan *Kosarjev življenjepis*. Potem je leta 1912 Anton Korošec javno zahteval, naj se začne proces beatifikacije. Šele po prvi svetovni vojni se je ta želja obnovila in znana je prošnja duhovnikov iz lenarške dekanije okrog leta 1925, ki so prav tako prosili, naj se začne beatifikacijski postopek za tega velikega človeka, čemur je sledilo imenovanje dr. Ivana Tomažiča za postulatorja (Turnšek, Potek postopka za beatifikacijo).

Fran Kovačič je bil Slomškov velik častilec že v bogoslovju, zato so mu bile pobude v zvezi s Slomškov beatifikacijo zelo pri srcu, če niso bile celo zamišljene od njega samega. Od uradnega začetka postopka, predvsem pa po upokojitvi na Mariborskem bogoslovnem učilišču in nato vse do smrti je skoraj vse svoje moči posvetil samo temu delu. Prepisoval je Slomškove spise, proučeval dokumente in deloval tudi v okviru cerkvenega sodišča v vlogi sodnika prisednika. Večinoma je šlo za zasliševanja ljudi, ki so pričevali o tistih, ki so Slomška še neposredno poznali ali so bili kakor koli drugače povezani s takimi ljudmi in dogodki. Kovačič je v Slomškovi zapuščini našel kar nekaj gradiva, za katero se do tedaj ni vedelo, da obstaja. Zelo se je na primer veselil najdbe *Kalobske pesmarice oz. Kalobskega rokopisa*, imenovanega tudi *Liber Cationum Carniolicarum*. Gre za zbirko predvsem cerkvenih pesmi iz srede 17. stoletja, Kovačičeve prve ugotovitve pa lahko najdemo v članku '*Kalobski*' rokopis slovenskih pesmi iz leta 1651 (1930). S tem ko se je odprla možnost vpogleda v Slomškov osebni arhiv in zapuščine njegovih sodelavcev, so se razjasnile mnoge stvari. Sad tega dela je predelan in dopolnjen Kosarjev življenjepis o Slomšku z naslovom: *Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski (1934/1935)*, ki je bil pozneje še večkrat ponatisnjen. Da bi objavil čim več originalnih Slomškovih pisem, je Kovačič v okviru ČZN ustanovil prilogo, ki jo je poimenoval *Arhiv za zgodovino in narodopisje*, in tako uresničil svojo idejo o razširjanju Slomškovih besedil med ljudmi. Tu je objavil *Slomšekova pisma* (1930), *Dodatek Slomškovih pisem* (1934), *Slomškov najstarejši rokopis* (1932), *Slomšek častilec sv. Cirila in Metoda* (1935), *Slomšek o pouku slovenskega jezika pred 100 leti* (1922), *Slomšekiana* (1935), *Slomškova mati Marija, roj. Zorko* (1938) in *A. M. Slomšek v slikah* (1936).

Zaključek

Iz opisa Kovačičevega življenja in dela vidimo, da je bil izredno delaven človek in da je dobil mnogo nalog, ki jih je vestno izpolnjeval.

Zelo se je vključeval v pisanje člankov v časopise, ki pa so velikokrat ostali nepodpisani in jih je zato težko identificirati. To velja še posebej za leta proti koncu prve svetovne vojne in tik po njej, ko se je v časopisu bila ostra bitka za postavitve mej med novo nastalimi državami. Njegove članke najdemo predvsem v *Slovenskem gospodarju* in *Straži*, medtem ko je drugod objavljaj bolj občasno. Kljub cenzuri in hudim napadom nemških časnikov je vztrajal in po potrebi tudi prevzemal funkcijo urednika, za nekaj časa pa je vodil tudi *Cirilovo tiskarno* v Mariboru.

Dejansko zasledimo že na začetku njegove življenjske poti uvid in spoznanje, da je stvari mogoče spremeniti, če se jim posvetimo in kadar se v isti stvari poveže več enakomislečih ljudi. Zato je vedno in povsod spodbujal organizacije, ki so podpirale sveto vero in slovenski ponos. Svoje ideale je želel približati tudi mladim ljudem, zato je postavljaj pred njih jasne ideale in smernice za življenje s pisno in govorno besedo, prav tako pa je z vso vnemo podpiral vzgojne ustanove. Izogibal se je kompromisarstvu, saj mu je to onemogočal njegov izredno temperamenten značaj. Že v gimnazijskih letih ga je privlačila etnologija, pozneje se je odločil za duhovništvo, vedno pa je ohranil ljubezen do zgodovine in narodopisja. Temu je posvetil ogromno svojih moči in na tem področju dosegel velike uspehe. Vsi mu priznavajo, da je bil odličen organizator, človek močne volje in ena izmed ključnih osebnosti Maribora v času prvih desetletij 20. stoletja. Vedno in povsod je bil ponosen duhovnik, ki je znal povezovati v eno svojo osebno vero, poklicno delo profesorja in aktivnosti, ki se jim je posvečal v »prostem« času. Njegove vizije, da mora postati Maribor mesto, ki ga bodo za svojega prepoznali tudi Slovenci, so se zaradi zloma Avstro-Ogrske kmalu uresničile. Takrat je bilo potrebno vložiti ogromno moči v to, da so Mariboru vdahnili slovenskega duha. Na noge so morali postaviti vse pomembnejše institucije, kar bi bilo bistveno teže brez bogatih izkušenj, ki si jih je pridobil Kovačič s svojim trdim delom in z znanjem, ki se je nakopičilo skozi dvajsetletno sistematično znanstveno preučevanje zgodovine Spodnje Štajerske. To je bila tudi dovolj velika popotnica, da je mesto preživelo burne čase 2. svetovne vojne in z njim povezanega nacističnega divjanja, pozneje pa še desetletja komunističnega režima.

Tolažbo in ponos pa bi mu prinašalo dejstvo, da ima mesto Maribor samostojno univerzo in posledično tudi bogato razvejano znanstveno in kulturno delo.

Seznam literature

- Baš, Franjo. 1939. Prelat dr. Fran Kovačič. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 34:1-39.
- Glaser, Janko. 1928. Študijska knjižnica v Mariboru. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 23:191-216.
- Janžekovič, Janez. 1938/39. Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. *Čas* 33:224-226.
- Hartman, Bruno. 1978. »Petinsedemdeset let Univerzitetne knjižnice Maribor.« V: *Univerzitetna knjižnica Maribor 1903-1978: jubilejni zbornik*, ur. Bruno Hartman, 9-106. Maribor: Obzorja.
- Hartman, Bruno, s.v. »Zgodovinsko društvo v Mariboru,« v: *Enciklopedija Slovenije*.
- Kovačič, Fran. 1913. *Alkohol in mladina*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1914. *Alkohol in mladina*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1915. *Alkoholizem*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1936. A. M. Slomšek v slikah. *Kronika slovenskih mest* 3:19-22.
- Kovačič, Fran. 1900. Aristotelovo svetovno naziranje. *Katoliški obzornik* 4:110-137, 220-241.
- Kovačič, Fran. 1907-08. *Cerkveni zvonovi v Lavantinski škofiji*. Maribor: Mariborsko bogoslovno učilišče.
- Kovačič, Fran. 1916. *Cesar kliče v boj proti domačim sovražnikom*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1926. 'Časopis' in 'Zgodovinsko društvo'. *Kazalo k Časopisu za zgodovino in narodopisje I.-XX*, 1-12. Maribor: Zgodovinsko društvo v Mariboru.
- Kovačič, Fran. 1906. *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*. Ljubljana: Uredništvo Voditelja.
- Kovačič, Fran. 1923. *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*, 2. pomnožena in predelana izd. (1906; ponatis, Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo).
- Kovačič, Fran. 1934. Dodatek Slomšekovih pisem. *Arhiv za zgodovino in narodopisje* I/1:1-57.
- Kovačič, Fran. 1914. *Dominikanski samostan v Ptujju*. Maribor: samozaložba.
- Kovačič, Fran. 1914. Dominikanski samostan v Ptujju. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 17:1-17, 111-142, 240-256, 355-371.
- Kovačič, Fran. 1919. Doneski k starejši zgodovini Murskega polja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 15:23-85.
- Kovačič, Fran. 1913. Gospodarska zgodovina dominikanskega samostana v Ptujju. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 10:59-120.
- Kovačič, Fran. 1926. Gradivo za prekmursko zgodovino. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 21:1-20.
- Kovačič, Fran. 1922. Historični portreti na oltarni podobi župne cerkve na Črni ali Ptujski gori. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 17:57-76.
- Kovačič, Fran. 1930. 'Kalobski' rokopis slovenskih pesmi iz leta 1651. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 25:181-205.
- Kovačič, Fran. 1920-21. K cerkveni zgodovini na Šp. Štajerskem v 17. stoletju. (Iz bivšega patriarhalnega arhiva v Vidmu na Laškem). *Časopis za zgodovino in narodopisje* 16:105-117.
- Kovačič, Fran. 1927. K starejši zgodovini minoritskega samostana v Ptujju. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 22:149-168.
- Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.
- Kovačič, Fran. 1919. *La question du Prekmurje, de la Styrie et de la Carinthie. La Styrie*. Paris.
- Kovačič, Fran. 1929. »Lavantinsko bogoslovno učilišče v Mariboru.« V: *Spomenica ob sedemdesetletnici lavantinskega bogoslovenga učilišča v Mariboru*, 1-48. Maribor: Knezo škofijsko učilišče.
- Kovačič, Fran. 1926. *Ljutomer. Zgodovina trga in sreza*. Maribor: Zgodovinsko društvo.

- Kovačič, Fran. 1918. *Maribor in bodoča državna meja*. Maribor: Mariborski narodni svet.
- Kovačič, Fran. 1920-21. Mariborsko vprašanje. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 16:14-27.
- Kovačič, Fran. 1911. *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1912. *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1915. *Marijanišče v Veržeju na Murskem polju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1908. Modernizem. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 11:1-26.
- Kovačič, Fran. 1914. *Nadžupnija Sv. Križa pri Rogaški Slatini*. Zgodovinski podatki. Ljubljana: Cerkveno društvo pri Sv. Križu.
- Kovačič, Fran. 1899. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. *Katoliški obzornik* 3:112-120, 202-217, 326-336.
- Kovačič, Fran. 1920. Narodnostno načelo in mirovna konferenca. *Čas* 9:137-157.
- Kovačič, Fran. 1930. *Občna metafizika ali ontologija*, 2. pomnožena izd. (1905; ponatis, Maribor: Tiskarna sv. Cirila).
- Kovačič, Fran. 1926-1927. Odmevi majske deklaracije. *Čas* 21:267-282.
- Kovačič, Fran. 1908. Petovij v zgodovini Južne Štajerske. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 5:1-22.
- Kovačič, Fran. 1932. Planina in njeni prvi gospodarji. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 27:65-80.
- Kovačič, Fran. 1909. *Pogrebni govor vzglednemu kristjanu Antonu Puščenjaku, tržanu v Veržeju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1915. Posestvo 'Cest' v listini. 1141 in njega lastniki. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 12:12-39.
- Kovačič, Fran. 1913. *Posvetitev kapele Marije Matere dobrega sveta dne 8. septembra 1913*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1923. Problemi ob zori naše zgodovine. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 18:78-100.
- Kovačič, Fran. 1898. Rimski romarji iz slovenskih dežel. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko* 8:212-130.
- Kovačič, Fran. 1935. Slomšek častilec sv. Cirila in Metoda. *Slomškov glasnik* 1:9-11.
- Kovačič, Fran. 1922. Slomšek o pouku slovenskega jezika pred 100 leti. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 17:1-14.
- Kovačič, Fran. 1935. Slomšekiana. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 31:26-34.
- Kovačič, Fran. 1938. Slomšekova mati Marija roj. Zorko. *Vigred* 16:2-5, 43-48.
- Kovačič, Fran. 1930. Slomšekova pisma. *Arhiv za zgodovino in narodopisje* 1:22-370.
- Kovačič, Fran. 1932. Slomškov najstarejši rokopis. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 27:190-192.
- Kovačič, Fran. 1926. *Slovenska Štajerska in Prekmurje*. Zgodovinski opis. Slovenska zemlja 7. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Kovačič, Fran. 1934-35. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek, knezoškof lavantinski*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Kovačič, Fran. 1905. Spodnjepolskavski urbar iz leta 1504. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 2:137-148.
- Kovačič, Fran. ur. 1913. *Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržeju dne 27. oktobra 1912*. Maribor: Marijanišče.
- Kovačič, Fran. 1914. *Sv. Areh na Pohorju*. Maribor.
- Kovačič, Fran. 1917. *Sv. Areh na Pohorju*. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 13:45-94.
- Kovačič, Fran. 1905. Temeljna načela Tomaževe ekonomije v moderni dobi. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 8:411-426.
- Kovačič, Fran. 1921. Teosofizem. *Čas* 15:297-326.
- Kovačič, Fran. 1910. *Trg Središče. Krajepis in zgodovina*. Maribor: Zgodovinsko društvo za Slovensko Štajersko.
- Kovačič, Fran. 1912. Vitezi Pesničarji. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 9:1-41.
- Kovačič, Fran. 1907. Zavornice moralne svobode. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 10:411-426.

Kovačič, Fran. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228-1928)*. Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.

Napotnik, Mihael. 1913. Pridiga Lavantinskega knezoškofa Mihaela po dokončani blagoslovitvi Marijinega doma v Veržeju, na 22. nedeljo po binškoštih, ob osmini praznika posvečenja cerkev, dne 27. oktobra evharističnega leta 1912. V: Franc Kovačič, ur. *Spomenica na slovesno blagoslovitev Salezijanskega zavoda v Veržeju dne 27. oktobra 1912*, 1-26. Maribor: Marijanišče.

Pokrajinski arhiv Maribor. Domača stran. [Http://www.pokarh-mb.si/index.php?id=2](http://www.pokarh-mb.si/index.php?id=2) (pridobljeno 20. februarja 2007).

Rajšp, Vincenc. 1991. »Nekatere karakteristike profesorjev Visoke bogoslovne šole v Mariboru od ustanovitve do konca prve svetovne vojne.« V: *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, ur. Avguštin Lah, 99-110. Maribor: Škofijski ordinariat Maribor; Celje: Mohorjeva družba.

Rubelj, Gordana. 2001. Dr. Franc Kovačič – osrednja osebnost znanstvenega Maribora v prvi polovici 20. stoletja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 72:79-96.

Slavič, Matija. 1928. »Državni prevrat v Mariborski oblasti.« V: *Slovinci v desetletju 1918-1928: Zbornik razprav iz kulturne, gospodarske in politične zgodovine*, ur. Josip Mal, 215-269. Ljubljana: Leonova družba.

Slovenski biografski leksikon.

Turnšek, Marjan. *Potek postopka za beatifikacijo*. [Http://www.rkc.si/slomsek/postopek.html](http://www.rkc.si/slomsek/postopek.html) (pridobljeno 20. februarja 2007).

Univerzitetna knjižnica Maribor. 2007. Domača stran. 16. februarja. [Http://www.ukm.si/zgod_pregl_1.html](http://www.ukm.si/zgod_pregl_1.html) (pridobljeno 20. februar 2007).

Vrbnjak, Viktor. 2003. »Sto let zgodovinskega društva v Mariboru.« V: *Zgodovinsko društvo v Mariboru 1903-2003*. Katalogi 14, 7-30. Maribor: Pokrajinski arhiv Maribor.

Žganje. 1914. Maribor.

Robert Petkovšek CM

Noetika Frana Kovačiča

Povzetek: Kovačič, ki je kot novotomist zastopal zmerni realizem, je zavračal Descartesov racionalizem, idealizem in kantovski kriticizem, prav tako pa tudi vse oblike materializma in pozitivizma. Resnica ima svoj izvor v predmetnosti, te pa Kovačič ne pojmuje v osiromašenem, pozitivistično-materialističnem smislu. Opredeli jo kot prevlado objektivnosti nad subjektivnostjo, kar pa ne pomeni, da je resnica zgolj trpen odsev čutne objektivnosti v subjektivnosti. Tudi subjektivni miselni procesi imajo pri odkrivanju resnice dejavno vlogo. Njihova naloga je, pripeljati spoznanje od čutnih zaznav z abstrakcijo do resnic, ki so globlje od njih in jih Kovačič imenuje objektivnost v strogem pomenu besede. Spoznanja ne razume kot vzrokovanja predmetnosti na duha, žal pa tudi ne pojasni ideje intencionalnosti, ki se ji približa, ne da bi o njej govoril. Kovačičeva noetika temelji na predpostavki duševno-telesne enosti človeka, ki jo je novotomizem po stoletjih cepitev na duhovno in telesno spet vpeljal v novoveško filozofijo.

Ključne besede: novotomizem, teorija spoznanja, resnica, razvidnost, gotovost

Abstract: Noetics of Fran Kovačič

Kovačič, who as a neothomist represented a moderate realism, could accept neither Cartesian rationalism nor idealism or Kantian criticism. He also rejected all forms of materialism and positivism. Truth is rooted in objectivity, which, however, is not understood by Kovačič in a narrowed, materialistic-positivistic sense, but defined as predominance of objectivity over subjectivity. Yet this does not mean that truth is just a passive reflection of sensorial objectivity in the subjectivity. Also subjective thought-processes are active in discovering the truth. Their function is to bring cognition from sensory perceptions through abstraction to deeper truths that Kovačič calls objectivity in the strict sense of the word. He does not understand cognition as the logic of cause and effect, but more in the sense of intentionality, yet he does not sufficiently explain it. Kovačič's noetics is built on the unity of body and soul, which was again introduced by neo-thomism into modern philosophy after centuries of splitting.

Key words: neo-thomism, epistemology, truth, evidence, certainty.

1. Uvod

11. oktobra 1859 je škofu Slomšku po osmih letih prizadevanj uspelo v Mariboru odpreti bogoslovje. S tem je položil temelje visokega šolstva v Mariboru več kakor 100 let pred začetkom ustanavljanja drugih višjih šol, iz katerih je nastala današnja univerza. Študij bogoslovja se je začel s študijem dveh filozofskih predmetov, logike in dialektike, kar ni bila nikakršna posebnost, saj je bila filozofija od antičnih časov prepričana, da znanosti ni mogoče gojiti, če se najprej ne naučimo pravilno misliti. Filozofija je v antiki imela jasno idejo o tem, da svojega poslanstva, ki je plemenitenje človeka, ne more izpolniti, če se najprej ne nauči misliti. Šele nato se je posvečala preučevanju narave stvari in človeka, prek

česar vodi pot k etično in politično odgovornemu človeku. To vlogo ima filozofija tudi znotraj teološkega študija. Tega se moramo vedno globlje zavedati v času prevlade tehničnega in ekonomskega mišljenja, ki v človeku ubija čut za temeljne človeške vrednote in smisel.

Od ustanovitve mariborskega bogoslovja dalje se je število ur, posvečenih filozofiji, z začetnih dveh ur povečalo na osem do devet tedenskih ur v prvem semestru. Logiki in dialektiki so se pridružili še uvod v filozofijo, ontologija, noetika, teodiceja, zgodovina starejše in novejše filozofije, etika, kozmologija, sociologija, psihologija, posebno mesto pa je dobil tudi študij Tomaža Akvinskega. Predavanja iz filozofije so sčasoma začela potekati v slovenščini in izhajati v knjižni obliki, s čimer so bili postavljeni temelji slovenske filozofske terminologije. Kovačič je za prvi cilj svojega filozofskega poslanstva imel postavitev dobrih in trdnih temeljev, ki bi omogočili kakovosten razvoj misli. V uvodu v spoznavoslovje je brez kakršnegakoli domišljanja zapisal: »Pisatelju ni bilo na tem, da osreči Slovence s kakim novim filozofskim sistemom ali podrobnim razglabljanjem subtilnih filozofskih vprašanj, ampak da slušateljem poda lahek in pregleden učbenik« (Kovačič 1930a, VIII). Ko po več desetletjih gledamo nazaj na njegovo delo, vidimo, kako izjemne rezultate je obrodila njegova filozofska in znanstvena propedeutika. O tem pričajo njegovi učenci, pomembni za razvoj znanosti in filozofije na Slovenskem (npr. Francè Veber, Janez Janžekovič ali Anton Trstenjak), prav tako pa tudi besede, ki jih je ob Kovačičevi smrti zapisal Janko Glazer (1939, 157): »Kovačič je bil osrednja osebnost znanstvenega Maribora«.

2. 'Kritika ali noetika' Frana Kovačiča

Nauk o spoznanju, ki ga je vse od začetka svoje profesorske službe leta 1897 Kovačič predaval, je leta 1930 izdal v knjižni obliki z naslovom *Kritika ali noetika: nauk o spoznanju*. Ocena, ki jo je avtor podal o svojem delu, da delo noče posegati po »subtilnih filozofskih vprašanjih«, je preskromna. Res je, da je delo lahek in pregleden učbenik. Res pa je tudi, da z veliko jasnostjo odgovarja na marsikatero zahtevno filozofsko vprašanje, kakor je npr. vprašanje izvestnosti, s katerim se je ukvarjal tudi Aleš Ušeničnik in si z njim pridobil sloves. Izjemna vrednost učbenika je tudi v natančnih opredelitvah temeljnih filozofskih pojmov in problemov.

Nauk o spoznanju oz. noetiko Kovačič razdeli v tri dele. V prvem delu opredeljuje možnost resničnega in gotovega spoznanja, v drugem vire resničnega in izvestnega spoznanja, v tretjem pa kriterije resničnega spoznanja. Kovačičevo delo se spušča v razvejane distinkcije, ki jim ne bomo mogli slediti, zaustavili pa se bomo pri tistih, ki se dotaknejo ključnih spoznavoslovnih vprašanj.

2.1 Možnost resničnega in gotovega spoznanja

Vprašanje gotovosti je eno temeljnih spoznavoslovnih vprašanj, ki zahteva odgovor na to, kaj je narava in temelj gotovosti.

Od Parmenida dalje je jasno, da je vprašanje resnice vprašanje o skladnosti misli z bivajočim. Platon (*Soph.*, 231 A) in Aristotel (*Metaph.*, IV, 7, 1011b26) sta za resnične opredelila tiste misli, ki o bivajočem trdijo, da je, o nebivajočem, da ni. Neresnično pa je trditi obratno: za tisto, česar ni, da je, in za tisto, kar je, da ni. Preproste besede sv. Avgušтина: »Resnično je, kar je« (*De vera religione*, c. 36), na svoj način izrazi tudi sv. Tomaž, ki trdi, da »resnično sledi biti stvari.«¹ Že v 9. stoletju je to misel Jud Izak povzel v formulo, ki je odslej postala klasična: »Veritas est adaequatio intellectus et rei« (Resnica je skladnost med umom in stvarjo). Resnice torej ni mogoče ločevati od tega, kar je. Spoznavne teorije pa se začno razhajati ob vprašanju, kakšno je razmerje uma oz. razuma do resnice. Razhajanja se začnejo ob vprašanju, kako opredeliti bivajoče, tj. tisto, kar je, kakšna je njegova narava in koliko je spoznatno.

Opredelitev tega vprašanja najprej določata dve skrajni, nasprotni stališči: skepticizem in racionalizem.

Skepticizem izhaja iz dvoma, ki ga Kovačič razdeli na tri vrste: popolni, delni in metodični. a) Že Aristotel je trdil, da popolnega skepticizma niti psihološko niti praktično ni mogoče zagovarjati. To je tudi stališče Kovačiča (1930a, 31). b) Drugače je z delnim dvomom, ki spoznanje resnice omejuje na eno ali drugo področje, drugim pa to možnost odreka. Senzualizem ali empirizem spoznanje omeujeta na čutne zaznave, kriticizem na umsko spoznanje. Teološki skepticizem (Luter, Kalvin, janzenisti) pravo spoznanje pripisuje veri in ga odreka razumu. Delni skepticizem zavrača Kovačič z argumentom, da temeljnih logičnih načel ne moremo omejevati le na eno področje, ampak veljajo za bivajoče na splošno. Če je resnica spoznatna na enem področju, ni nobenega razloga, da na drugem ne bi bila spoznatna; če resnico lahko spoznamo na čutnem področju, jo lahko spoznamo tudi na nadčutnem. S tem Kovačič seveda še ne preseže Kantovega transcendentalizma, ki vidi determinante spoznanja v apriornih lastnostih duha. c) Kritičen pa je tudi do kartezijskega metodičnega dvoma. Descartesu očita trditev, da se je metodično odrekel vsem resnicam z namenom, odkriti in *dokazati* Arhimedovo točko spoznanja, ki je absolutno gotova in bi bilo mogoče na njej postaviti zgradbo celotnega znanstvenega védenja. Toda, pravi Kovačič, dokazovati že pomeni predpostavljati določene premise,

¹ *De veritate*, qu. 1, art. 1, 3 sed contra; *In I sententiarum*, D. 19, qu. 5, art. 1; *In librum Boethii de Trinitate*, qu. 5, art. 3; *In libros Peri hermeneias*, lib. I, lc. 5, n. 20, lc. 7, n. 3; lc. 15, n. 4 (Maritain 1983, 427).

tj. določene resnice. Ne da bi vedel, je Descartes izhajal iz določenih predpostavk, ki jih je prevzel in se jih njegov metodičen dvom ni dotaknil. Ko sprejema trditev: »Mislim, torej sem,« že predpostavlja vrsto resnic, npr. načelo protislovja. Po drugi strani pa je Descartes tudi sprožil proces, ki je vodil v novoveški subjektivizem in ki za merilo resnice ni postavljaj objektivnih danosti, ampak »jasne in razločne pojme«, ki so vzeti s področja subjektivnega (38). Od tu do Schopenhauerjevega prepričanja, da je svet moja predstava, je le korak.

Skepticizmu nasprotno stališče zastopa racionalizem v prepričanju, da je razum resnico zmožen spoznati sam iz sebe in da je napredek razumskega spoznavanja brezmejen (39). To pa po Kovačiču botruje relativizmu. Za racionalistično vero v neskončen napredek spoznanja je vsaka resnica le začasna in relativna. Tu bi bilo pravilneje, če bi Kovačič govoril o scientizmu, tj. o racionalistični *ideologiji*, ki se je v razsvetljenstvu razvila iz filozofskega racionalizma, in ne o racionalizmu samem. Proti absolutizaciji razuma Kovačič razvije naslednje argumente: 1.) Kljub napredku znanja obstajajo temeljna načela misli, ki so absolutna, nadčasovna, in jih zato ne moremo razglasiti za relativna. 2.) Ker um stvarnosti ne more izčrpati, ga tudi ne smemo absolutizirati. 3.) Zgodovina misli ni neskončen, premočrten razvoj, ampak je zgodovina vzponov in padcev. 4.) Vera v razum zanemari »višjo duševno in srčno kulturo«, to pa je bil eden od vzrokov za prvo svetovno vojno. 5.) Nesmiselno je trditi, da resnica nima stalne, objektivne vrednosti, saj obstajajo od časa in subjekta neodvisne resnice, npr. trditev: »Krog je okrogel« (41-42).

S temi argumenti Kovačič zavrača skepticizem in racionalizem kot dve skrajni stališči v odnosu misli do resnice, od katerih prva podcenjuje razumske zmožnosti, druga pa precenjuje. Trdi, da lahko kot temeljne in gotove sprejmemo vsaj tri resnice: »1.) Dejstvo, da mislimo in smo. 2.) Dejstvo, da je naš misleči subjekt zmožen razpoznati resnico od neresnice, dvomljivo od nedvomljivega, verjetno od neverjetnega, kratko, v gotovih mejah spozna izvestno resnico. 3.) Načelo protislovja, ki ga tudi skeptik ne more zanikati« (42). Vidimo, da se s temi tezami o zmožnosti razuma, da spozna resnico, predvsem opredeljuje do skepticizma. S tem pa še ne razreši problema objektivne veljavnosti spoznanja niti ne preseže kantovskega transcendentalizma in Descartesovega subjektivizma.

Po zavrnitvi skepticizma in racionalizma se Kovačič vrne h klasični opredelitvi resnice kot »soglasja med umom in predmetom«, »umsko predstavo in dotičnim predmetom« (18). Ta skladnost ni fizična, ampak psihična, žal pa pojma »psihične skladnosti« ne razloži. Razume jo kot rezultat dinamičnih spoznavnih procesov, ki se začnejo z oblikovanjem pojmov, tj. predstav o predmetih. Za pojme same ne moremo reči niti, da so resnični, niti, da niso resnični. Pojmi nimajo resničnostne, »veritativne« vrednosti. Resničnost jim lahko pripisujemo le po analogiji s sod-

bo. Nosilka resničnostne vrednosti je šele sodba, ki pojme povezuje s pomožnim glagolom »biti«. Pojem lahko obudi neko predstavo, a s to predstavo se še ne opredeljujemo do predmeta, ki ga predstava predstavlja. Zmota in z njo resnica sta mogoči šele pri sodbah, s katerimi se opredeljujemo do predmetov. Prav v sodbi se tudi pokaže konstitutivna vloga, ki jo ima pri spoznavanju resnice pomožni glagol »biti«. Šele pomožni glagol »biti« omogoča trdilne ali nikalne izjave. Te temeljne vloge glagola »biti« pri spoznavanju resnice pa Kovačič ni pojasnil.

Vlogo, ki jo imajo v spoznanju sodbe, je temeljna: resnica se izreka v stavkih (logos). Zato je temeljno vprašanje, ki zadeva resnico, vprašanje o skladnosti med logično, stavčno resnico in njenim predmetom, tj. o skladnosti povedanega oz. miselne vsebine in njenim predmetom. Resnici se približujemo z izrekanjem sodb, ta pot pa ni enostavna. Začne se pri neznanju, gre prek dvomov in domnev do mnenja. Pravo spoznanje pa ima svoj temelj šele v izvestnosti oz. gotovosti. Izvestnost, ki ima negativno in pozitivno stran, je dokončna prevlada objektivnega nad subjektivnim. Negativna stran izvestnosti je izključevanje negotovosti, pozitivna pa izraža gotovost, da je povedano skladno s predmetom, na katerega se nanaša. Pozitivni vidik sodbe je podrejenost sodbe objektivnemu stanju. Um je tisti, ki tvori sodbe, toda v svojem presojanju je podrejen »stvari ali stvarnemu stanju, ki je«. Motiv njegovih trditev je dejstvo, da *nekaj je*. »Ta motiv ni delo razuma samega; kakor ima resnica svoje mesto in podlago v stvareh, tako tudi izvestnost, dasi je sicer lastnost in stanje spoznavajočega razuma. Razum se ne more samovoljno odločiti, da pritrdi kaki resnici ali jo zanika, marveč objektivno dejstvo ga sili k temu ter ne more drugače. Razločevati je pa *subjektivna* in *objektivna* izvestnost (certitudo subiectiva et obiectiva). Subjektivna je trdno prepričanje uma, da je neka trditev resnična, objektivna pa je razvidnost stvari same, ki se razodeva umu ter ga sili k pritrditvi. Subjektivna izvestnost je torej učinek, objektivna pa vzrok« (24-25). V tem se kaže Kovačičevo pojmovanje resnice, ki je v nasprotju z novoveškim razumevanjem resnice. Kriterije za opredelitev resnice postavlja novi vek v subjekt, novotomizem pa v predmet. V gornjem navedku Kovačič resnico resda opredeli z odnosom »vzrok – učinek«, a videli bomo, da je ne razume v smislu »vzrok – učinek«, ampak v smislu izvestnosti, tj. samojavljanja, kakor jo razume tudi Aleš Ušeničnik (1941, 67). Za Ušeničnika je resnica »samojavljanje objektivnosti«. »Naš razum zajema resnico iz stvari,« pravi Kovačič (1930b, 81). Kriteriji resnice torej niso subjektivni. Izvir resnice je v njeni razvidnosti. Izvir razvidnosti je stvar sama. Zato je tudi »prava izvestnost mogoča le takrat, kadar je resnica dovolj očitna in jo um ko tako spozna« (Kovačič 1930a, 25).

Tu se Kovačič ponovno vrne k Descartesu. Za Descartesa so kriterij resnične presoje »jasni in razločni pojmi«, katerih narava je subjektivna.

Pojmi so za Descartesa subjektivne predstave o predmetih. Nasprotno pa Kovačič kriterij resnice s pojmovnih predstav oz. vsebin prestavi v predmete same. Predmeti se javljajo bolj ali manj očitno. Samojavljanje objektivnosti je izvornejše od subjektivnih predstav. To javljanje objektivnosti je odločilno v spoznavanju samega sebe. Ko mislim samega sebe, se zavedam, da miselna vsebina ni predstava, ki jo imam o sebi, ampak da se v njej kaže nekaj, kar je pred predstavo. Reči »sem« ne pomeni »imeti predstavo o sebi«, ampak biti pod oblastjo *javljanja* nečesa, kar objektivno je. To, kar je, se kaže. V tem je izvir resnice. Nad človeškim duhom nimajo oblasti *predstave o* stvareh, ampak resnica, po kateri se kaže *to*, kar je. »Predstava o stvari, ki je v meni,« je sicer nekaj zanesljivega, zavesti neposredno danega, a to ni edino zanesljivo dejstvo, kakor je menil Descartes. Joseph Kleutgen (1811-1883), eden od pobudnikov novosholastične preнове, je poudarjal, da je v človeku močnejša od volje predstav oblast resnice: »Človeški duh je pod resnico; resnica mu vlada in ga dela izvestnega tudi proti njegovi volji. Še preden ve, kaj je, se mu razodene in rodi v njem spoznanje, da je. A resnica mu tudi vlada in se mu razodeva, naj se še tako brani, kot sveta oblast, ki mu ukazuje in ga kliče pred svoj sodni stol. In pod tem sodnim stolom mora človek priznati, da bi bil vsak poskus, dvomiti o njej, nravno nedopusten. Zmotno je, da bi nam bil dal početnik našega bitja spekulativno filozofijo za edino vodnico življenja« (Kleutgen 1878, 350-357). Zadnji kriterij resnice je torej objektivnost, kakršna se javlja sama po sebi; izvestnost pa je gotovost, da vsebina sodbe ni izpeljana iz subjekta, ampak iz predmeta. Ker pa so predmeti med seboj različni, obstajajo tudi različne stopnje in vrste izvestnosti. Kovačič razlikuje med metafizično, fizično in moralno. Metafizične sodbe so nujne, fizične in moralne pa problematične, tj. ne-nujne. Razlikuje še med vsakdanjo in filozofsko izvestnostjo, znanstveno, refleksno in dokazano izvestnostjo. Zdi se, da Kovačič najvišjo stopnjo izvestnosti pripisuje metafizični misli, ki je nujna in zmožna izključiti sleherni dvom.

2.2 Viri spoznanja

Doslej smo govorili o poti, ki je neotomizem vodila med Scilo in Karibdo novoveškega idealizma in pozitivizma. V nadaljevanju si Kovačič zastavi vprašanje o viru spoznanja (95-150), ki ga ne omeji na vrojene ideje, zunanje čutno izkustvo, psihična doživetja ali razodetje (npr. fideisti, teozofi). Vprašanje o viru spoznanja najprej zadeva izkustvo. Poleg zunanje izkušnje, ki temelji na čutilih, govori o notranjem izkustvu, ki temelji na zavesti, in sicer dvojni: čutni in umski. Notranja čutna zavest je najprej zavest o lastnem telesnem stanju in telesnih razpoloženjih. Umska zavest pa je zmožnost popolne refleksije in omo-

goča zavedanje duše, duševnih dejev in lastnih misli. Za izkustvo – zunanje ali notranje – je značilno, da je predmet v njem navzoč, aktualen in da ni zgolj nekaj preteklega ali prihodnjega. Predmete izkustva novotomizem razdeli na tri vrste: lastni predmeti (predmet, ki ga zazna le en čut); skupni predmet (pojav, ki ga zazna več čutil); prigradni predmet (podstat, ki je ne zaznamo neposredno, ampak po pripadnosti drugim lastnostim) (96).

Novotomizem poudarja, da je vse spoznanje izkustveno pridobljeno. Tomaž sam je trdil, da se razum »hrani z izkustvom«. Prvi vir izkustva pa je zavest o sebi, ki jo Kovačič imenuje »samosvest« in ji ni mogoče oporekati. Če se počutim bolnega, mi nihče ne more oporekati, da se ne počutim bolnega, četudi v resnici nisem bolan. Ali če se zavedam, da sem bog ali kralj, mi tudi tega ne more nihče oporekati. Zavest, ki jo imam o sebi, je nesporna. Če prihaja do zmot, je treba iskati razlog v čutih. Vsekakor čuti v normalnih razmerah ne zavajajo in ne lažejo. To se kaže ob čutenju našega lastnega telesa. Ko se uščipnem v svoje telo, ki je del zunanjega sveta, se svojega dejanja tudi zavedam; zavedam pa se tudi bolečine, ki jo začutim. Zavest o resničnosti mojega telesa vključuje zavest o resničnosti zunanjega sveta, v katerem je moje telo. Podoben argument najdemo pri Ušeničniku (1941, 110), Janžekoviču (1978, 110) ali v Husserlovih *Kartezijanskih meditacijah*. Z argumentom o resničnosti lastnega telesa sta fenomenologija in novotomistični zmerni realizem pretrgala novoveški dualizem, ki je ločeval dušo in telo. Povezanost med dušo in telesom pa še ne govori o nezmotljivosti izkustva zunanjega sveta. Da se o zunanjem svetu ne motimo, mora biti uresničenih nekaj pogojev: čutila morajo biti zdrava, primerno razpoložena; predmet primeren čutilom; upoštevati moramo prostorske in časovne okoliščine; nenazadnje logika in različne metodologije izboljšujejo metode čutnega spoznanja.

Temeljni aksiom aristotelsko-tomističnega zmerne realizma je torej prepričanje, da ima spoznanje svoj vir v čutnih zaznavah. »Začetek našega spoznanja je v čutilih« (Principium nostrae cognitionis est a sensu) (*S. Th.* I, q. 84, a. 6). Temu dodajmo drugo Tomaževo načelo, po katerem vse umno spoznanje ne izhaja iz čutnega.² Čutno spoznanje je le izhodišče, iz katerega misel prek abstrakcije izlušči pojem, ki ni več zgolj nekaj čutno-psihološkega, ampak nekaj miselno-duhovnega. Čutnega in umskega spoznanja zato ni mogoče ločevati, kar Kovačič dokazuje na različne načine. Najprej to dokazuje z etimologijo besede »considerare« (globoko premišljevanje), ki je prvotno pomenila »opazovanje zvezd (lat. sidus = zvezda), ali z etimologijo besede »spiritus«, ki prvotno pomeni »zrak«, »veter«. Tudi grška beseda »theos« za Boga prihaja iz sanskt-

² »Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis« (*S. Th.* I, q. 84, a. 6., ad 3).

ske besede »diu« za svetlobo. K temu Kovačič dodaja še načela, kakor so: »Delovanje odgovarja počelu delovanja.« Ker je človek duhovno-tvarno bitje, je tudi njegovo spoznanje obenem čutno in duhovno. In še načelo: »Nižje povsod služi višjemu.« Novotomistično spoznavoslovje je torej v obdobju, ko je prevladoval duh enostranskega pozitivizma na eni strani in duh enostranskega kriticizma na drugi strani, ponovno utiralo pot enovitemu, čutno-umnemu spoznanju. Znotraj tega ima domišljija pomembno vlogo. Domišljija je nekaj, kar lahko duha odvrne od resnice, lahko pa mu tudi služi in tako dopolnjuje pomanjkljivo zaznavo čutov (npr. z domišljijo si lahko pomagamo pri branju težko berljivega pisma ali pri predstavljanju preteklih dogodkov). Kovačič jo opiše z lepo in zanimivo besedo »obrazotvornost« (104-111).

Vprašanje o enovitosti čutnega in umskega spoznanja nadgradi Kovačič z razpravo o mišljenju, abstrakciji in spoznavnih načelih. Tu se dotakne večno žive teme o zmožnostih razuma, ki se je v srednjem veku izrazila v sporu o univerzalijah. Srednjeveški spor o univerzalijah, ki govori o moči in nemoči pojmov in njihovem dosegu, se tudi v sodobni filozofiji ni umiril. Prevlada nominalizma, s katero se je končal srednji vek, je pojmu odvzela avtonomijo in s tem odprla pot izkustvu (čutnemu in duhovnemu), reformaciji, individualizmu in novoveškemu znanstvenemu razvoju. Nominalizem je prešel v različne oblike novoveškega empirizma. Toda po Kovačiču nominalizma, ki v pojmih vidi le besede (lat. *flatus vocis*) brez avtonomne, miselne vsebine, ni mogoče zagovarjati. Besede namreč uporabljamo kot znake, za katere vemo, kaj pomenijo, to pa pomeni, da imajo besede tudi vsebino, ki je več od fizične narave glasu. Besede niso le prazen piš vetra, ki ga ustvarja glas, ampak imajo nadbesedno, duhovno, pojmovno vsebino. Obenem Kovačič zavrača skrajni realizem, ki je nasproten nominalizmu in ki zagovarja primat splošnih pojmov. Ta odpira pot tako v nominalizem, ker trdi, da posamičnega ni mogoče misliti s splošnimi pojmi, kakor tudi v skrajni idealizem in panteizem, ki posamičnemu odreka realnost (117).

Novotomizem je odgovor na obe skrajnosti našel v aristotelskem zmernem realizmu, ki trdi, da je splošno, izraženo v pojmih, virtualno navzoče v stvareh samih, formalno pa je navzoče le v umu (118). Isto je torej navzoče v stvareh in v splošnih pojmih, a na dva različna načina: virtualno in formalno. Kovačič zagovarja tomistično idejo o obstoju iste resnice v Bogu (lat. *ante res*), v stvareh (lat. *in rebus*) in v človeškem razumu (lat. *post res*), močno pa poudarja, da je isti resnici na vsaki od treh stopenj lasten poseben, izviren način.

Duh splošnih in nujnih pojmov nima, kakor je bil prepričan Kant o razumskih kategorijah, vrojenih, ampak jih pridobi iz izkustva. Postopek, s katerim duh te pojme pridobi, je abstrakcija. Nauk o abstrakciji ima zato v zmernem realizmu osrednje mesto. Abstrakcija je pot odmišljanja,

s katerim se duh od mnogega dvigne k enemu. Kovačič razlikuje med čutno, domišljjsko in umsko abstrakcijo. Ločuje pa tudi med fizično, matematično in metafizično abstrakcijo. Posebno pozornost posveti umski abstrakciji. Abstrakcija temelji na predpostavki, da je duša enotno počelo čutnega in umnega spoznanja. Izvor spoznanja so vtisi, ki jih predmet pusti na čutilih (lat. *species sensibilis impressa*). Iz teh vtisov si domišljija ustvarja predstave (lat. *species sensibilis expressa*). V predstavah predmet že izgubi nekaj svojih individualnih lastnosti. Iz predstav um izlušči bistvo predmeta, ki je v predmetu in njegovi predstavi virtualno že navzoče. Bistva, ideje oz. pojmi v stvareh niso realno ali formalno navzoči, ampak le virtualno. Stvar in predstava, ki jo imamo o njej, je gradivo, iz katerega um po abstrakciji ustvari pojem. Splošnost v stvareh ni ločena od individualnih lastnosti stvari. Šele um jo loči od individualnosti in jo na sebi lasten način, tj. z abstrakcijo »prestavi« v pojmovni red. Zmožnost, po kateri duh čutne vtise sprejema v obliki predstav, sedaj služi umu. »Dostavlja« mu gradivo, iz katerega tvori pojme. Kolikor sprejema predstave, je um trpen; kolikor iz njih tvori nekaj novega (tj. pojme), je dejaven. Pojmi torej niso niti trpen odraz predmetov niti zgolj proizvod subjekta. Obenem sodijo na področje predmetnega in na področje subjektivnega; so nekakšna rezultanta subjektivnega in objektivnega; so skupni dosežek stvari in uma. Srednjeveška filozofija je pojme razumela kot rezultat intencionalne narave duha. Ideja intencionalnosti pa se je v novoveški filozofiji izgubila in si jo tudi Kovačič še ni uspel ponovno prisvojiti, čeprav je mogoče v njegovi aristotelsko-tomistični ideji trpno-dejavnega uma prepoznati prav idejo o intencionalnosti duha (119-128), ki je nekakšna trpno-dejavna, nefizična navzočnost duha pri stvareh.

Nauk o abstrakciji predpostavlja tudi vprašanje o spoznavnih načelih (128-131). Spoznavna načela so nekakšne temeljne resnice, ki se odlikujejo po svoji »plodovitosti« (128). Z besedo »plodovit« hoče Kovačič reči, da so načela kakor seme, ki nosi v sebi moč in zmožnost, da iz njega vzklije spoznanje mnogih drugih resnic. Temeljna spoznavna načela imenujemo tudi formalna načela, ki so več kakor le zakoni. Po Wittgensteinu so formalna načela »forme zakonov« (*Logično-filozofski traktat*, 6.32). Te omogočajo umu oblikovanje zakonov. Formalna načela so vodilo, po katerem um ločuje logično od nelogičnega. Po Kantu so ta vodila vrojena umu, novosholatično spoznavoslovje pa trdi, da so lastna bitju kot bitju. Zakona vzročnosti npr. ne smemo razumeti kot transcendentalno lastnost razuma, tj. kot umu vrojeni zakon, po katerem bi se um ravnal, ampak kot lastnost bitja samega, ki ga um misli. Kar je vzročnost, razumem po Kovačiču šele, ko um iz izkustva pridobi idejo o tem, kaj je vzrok in kaj je učinek. Vzročnost torej ni umu vrojeni zakon. Tako se Kovačič opredeli tudi proti novoveškemu transcendentalizmu, ki ga je domislil Kant.

Med spoznavnimi metodami prikaže Kovačič metodi indukcije in dedukcije. Zlasti se postavi v bran deduktivne metode, ki ji mnogi očita-jo, da je prazna in ne pove nič novega. Očitke zavrne z zanimivo prime-ro o želodu in hrastu. Čeprav je v želodu hrast kot drevo virtualno že navoč, nihče ne trdi, da je rast iz semena v drevo nesmiselna in da ne pomeni nič novega.

Pri vprašanju spoznavnih metod pa je za nas posebej zanimiva pozor-nost, ki jo Kovačič pokaže za zgodovinopisje (136-144). V nasprotju z drugimi slovenskimi novotomističnimi teoretiki spoznavoslovja, ki so se bolj ukvarjali s splošnim spoznavoslovjem (Ušeničnik) ali z znanstveno epistemologijo (Janžekovič), obravnava Kovačič tudi zgodovinopisno metodo, v čemer se kaže njegovo osebno zanimanje za zgodovinopisje. Zgodovinopisje temelji na avtoriteti pričevanja. V pričevanju pa se kažejo resnice, ki niso same po sebi razvidne, ampak zanje jamči neka priča ali avtoriteta. Sprejemanje takšnih resnic je verovanje. Večina našega spozna-nja temelji na tem, da verjamemo avtoritetam na določenih področjih vedenja. Verovanje pa ni slepo čustvo, ampak umski dej. Zmožnost dobre-ga razlikovanja med tistimi, ki so vredni zaupanja, in tistimi, ki tega za-upanja niso vredni, je umska zmožnost, in ne slepa odločitev. Kateri so kri-teriji, da neko pričevanje sprejmemo kot avtoriteto, tj. kot zaupanja vred-no pričevanje? Pričevanje mora izpolnjevati dva pogoja: 1.) Tisto, o čem-er pričuje, mora samo vedeti. 2.) Biti mora resnicoljubno. Um, ki resnice same na sebi ne uvidi, pa mora spoznati, da je to pričevanje vredno za-upanja. Zato verovanje ni slepo, iracionalno čustvo, ampak umski dej.

Pričevanja lahko delimo po različnih kriterijih: glede na subjekt je lahko božansko (npr. Božje razodetje) ali človeško; glede na način pri-občevanja je lahko ustno izročilo, pisan dokument ali spomenik; glede razmerja do resnice, o kateri govori, je lahko neposredno ali posredno; glede na predmet je lahko teoretično, dogmatično ali historično. Teo-retično in dogmatično pričevanje nista pričevanji v pravem pomenu besede, saj lahko nekdo resnico, ki jo je sprejemal po pričevanju izve-dencev zaradi njihove strokovne avtoritete (lat. »Peritis in arte creden-dum est«), z zadostnim razumevanjem argumentov spozna samo v sebi tudi sam. Teoretičnih, znanstvenih vprašanj ne rešujemo z avtoriteto, ampak z argumenti (lat. »Tantum valet auctoritas, quantum valet ar-gumenta«). Avtoriteta strokovnjakov je odvisna od argumentov, ki jih zanjo imajo. Vseeno sta teoretično pričevanje in avtoriteta pomembna na področju šolskega izobraževanja in vzgoje.

Posebno pozornost posveti Kovačič zgodovinskemu pričevanju, ki ga imenuje »historično svedoštvo«. Predmet zgodovinskega pričevanja niso teoretične, ampak izkustvene resnice, ki govorijo o tem, kaj se je zgodilo v nekem določenem času in kraju. Poleg zdravih čutil, »normalne pame-ti« in zadostne resnicoljubnosti mora zgodovinsko pričevanje upoštevati

še druge pogoje: 1.) Dejstva, o katerih pričevanje govori, morajo biti sama v sebi mogoča in ne smejo nasprotovati drugim razvidnim resnicam. 2.) Lažje je verjeti resnim kakor lahkomišelnim pričam; najpomembnejše so neposredne priče; bolje je, če je prič več in se ujemajo z drugimi viri. 3.) Pričevanje je verodostojno, če ne išče koristi. 4.) Poročila raznih prič se morajo ujemati v bistvenih stvareh, četudi vsako opisuje svoj vidik. 5.) Odmevi pri sodobnikih potrjujejo ali ugovarjajo verodostojnosti pričevanja. 6.) Zahteva se pristnost in nepotvorjenost pisnih virov. Če upoštevamo vsa ta merila in kriterije historične kritike, lahko govorimo o izvestnosti zgodovinskega pričevanja.

Kovačičevo spoznavoslovje torej izhaja iz zaupanja v pojmovno zmožnost spoznanja, ki temelji na izkustvu. Izvora zmot zato ne smemo najprej pripisovati razumu, ampak volji. Zmota primerja boleznj v fizičnem organizmu (144-150). Vir zmote je lahko najprej vir, iz katerega črpamo spoznanje. Vanjo nas lahko zavede tudi napačna uporaba zunanjih čutov (npr. nekritičnost do čutov), predmetov (npr. zunanja podobnost med predmeti) ali domišljije. Domišljija je lahko v spoznavnem procesu v veliko pomoč, če pa jo napačno uporabimo, lahko postane ovira (halucinacija, iluzije, prevelika domišljija). Nenazadnje je lahko vir zmot razum, ki je po svoji naravi usmerjen k resnici, le redko pa je njegovo spoznanje neposredno razvidno, kar ima lahko za posledico zmoto. Zmota lahko izhaja tudi iz nesorazmernosti razuma in njegovega predmeta (predmet razum presega ali je zanj premalo pomemben) ali iz nepravilno uporabljenih miselnih zakonov (npr. zmote pri posploševanju; »post hoc, ergo propter hoc« idr.). V temelju vseh zmot pa je prav volja: »Vsaka zmota, katere se um oklene, je bolj ali manj odvisna od volje« (147). Zmota je posledica pomanjkljive volje, da bi se razum povzpел do razvidnosti, ki je resnici lastna. Razlogi za zmoto pa so pogosto tudi slabo pričevanje ali napačna avtoriteta.

2.3 Kriteriji resničnega spoznanja

Zadnji del *Kritike ali noetike* (151-162) je posvečen vprašanju kriterijev, po katerih se spoznanje ravna in jih je treba ločevati od spoznavnih virov. Kriteriji so sodbam notranja »ravnila«, ki jih usmerjajo pri njihovih trditvah ali zanikanjih. Ločevati jih moramo tudi od nagibov: nagibi ali motivi so dejavniki, ki človeka spodbujajo k *iskanju* resnice, zadnji »da« ali »ne«, ki ga sodba izreče, pa je utemeljen na kriteriju. Naloga kritike je opredeliti temeljne kriterije in zadnje motive.

V zgodovini filozofije so nekateri spoznavne kriterije utemeljevali subjektivno, drugi so jih našli izven subjekta.

Med tiste, ki kriterije spoznanja postavljajo v subjekt, prišteva Kovačič *senzualiste in pozitiviste*. Zanje je kriterij spoznanja čutno spozna-

nje. Razen čutenja odrekajo človeku vsako višjo spoznavno zmožnost. Ko pa svoje stališče postavljajo za splošni zakon, s tem presegajo empirično področje in se ravnaajo metafizično, čeprav metafiziko istočasno zavračajo. Zato je stališče senzualistov in pozitivistov samo v sebi protislovno in takó nevzdržno. Tudi *zavesti* ni mogoče sprejeti za zadnji in odločilni kriterij spoznanja. Bistvo zavesti ni v iskanju skladnosti z nekim predmetom. Zavest je čisto preprosto le zavest o predmetu, ki se ga zavedamo; do njega se niti ne opredeljuje niti se o njem ne izreka. Po *Descartesu* in *Kantu* so kriteriji spoznanja subjektivni; misel se ne ravna po zakonih bitja, ampak po zakonih misli; prej kakor bitju je misel podrejena sama sebi in svojim zakonitostim. Kovačič zavrača tudi Thomasa Reida, zastopnika *škotske šole* in njene ideje »zdrave pameti« (ang. common sens; lat. sensus communis), ki sledi nekemu slepemu, razumu vrojenemu nagonu po resnici. Primarne resnice, h katerim vodi »zdravi čut«, sprejemamo kot resnične, ne da bi jih »zdrava pamet« znala utemeljiti. Protislovno je čute, za katere Kovačič pravi, da so »slepi«, imeti za najvišji kriterij spoznanja. Isto velja za *sentimentalizem*, ki sta ga zagovarjala Jakobi (†1819) in Ulrici (†1884). Tudi sentimentalizem, ki kriterij resnice vidi v »čustvu resnice« (nem. gesunder Sinn, Gefühlsglaube), resnice ne utemeljuje na spoznavnih zmožnosti, ampak na čustvenih teženjih, ki so največkrat v nasprotju z umom in so nestalna.

Drugi postavljajo kriterije resnice izven subjekta. *Pragmatizem* Williama Jamesa podreja resnico koristi: kolikor neko spoznanje služi človeku, toliko je resnično. To instrumentalno pojmovanje resnice imenuje Kovačič »filozofijo ameriškega dolarja« (156). Ugovarja mu z argumentom, da resnica že po svojem bistvu nasprotuje koristoljublju. Na zunanje kriterije se postavlja tudi *tradicionalizem*, ki temelje resnice vidi v ljudskem izročilu in v soglasju. Četudi temelji na soglasju, avtoriteta ne more veljati za najvišji kriterij resnice. Tudi za resnice, ki temeljijo na avtoriteti ali na soglasju, je trebe najprej dokazati in uvideti, da je njihovo pričevanje verodostojno. Resničnosti pričevanja ne izpeljujemo iz pričevanja samega. To bi bil zmotni krog (lat. circulus vitiosus) oz. dokazovanje istega z istim (lat. idem per idem). Tudi znotraj soglasja je treba šele razlikovati med resničnim in neresničnim, za to pa potrebujemo kriterije, ki jih ima um pred soglasjem.

Po kritični zavrnitvi različnih stališč Kovačič za najvišji kriterij spoznanja opredeli *razvidnost* (159-162). Razvidnost ni niti subjektivna niti objektivna lastnost, ampak ontološka. Subjektivna lastnost je, kolikor se kaže v jasni in razločni misli. Objektivna lastnost je, kolikor je učinek objektivne razvidnosti, tj. jasnosti in razločnosti stvari same, ki se umu *nudi*, da jo jasno spozna. Razvidnost je torej nekakšna *jasnost* stvari. Ta jasnost pa ni lastnost stvari, ampak obzorje, na katerem se stvar kaže. Objektivna in subjektivna razvidnost sta posledica te jasnosti. Ta jasnost

oz. razvidnost pa ni vedno enako močna: 1.) Neka resnica je razvidna sama v sebi in neposredno (npr. pri prvih načelih in enostavnih dejstvih). 2.) Resnica je lahko razvidna sama v sebi, a šele posredno prek dokazov. 3.) Resnica ni razvidna sama iz sebe, ampak po pričevanju. 4.) Resnica ni razvidna niti sama v sebi niti nista neposredno razvidna dokazovanje in pričevanje, so pa razvidni razlogi, ki govorijo o verodostojnosti pričevanja.

Kovačič sklene: »Karkoli je resnično in izvestno, mora na neki način, znotranje ali zunanje, posredno ali neposredno biti razvidno – evidentno« (160). 1.) Neposredno in jasno se umu predstavljajo najvišji principi in prvotna izkustvena dejstva, za katera ne potrebujemo dodatnega dokazovanja. 2.) Razvidne so tudi dokazane resnice, če so razvidne premise in dokazni postopek. 3.) Zgodovinske resnice niso neposredno razvidne, tj. ne moremo jih izpeljati niti deduktivno niti induktivno, ampak se opirajo na pričevanje, ki pa mora biti razvidno.

Za resnico torej velja: izvestna resnica je razvidna resnica; vsaka razvidna trditev mora biti resnična; noben neresničen stavek ne more biti evidenten, kakor da bi bil resničen.

In še glede motivov spoznanja: najvišje gibalno iskanje resnice je resnica sama, ki je umu zadostno razvidna. Um *po naravi* teži k resnici in se ne umiri, dokler je ne doseže. K pritrditvi ga ne more prisiliti nič drugega kakor razvidnost in jasnost resnice same. Zato je umska pritrditev utemeljena le, če temelji na resnici.

3. Sklep

Kovačič je zastopnik aristotelsko-tomističnega zmerne realizma, ki kriterij resničnega spoznanja najde v razvidnosti resnice same. S tem se približa fenomenologiji, ki je od začetka 20. stoletja postajala vedno močnejša in vedno bolj razširjena. Za zmerni realizem kakor tudi za fenomenologijo je bilo značilno, da sta zavračala materialistična, pozitivistična, idealistična, fideistična ali tradicionalistična stališča, razširjena ob koncu 19. stoletja. Kovačič se je pridružil novotomistični obnovi, ki je izhajala iz aristotelsko-tomistične predpostavke o duševno-telesni enovitosti človeka. To prepričanje se je kazalo tudi na področju novotomističnega spoznavoslovja, ki spoznanje razume kot enoten čutno-razumski dej. Takšno stališče je bilo v nasprotju z novoveškim dualizmom, ki je človeka razdelil na duha in telo kot dve nasproti si stoječi sestavini, od katerih je enkrat dajal prednost eni, drugič drugi sestavini.

Pomanjkljivost Kovačičevega spoznavoslovja je v tem, da v svojo analizo ne vključi nekaterih temeljnih spoznavoslovnih vprašanj, kakor je npr. vprašanje intencionalnosti. Videli smo, da je uspešno presegel mikavno idejo o tem, da je spoznanje le trpna posledica vzrokovanja spoznavnega predmeta na duha. Temelj resnice je v njeni razvidnosti, ki

je ni mogoče podrediti niti subjektu niti predmetu. Zato ne bi bilo napačno, če bi razvidnost opredelili kot samorazvidnost. Temelj razvidnosti je njena samorazvidnost. Tega temeljnega momenta spoznanja resnice, ki ga sicer nakaže, pa Kovačič ne osvetli dovolj. Samorazvidnost je obenem rezultanta subjekta in njegovega predmeta, a je tudi več od nji-ju. Če razvidnost resnice ni obenem samorazvidnost, ne moremo govoriti o temeljnih resnicah. Samorazvidnost je bistvena lastnost temeljnih resnic. Do te samorazvidnosti vodi pot, ki jo je Joseph Kleutgen označil kot »naravno izvestnost«.

Kljub pomanjkljivostim pa je Kovačičeva noetika imela neprecenljivo pedagoško in propedevtično vrednost. Odlikujeta jo izjemna jasnost in razločnost v opredeljevanju glavnih spoznavoslovnih pojmov. To pojasnjuje dejstvo, ki ga je Kovačič imel na razvoj slovenske filozofije in znanosti.

Seznam literature

Glazer, Janko. 1939. Prelat dr. Fran Kovačič. *Obzorja* 2, 155-157.

Janžekovič, Janez. 1978. *Izbrani spisi. Zv. 5, Osnove spoznavoslovja in druge razprave*. Celje: Mohorjeva družba.

Kleutgen, Joseph. 1878. *Die Philosophie der Vorzeit. Zv. 1. 2. izdaja*. Innsbruck: Rauch.

Kovačič, Fran. 1930a. *Kritika ali noetika: nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Kovačič, Fran. 1930b. *Občna metafizika ali ontologija*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Maritain, Jacques. 1983. *Œuvres complètes. Zv. 4, Les degrés du savoir*. Fribourg: Editions universitaires; Pariz: Editions Saint Paul.

Petkovšek, Robert. 2006. Kovačičev nauk o spoznanju. V: *Fran Kovačič: oče slovenske filozofske terminologije* [Zbornik ob simpoziju na Rebrci pri Železni Kapli na Koroškem, 1.-2. julij 2005]. Ur. Vinko Ošlak, 29-44. Celovec: Katoliška akcija.

Ušeničnik, Aleš. 1937. De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis. *Acta secundi congressus thomistici internationalis*, 91-96. Rim.

---. 1938. De congoscibilitate mundi externi. *Acta pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 5, 115-135.

---. 1939/40. Quaestio de certitudine retractatur. *Acta pontificae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 5, 121-136.

---. 1941. *Izbrani spisi. Zv. 7, Filozofija 1. O spoznanju*. Ljubljana: Ljubljanska knjigarna.

Vojko Strahovnik

***Ontologija* Frana Kovačiča: O resnici, dobrem in lepem**

Povzetek: Prispevek se ukvarja z ontološko mislijo slovenskega neotomističnega filozofa Frana Kovačiča (1867–1939), kot je ta prisotna v njegovem učbeniškem prikazu te tematike z naslovom *Občna metafizika ali ontologija* (1905). Začenja z nekaj splošnimi mislimi o delu Frana Kovačiča in njegovem pomenu za slovensko filozofijo, znanost in kulturo. Sledi predstavitev vsebine omenjene knjige, ki je razdeljena na pet glavnih delov: v prvem delu knjiga govori o bivajočem nasploh; drugi del obravnava presežne lastnosti bivajočega; tretji del je namenjen popolnostim bivajočega; v četrtem delu je predstavljen nauk o kategorijah kot najvišjih rodovih bivajočega; zadnji del pa je namenjen vzročnosti. Ob koncu je posebej in podrobneje obravnavana tema ontoloških problemov, vezanih na pojme resnice, dobrega in lepega.

Ključne besede: Fran Kovačič, ontologija, bivajoče, kategorije, vzročnost, resnica, dobro, lepo.

Abstract: The Ontology of Fran Kovačič: the True, the Good and the Beautiful

The paper presents the ontological thought of the Slovenian neo-thomistic philosopher Fran Kovačič (1867–1939) as it is shown in his ontological textbook entitled *General Metaphysics or Ontology* (1905). First, there are some general remarks on the importance of Kovačič's work for Slovenian philosophy, science and culture. Then the paper deals with the main ideas and the contents of said book consisting of five main parts treating the concept of being in general, the transcendental qualities of being, the perfections of being, the theory of categories, and causality. At the end some ontological aspects and problems related to the concepts of truth, the good and the beautiful are discussed in more detail.

Key words: Fran Kovačič, ontology, being, categories, causality, truth, the good, the beautiful.

Prispevek se ukvarja z ontološko mislijo slovenskega neotomističnega filozofa Frana Kovačiča (1867–1939),¹ kot je ta prisotna v njegovem učbeniškem prikazu te tematike z naslovom *Občna metafizika ali ontologija* (OM), ki je prvič izšla l. 1905 v Mariboru (Cirilova tiskarna).² Ker je v novejšem času ta knjiga že bila predmet obravnave (tako celostno,

¹ Fran Kovačič se je rodil 25. marca 1867 v Veržeju ob Muri. Po šolanju v Veržeju, Ljutomeru, Varaždinu in Zagrebu ter študiju bogoslovja najprej v Zagrebu in nato v Mariboru je v letu 1905 odšel na študij filozofije v Rim. Po vrnitvi je leta 1897 dobil mesto profesorja fundamentalne teologije in filozofije na mariborskem bogoslovju (bogoslovnem učilišču, kasneje Visoki teološki šoli), ki ga je zasedal vse do upokojitve l. 1932. Umrli je 19. marca 1939 v Mariboru.

² Knjiga je leta 1930 doživela ponatis v nekoliko dopoljnjeni obliki.

kot tudi glede na nekatere njene posamezne vidike in tematske sklope; cf. Pihlar 2006), jo bom v celoti le kratko predstavil, posebej in podrobneje pa bom predstavil tiste njene dele, ki govorijo o ontoloških vprašanjih, vezanih na resnico, dobro in lepo.

Nekaj uvodnih misli o Kovačičevem delu in njegovem pomenu za slovensko filozofijo, znanost in kulturo

Prispevka dr. Frana Kovačiča, duhovnika, teologa, zgodovinarja, filozofa, etnologa, arheologa, urednika, avtorja številnih domoznanskih člankov in organizatorja k slovenski znanosti in kulturi, najbrž niti v najbolj grobih obrisih ni mogoče strniti v tehle nekaj vrstic, ki so namenjene kot uvodna nota k razpravi o njegovi knjigi *Občna metafizika ali ontologija*.³ Zato se bom omejil le na nekaj misli o Kovačiču kot zgodovinarju in kot filozofu.

Kovačič kot *zgodovinar*: Trstenjak ga označi kot zgodovinarja, ki se »nagiblje k filozofski poglobitvi in razlaga zgodovinskih dogodkov, v njem nahajamo oni redek ekvilibrij med zgodovinskim in filozofskim zanimanjem.«⁴ Tako npr. tudi ob biografiji sv. Tomaža Akvinskega (Kovačič 1906) Kovačič neredko zaide na polje obče zgodovine Evrope in slika zgodovinski čas na način zgodovinarja idej, kar je ob težavah sodobnega slovenskega zgodovinopisja ob tovrstnih pristopih potrebno še posebej ceniti. Njegov opus zgodovinopisnih del je izjemno obsežen in sega od mikrozgodovinskih študij krajevne zgodovine do razprav o posameznih vidikih obče zgodovine; tematsko obsega politično, socialno, gospodarsko, kulturno in cerkveno zgodovino in se časovno razteza od obdobja prazgodovine do sodobnosti. (cf. Kuzmič 2003). V svoji študiji o Kovačičevem spoznavoslovju Robert Petkovšek (2006) izpostavi tudi to, da je pri Kovačiču najti tudi nekaj zametkov tega, čemur bi danes rekli teorija zgodovinopisja, saj v knjigi *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju* (1930) obravnava spoznavne probleme, vezane na pričevanje, tudi posebej na ozire, ki so vezani na zgodovinsko znanost.⁵ To je gotovo eden iz-

³ Za podrobnejši prikaz glej: Ručigaj 2006, Pihlar 2006, Petkovšek 2006 in Žalec 2006.

⁴ A. Trstenjak »Prelat Kovačič kot filozof«, Slovenec, 4. april 1939; nav. po. Ručigaj 2006, 11.

⁵ Znanje ali vednost je za Kovačiča tisti umski dej, ki pritrjuje samorazvidnim resnicam, pritrjuje pa lahko tudi tistim resnicam, ki to niso, ampak mu zanje jamči neka priča ali avtoriteta, to pritrjevanje pa imenujemo verovanje. Jasno je, da se takšnemu načinu spoznanja zgodovinar ne more izogniti. Za zgodovinarja je torej avtoriteta vir spoznanja, pri katerem pa ne moremo govoriti o znanju v ožjem pomenu besede, temveč govorimo o veri oz. verovanju (Kovačič 1930, 137). V splošnem je za verovanje kot vir spoznanja pomembna verodostojnost, ki sestoji iz dveh gradnikov, in sicer iz (i) znanja pri viru oz. priči in (ii) njeni resnicoljubnosti, hkrati pa mora spoznavajoči imeti vednost o izpolnjenosti teh dveh pogojev. Predmet zgodovinskega pričevanja so izkustvena dejstva o dogodkih, ki so jih priče (neposredno ali posredno) spoznale na podlagi

med vidikov, ki bi ga veljalo podrobneje raziskati in osvetliti ter ustrezno umestiti v zgodovino slovenske zgodovinopisne refleksije. Kovačič na tem mestu v knjigi sicer omenja Ušeničnikovo razumevanje verovanja, ne omenja pa zanimive razprave med Ušeničnikom in Vebrom na to temo. Bojan Žalec njeno jedro povzema takole: »Veber je trdil, da so konfesijska prepričanja, npr. krščanska, neutemeljena, neupravičena. Sam je za to neupravičenost uporabljal besedo heteronomnost. Znanstvena prepričanja so nasprotno upravičena, z Vebrovimi besedami – avtonomna. Zato med znanostjo in konfesijskimi prepričanji obstaja določena napetost, nasprotje. Ušeničnik se s tem seveda ni mogel strinjati. Trdil je, da bi bile po Vebrovem prepričanju tudi trditve zgodovinarja neupravičene, če so neupravičena prepričanja konfesijskih vernikov. Oba, tako vernik kot zgodovinar, namreč verjameta pričevanjem, virom o določenih dogodkih. Veber je nasprotno zagovarjal stališče, da je zgodovinarjeva presoja virov in sklepanje na njeni podlagi vendarle upravičeno, avtonomno razmišljanje.« (Žalec 2004, 285) Kovačičeva prednost je v tem, da je bil sam zgodovinar, kar Ušeničnik in Veber nista bila. To ga postavlja v položaj, ko lahko pričevanje kot vir spoznanja tudi filozofsko utemelji ob dobrem poznavanju narave zgodovinarjevega dela in zgodovinske kritike. Sam je bil v tej razpravi gotovo na strani Ušeničnika, kar kaže že njegovo razlikovanje med božjim in človeškim pričevanjem, kar pa je zgolj razlika glede na subjekt, ki nekaj izpričuje, ne pa z ozirom na spoznavno vrednost pričevanja samega (Kovačič 1930, 138).

Kovačič kot *filozof*. Kovačič je bil kot filozof dolgo časa po krivici spregledan. Pripadal je tradiciji neotomizma in neosholastike ter v mnogočem delil njeno usodo. Kakšen pomen pa mu lahko dejansko pripišemo, lahko razkrije naslednja ocena poznavalca tradicije slovenske modroslovne misli, Bojana Žalca, ki pravi, da je njegova *Ontologija* prva slovenska ontološka knjiga⁶ in sploh prva filozofska knjiga, pisana

svojih doživetij. Poleg pogojev, ki morajo biti izpolnjeni za pričevanje nasploh, Kovačič opozarja na naslednje vidike zgodovinskega pričevanja: (a) dejstvo, ki je predmet spoznavne preko pričevanja, mora biti možno in ne sme biti v neskladju z drugimi resnicami, ki so razvidne; biti mora pomembno, javno in splošno znano; (b) priča mora biti razumna; bolje je, če več raznovrstnih prič potrjuje isto dejstvo in če gre za neposredne priče; (c) priča mora biti brez predsodkov in nepristranska ter je v zvezi s pričevanjem ali njega predmetom ne sme zadevati korist ali škoda; (d) če glede nekega zgodovinskega dejstva ni popolnega soglasja, je dovolj tudi, če se pričevanja ujemajo glede bistvenih stvari; (e) odsotnost nasprotovanja priči s strani sodobnikov posredno potrjuje izpričano dejstvo; (f) zgodovinski vir mora biti pristen (ustrezen avtorju, času in prostoru) in nepotvorjen (nespremenjen, celosten), da je lahko verodostojen vir spoznanja (Kovačič 1930, 142–144).

⁶ Kovačič v uvodu v knjigo *Občna metafizika ali ontologija* ob zgodovinskem pregledu razvoja metafizike tudi sam ugotavlja, da je morda to področje modroslovja na Slovenskem v tistem času bilo še najmanj razvito in se je omejevalo na nekaj posamičnih člankov v revialnem tisku (OM, 14–5).

v slovenščini na zares vrhunski filozofski ravni (Žalec 2006, 45). Posledično mu gre pripisati velike zasluge za razvoj slovenskega filozofskega izrazoslovja. Pomena in ovir pri oblikovanju takšnega izrazoslovja se je zavedal tudi Kovačič sam, ko je v predgovoru v *Ontologijo* zapisal: »Ako morda v nazivoslovju ne bo to ali ono ugajalo, naj se to pripiše nespretnosti pisateljevi, ne pa nezmožnosti našega jezika. Naš jezik je jako pripraven in gibčen tudi za najtežje filozofične razprave, a ni čudo, če človek vendar pride večkrat v zadrego, ker se žalibog našemu jeziku še vedno zapira vhod v višje šole, vsled tega je terminologična pot premalo utrta in filozofična stran našega jezika še premalo raziskana« (OM, iv). Kovačič je bil tudi prvi, ki je na bogoslovju v Mariboru organiziral predavanja oz. sprva seminarje v slovenskem jeziku (cf. Janžekovič 1985, 139–40; Ručigaj 2006, 8). Ob omenjeni knjigi o ontologiji je izdal še knjigo o spoznavni teoriji *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Poleg tega še več študij, člankov in številne recenzije s področja filozofske misli, predvsem zgodovine filozofije, njegove objave in neobjavljeni rokopisi pa so večkrat vezani na njegovo pedagoško delo.

Obseg, širina in neutrudnost Kovačičevega dela, ki odseva v bogastvu in raznolikosti njegove bibliografije (cf. Kuzmič 2003) in v vseh zaslughah, ki mu jih lahko pripišemo za njegovo uredniško in organizacijsko delo, kaže na njegov zares dragocen prispevek k slovenski filozofiji, znanosti ter kulturi.

Kovačičeva *Ontologija*

Kovačičeva knjiga *Občna metafizika ali ontologija* je razdeljena na uvod in pet glavnih poglavij, v katerih si zaporedoma slede naslednje teme: v prvem delu knjiga govori o bivajočem nasploh; drugi del obravnava presežne lastnosti bivajočega; tretji del je namenjen popolnostim bivajočega; v četrtem delu je predstavljen nauk o kategorijah kot najvišjih rodovih bivajočega; zadnji, peti del pa je namenjen vzročnosti. Knjiga tako prinaša sistematično razlago temeljnih pojmov ontologije, predstavitev glavnih ontoloških vprašanj in problemov ter mestoma kratke prikaze posameznih teorij. Avtor črpa in sistematično gradi temelje ontologije tudi na podlagi številnih tujih prikazov in učbenikov ontologije. Kakor je sam zapisal v *Voditelju v bogoslovnih vedah* I. 1906, je uporabil učbenike, ki so mu bili dosegljivi v latinskem, nemškem, francoskem, češkem, hrvaškem in poljskem jeziku (Ručigaj 2006, 9).

Že v predgovoru h knjigi avtor izpostavi pomembnost ontologije, posebej z ozirom na znanost samo, saj, kakor pravi, je znanost brez filozofske podlage (ki ji jo daje med drugim prav ontologija) kakor »telo brez duše« (OM, iv). V teh uvodnih razdelkih Kovačič obravnava sam pojem in obseg ontologije, kratko predstavi njen pomen in njene metode

ter temu doda še kratek zgodovinski oris njenega razvoja od začetkov modroslovne misli pa vse do njegove sodobnosti. Metafiziko opredeli kot vedo, ki proučuje zadnje vzroke in zakone nadčutnega reda, pri čemer je njen predmet tudi to, kar z abstrakcijo odmislimo iz čutnega reda (OM, 1). Tako se metafizika ukvarja z bivajočim kot takim in proučuje najsplošnejše pojme, kot so bivajoče, bistvo, enota, resničnost, podstat, vzrok, nujnost in možnost (OM, 2). Metafizično mišljenje naj bi bilo ukoreninjeno že v sami naravi človeka. Kovačič prevzema ločevanje (sledječ Wolffu) med splošno metafiziko oz. ontologijo in posebno metafiziko, ki se nadalje deli v kozmologijo (kot metafizični nauk o svetu), psihologijo oz. dušeslovje (kot metafizični nauk o duši) in naravno teologijo, ki proučuje prabitje in najvišji vzrok vsega, tj. Boga (cf. Kovačič 1930, 6). Ob obravnavi pomena metafizike Kovačič ostro nastopi proti vsem, ki bodisi spregledujejo njeno pomembnost ali pa zanikajo njeno možnost. Kot že rečeno, jo vidi kot nujno oporo vsej znanosti, ker raziskuje najvišje zakone in načela vsega jestva (biti) in ker preko premislekov o temeljnih pojmi vseh znanosti le-te spaja v celoto, in kot tisto, ki utemeljuje vsako naše spoznanje. Subjektivizem, kriticizem in pozitivizem obtoži zmote zamenjave vsebine mišljenja z mišljenjem kot psihološkim procesom (OM, 3–6). Metodo prave metafizike uvrsti na sredino med a priori spekulacijo in med goli pozitivizem, saj se mora, kakor pravi, »po analitični poti ... začeti od izkustvene stvarnosti ter se povzpeti do zadnjih in najvišjih zakonov. Po sintetični poti mora pa stopati od absolutnega bitja navzdol do čutne stvarnosti ter razmotriti razmerje med najsplošnejšimi načeli in dejansko stvarnostjo« (OM, 6).

V prvem delu knjige naslovljenem *O pojmu bitja* obravnava Kovačič pojme bivajočega, bistva, bivanja (biti), deja in možnosti, ničā, zadnjega razloga vseh možnih bitij ter najvišja ontološka načela. Bivajoče je najsplošnejši pojem in prvi predmet ontologije; po obsegu najširši in po vsebini najenostavnejši. Opredeliti ga ne moremo (ker ni rodoven pojem; ni razčlenljiv; ne moremo ga opisati, ker nima razlikujočih znakov in ker je bivajoče samo že nastajanje, ga ne moremo opredeliti glede na nastanek), niti opredelitve ne potrebuje, ker je v sebi enostaven in jase (OM, 16–18). Bivajoče je za Kovačiča naličen, analogen pojem, in sicer gre pri pojmu bivajočega za pridevno analogijo, kolikor ta temelji na stvarni zvezi med vsem, kar biva, in tudi za razmerno analogijo, pri čemer imamo v mislih, da so vsa bitja »odraz in posnetek najvišjega bitja« (OM, 22).

Temu sledi obravnava pojma bistva oz. tega »po čemer je bitje to, kar je,« in je nespremenljivo, nedeljivo, nujno, brezčasno in večno (OM, 22–24). Bivajoče in bistvo se ne razlikujeta stvarno, temveč le v pojmu. Obravnava tudi razmerje med bistvom in bivanjem, ali kakor sam pravi bitkom, kolikor naš um v vsem bivajočem razločuje dvoje stvari: kaj neka stvar je (bistvo) in to, da je (bivanje). Kovačič predstavi razpravo

o tem, ali je med aktualnim bistvom in bivanjem stvarna ali le logična/pojmovna razlika. V obrisih predstavi argumente tako za eno kot drugo stališče, sam pa se kot pri mnogih drugih vprašanjih ne opredeli dokončno ne za eno ne za drugo, čeprav nakaže, da je sam bolj na strani tistih, ki trde, da med obojim ne gre za stvarno razliko, temveč zgolj za umsko (tudi v luči načela ontološke varčnosti). Pristavi tudi, da ima verjetno to vprašanje bolj zgodovinski pomen (OM, 31). Nadalje obravnava razliko med dejem in možnostjo. Dej je to, kar je dejansko in popolno, medtem ko je možnost, kar je le mogoče in še nepopolno. Predstavljena je razlika med objektivno in subjektivno možnostjo. Prva nadalje razpade na notranjo oz. logično možnost in na zunanjo možnost, ki je spet lahko metafizična, fizična ali pa moralna. Subjektivna možnost razpade na tvorno in trpno (OM, 33–36). Prav tako Kovačič obravnava odnos med možnostjo in ničem in pravi, da »možno bitje ne more biti istovetno s praznim nič. Možno bitje sicer ne biva, pa more bivati, manjka mu samo bivanje, absolutni nič pa sploh ne more bivati, je nič z ozirom na bitek in bistvo« (OM, 38). V tem prvem delu obravnava tudi vprašanje zadnjega razloga vseh možnih bitij in ga sklene s predstavitvijo najvišjih načel, ki temelje na pojmu bivajočega (tj. načela identitete, načela protislovja in načela izključenega tretjega) (OM, 41–53).

V drugem delu knjige Kovačič obravnava transcendentalije ali presežne lastnosti bivajočega. V njem kot temeljne presežne lastnosti opredeli enotnost, resničnost in dobroto. Prva, tj. enotnost, pripada bivajočemu samemu v sebi in je tako absolutna lastnost, medtem ko sta resničnost in dobrota odnosni lastnosti, ker bivajočemu pripadata le, kolikor se nanašata na razum in na, kakor pravi Kovačič, »težavno« oz. želelno zmožnost. Enotnost/enoto opredeli kot nerazdeljenost bivajočega, pri čemer razlikuje med presežno oz. transcendentalno enoto in številno ali matematično enoto. Prva izraža absolutno eno, bivajoče, ki je samo v sebi nerazdeljeno, druga izraža kolikost in je počelo števila. Nadalje Kovačič znotraj transcendentalne enotnosti razlikuje med logično enotnostjo (ko naš um z enim pojmom izraža več stvari) in med ontološko oz. stvarno enotnostjo (enotnost v stvareh samih, neodvisno od našega uma) (OM, 55–57). Predstavljena je razprava o počelu poedinosti in razprava o množstvu in številu. Petnajsti paragraf se ukvarja z identiteto oz. istovetnostjo, ki je lahko stvarna (metafizična, fizična ali npravna) ali logična (bistvena ali pritična). Sledi obravnava pojma razlike in znakov stvarne razlike. V osemnajstem paragrafu je predstavljen pojem resničnosti, za katerega Kovačič pravi, da je rabljen na zelo raznolike načine, z ozirom na to, ali merimo na stvari, govor ali misel. Ustrezno temu redu govorimo o ontološki, npravni in logični resnici. Stvar je resnična takrat, kadar je »res to, kar bi imela biti« (OM, 73). Govor je resničen, če ustrezno izraža naše notranje mišljenje, to pa je resnično, če

»res pojmi predmet, kakor je« (OM, 73). Resnica je torej soglasje med razumom in stvarjo, pri čemer ontologijo zanima ontološka resnica – »stvar je ... ontološko resnična, če se ujema z idejo, ki služi kot vzorec, po katerem je stvar narejena; stvar pa je tudi resnična, kolikor je sposobna, da si o njej um ustvari pojem, s katerim se ujema njeno bistvo« (OM, 74). Podrobneje o resnici ter o pojmi dobrega in lepega tudi v zadnjem delu članka.

Tretji del knjige govori o popolnostih bivajočega. Popolno je tisto bivajoče, ki ima vse, kar bi moralo imeti; kar pa lahko sicer mislimo na dvojen način: (i) glede na bistvo stvari; kar stvar po svojem bistvu mora imeti; in (ii) glede na delovanje; kar je potrebno za dosego cilja (OM, 98–99).

(a) Glede na popolnost biti je bivajoče neskončno ali končno, enovito ali sestavljeno in absolutno ali relativno.

(b) Glede na bivanje je bivajoče samo od sebe ali od drugega in nujno ali prigodno.

(c) Glede na bit in bivanje pa je bivajoče nespremenljivo ali spremenljivo (OM, 101).

Kovačič nato obravnava vsakega od naštetih vidikov popolnosti bivajočega. Neskončno opredeli kot to, kar v svoji stvarnosti in popolnosti nima konca ali meje. Zavrne stališča, ki enačijo pojem neskončnosti in pojem bivajočega kot nedoločenosti, in poda argumente, kako sta pojma različna tako po obsegu kot vsebini. Enovito ali enostavno je bivajoče, ki je z nekega vidika enotno in zato nerazdeljeno in nerazdeljivo (OM, 109). Sestavljenost na drugi strani določata nerazdeljenost in razdeljivost. Kovačič glede vrste enovitosti in sestavljenosti ločuje med: (a) podstatno in pritično; (b) fizično in metafizično in (c) logično, matematično in нравno sestavljenostjo (OM, 110–111). Zagovarja načelo organskih celot, po katerem je celota lahko več in bolj popolna kot pa vsota popolnosti posameznih delov. Absolutno, ali kako pravi Kovačič, samo-osebno, je tisto bivajoče, ki ima samo v sebi svojo bit in bivanje; in v pravem in polnem pomenu je to samo Bog, medtem ko so vsa druga bitja v tem oziru odvisna ter torej odnosna (OM, 113). Samobitno bivajoče je tisto neproizvedeno bivajoče, ki samo od sebe biva – temu bivajočemu je bistveno bivati. Bivajoče od drugega pa je proizvedeno bivajoče (OM, 114). V osemindvajsetem paragrafu obravnava Kovačič nujnost in prigodnost oz. naključnost. Razlikuje med brezpogojno in pogojno nujnostjo. Ob koncu tretjega dela je govor še o nespremenljivosti in spremenljivosti bivajočega (OM, 116–119).

Četrti in hkrati tudi najboljše del knjige prinaša nauk o kategorijah ali razpolih bivajočega. Te v logičnem redu Kovačič opredeli kot splošne pojme, pod katere naš um podreja vse spoznanje, v ontološkem redu pa kot načine, kako razna bitja bivajo (OM, 120), ter v nadaljevanju povzema Aristotelov nauk o desetih kategorijah (cf. Aristotel 2004, 2005).

- | | |
|--------------|---------------------|
| 1. podstat | 6. imetek, svojstvo |
| 2. kakovost | 7. položaj, lega |
| 3. kolikost | 8. kraj, prostor |
| 4. delovanje | 9. čas |
| 5. trpnost | 10. odnos |

Nato sledi podrobnejša predstavitev vsake izmed kategorij. Tukaj bom na kratko predstavil le obrise nauka o substanci. Kovačič podstat opredeli kot to, kar je nosilec različnih lastnosti in pojavov in ki ostaja kljub spremembam isto ter nadalje še kot »bitje, ki biva za sebe in ne potrebuje drugega kot osebka, v katerem bi bivalo,« kar je tudi temeljna opredelitev podstati (OM, 122). Kovačič zagovarja stvarno vrednost podstati in sklene da »[p]odstat torej ni samo stvar našega uma ali njegov subjektivni vrojeni lik, ampak v stvareh samih so stvarnosti, ki bivajo le v drugem, in stvarnosti, ki bivajo za sebe« (OM, 130), zanikanje stvarnosti podstati pa vodi v popolni nihilizem. To stališče podpre z naslednjimi argumenti: (A) Vse, kar biva, je bodisi podstat in biva za sebe, bodisi biva v nečem drugem in je torej pritika. Ni pa možno, da bi vse bivalo zgolj v drugem, tako da moramo pristati na nekaj, kar biva samo zase in torej na stvarno vrednost podstati. (B) Stvarno vrednost podstati podpira tudi naše samozavedanje (samozavest), kjer v neprestanem toku vtisov, misli, čutenj in hotenj ostaja v nas zavest o nas samih kot teh, ki ostajamo isti. Torej je naš jaz tisti, ki je nosilec tega toka in kdor dvomi v stvarno vrednost podstati, mora dvomiti posledično v svoj lasten obstoj. (C) Čutno izkustvo zaznava pri zunanjih predmetih gibanje, mirovanje, obliko, ipd.; in to so bodisi pojavi sami zase in s tem sami že podstati, bodisi da so vezani na kakšno drugo podstat. (D) Pritike ne morejo biti nosilke druga drugi. Njihovo bistvo je ravno v tem, da imajo svojo bit v nečem drugem in ne same v sebi. (E) Kovačič zavrne Wundtov argument, po katerem podstat ni stvarna, ker bi kot trajno in nespremenljivo počelo ne mogla biti nosilec in vzrok sprememb. Prvič, bistvo podstati, pravi Kovačič, ni v njeni nespremenljivosti, temveč v tem, da biva sama zase. Drugič, vsako postajanje ali delovanje mora imeti svoj vzrok, tako da moramo nazadnje priti do pravzroka vsega gibanja, ki pa spet more biti le neka podstat. (F) Kovačič zavrne tudi Paulsenovo stališče, po katerem naj bi si predstavljali pojave in delovanje po analogiji z nebesnimi telesi, ki se prosto in brez opore gibljejo v prostoru. Razmerje med podstatjo in pritikami ne more biti takšno, saj pritike ne morejo biti niti se ne morejo pojmiti brez nečesa, v čemer bi bivale. Četudi nam spoznavno neka podstat ni trenutno dostopna, iz tega ne smemo sklepati, da podstat nima stvarne vrednosti (OM, 128–130). Razpravo o podstati Kovačič nadaljuje z obravnavo odnosa med podstatjo in osebo (OM, 131–135), temu pa v tem četrtem poglavju knjige sledi razprava o pojmu pritike nasploh in nato še obravnava posameznih vrst pritik.

Peti in zadnji del knjige je namenjen obravnavi vzročnosti. Nauku o vzročnosti pripisuje Kovačič izjemen pomen, saj predstavlja temelj za vso znanost, naloga ontologije pa je v tem, da »pojasni vzročnost nasploh, dokaže njeno stvarnost ter določi splošne vrste in zakone vzrokov« (OM, 191). Temeljni pojmi za nauk o vzročnosti so pojem počela, razloga in posledice. Počelo je to, iz česar nekaj izhaja. Razlog pomeni to, po čemer je ravno bitje počelo drugemu; to pa, kar iz drugega izhaja, se imenuje posledek oz. posledica (OM, 191–192). Predmet ontologije so stvarna počela, medtem ko so logična počela ali načela predmet logike. Osrednji je tudi pojem vzroka, ki označuje stvarno počelo, ki s svojim vplivanjem in delovanjem daje stvarnost nekemu drugemu bivajočemu, ki je od njega stvarno različno. Kar pa vzrok proizvede, imenujemo učinek. Vzroka ne smemo zamenjavati s pogojem ali priložnostjo. Prvi je stvar, ki je potrebna, da vzrok učinkuje, druga pa to učinkovanje pospešuje oz. omogoča na lažji način (OM, 194). V nadaljevanju Kovačič predstavi Aristotelov nauk o štirih vrstah vzrokov ((i)tvornem oz. gibalnem; (ii) tvarnem (snovnem) oz. materialnem; (iii) ličnem oz. oblikovnem (formalnem); in (vi) smotrnem vzroku). Poda tudi nekaj misli o razliki med pojmom vzroka in pojmom narave, kolikor je tudi v slednji vključen pomen vzročnosti. Narava je »notranje, zadnje in celotno počelo delovanja« (OM, 195). Predstavljena sta načelo zadostnega razloga (»Karkoli je, mora imeti zadosten razlog.« oz. »Ničesar ni brez zadostnega razloga.«) in načelo vzročnosti (»Vsak učinek mora imeti svoj vzrok.« oz. »Ni učinka brez vzroka.«). Načelo zadostnega razloga je po svojem pomenu, splošnosti in razvidnosti vzporedno trem najvišjim načelom bivajočega (identiteti, protislovju in izključenemu tretjemu) in se ga ne da dokazati, saj vsak dokaz to samo načelo že predpostavlja, kajti dokazati nekaj pomeni navesti razlog, »zakaj je nekaj tako in ne drugače« (OM, 205). Enako razvidno je načelo vzročnosti, ki je izpeljano iz načela zadostnega razloga. Kovačič v knjigi brani stvarnost vzročnega načela, njegov analitičen značaj in pokaže na nekatere njegove pomembne posledice (OM, 209–215). Peti del in s tem knjigo samo Kovačič zaključi z razpravo o okazionalizmu ter o snovnem, oblikovnem in smotrnostnem vzroku.

Kot omenjeno, gre za učbeniški prikaz, v katerem Kovačič ne gradi svoje, izvirne ontološke misli. Vsekakor pa knjigo odlikujejo sistematičnost in urejenost misli, natančnost in pedagoškost ter izjemna skrb za jezik.

O resnici, dobrem in lepem

Kot sem napovedal, bom podrobneje predstavil Kovačičevo ontološko obravnavo resnice, dobrega in lepega. Kovačič predstavi pojme

resnice, dobrega in lepega v drugem delu knjige, ki govori o presežnih lastnostih bivajočega.

Glede resnice Kovačič pričinja z razpravo o raznoterih pomenih in rabah pojma resnice – z ozirom na stvarnost, govor in misel, ustrezno temu redu govorimo o ontološki, nravni in logični resnici. Pri ontološki resnici gre za odnos ujemanja med idejo in stvarjo, pri nravni resnici za odnos med govorom in idejo (s tem pa posredno tudi stvarjo⁷), pri logični pa za odnos med mislijo in stvarjo. Resnico lahko torej najširše opredelimo kot soglasje med razumom in stvarjo (OM, 73). Kot že povedano, ontologijo zanima ontološka resnica – »stvar je ... ontološko resnična, če se ujema z idejo, ki služi kot vzorec, po katerem je stvar narejena; stvar pa je tudi resnična, kolikor je sposobna, da si o njej um ustvari pojem, s katerim se ujema njeno bistvo« (OM, 74). Gre torej za dvojen odnos med stvarjo in razumom, pri čemer je prvič odnos razuma do stvari tvoren, drugič pa motreč. Neresničnost je opredeljena kot nesoglasje med razumom in stvarjo (OM, 75). Kovačič nameni kratko kritiko tistim sodobnim modroslovcem, ki sprejemajo le logično resnico in jo razumejo kot ujemanje med mislimi samimi in pa med mislimi ter logičnimi zakoni. Njegov zagovor je naslednji: logična resnica nima brez podlage v ontološki resnici nobene objektivne veljave in je brez vsake stvarne podlage. Tudi sami logični zakoni nimajo vsesplošne veljave, ne da bi jih utrdili v ontološki resnici. In ker našemu spoznanju brez ontološke resnice umanjka vsako objektivno merilo ter je lahko vsaka misel tudi resnična, to vodi do popolnega skepticizma in mišljenjskega nihilizma (OM, 75). Kovačič ob zaključku obravnave resnice poda še pet ontoloških načel o resničnosti: (1) Ontološka resnica in bivajoče se razlikujeta le logično, ne pa tudi stvarno. (2) Karkoli je, je resnično; nobena stvar ni absolutno in po sebi neresnična. (3) Glede na človeški (tvorni in motreči) razum so stvari slučajno tudi neresnične. (4) Z ozirom na nas je resničnost prej v stvareh, potem pa v našem razumu; z ozirom na Boga pa je resničnost prej v njegovem neskončnem umu, potem pa v stvareh. (5) Ontološka resnica je z ozirom na božji um ena, večna, nespremenljiva, ker Bog sam z enim, večnim in nespremenljivim spoznavnim dejanjem spoznava vse (OM, 76–78).

Če nam resničnost razkrije to, da je neko bivajoče to, kar mora biti, nam dobrota razkrije, da je takšno, kakršno mora biti (OM, 79). Zato se dobro včasih ne oddeljuje od resničnega, razlika med njima pa je v tem, da se resnica nanaša na razum, dobro pa, kakor pravi Kovačič, na našo teživno zmožnost (*appetitus, Begehrungsvermögen*), v luči česar je že

⁷ Če se naš govor ujema z našim spoznanjem, potem je nravno resničen, torej ni laž, četudi je to naše spoznanje lahko neresnično. Koliko pa se naš govor ne ujema z našim spoznanjem, je to z nravnega vidika laž, četudi je govor sam lahko resničen (OM, 74).

Aristotel opredelil dobro kot to, po čemer vse teži (NE 1094a). To pa ni prava opredelitev, saj je dobro na ta način opredeljeno preko njegovih posledic, sicer pa dobro kot najvišji in najenostavnejši pojem prave opredelitve tudi ne potrebuje. Torej teženje tukaj ni razlog, da je nekaj dobro, temveč zgolj posledica. Da je nekaj dobro, morata biti izpolnjena dva pogoja:

1. To mora biti nekaj pozitivnega oz. mora imeti stvarno bit (stvarno počelo dobrega).

2. Ta pozitivna stvarnost mora biti primerna/prikladna drugemu bitju (formalno počelo dobrega) (OM, 80).

Nadalje Kovačič razločuje med vrstami dobrega, in sicer:

(a) dobro v sebi, dobro sebi in dobro drugemu

(b) zgoljno (popolno) dobro in odnosno dobro

(c) dobro po sebi in dobro po drugem

(d) pravo dobro in navidezno dobro

(e) stvarno (objektivno) dobro in osebno (subjektivno dobro)

(f) notranje, koristno in ugodno dobro; ob tem pa je lahko notranje dobro naravno ali pa nravno (OM, 80–82).

Tako je npr. stvarno ali objektivno dobro neka popolnost bivajočega brez ozira na to, ali kdo dejansko po njej stremi. Osebno ali subjektivno dobro pa je lahko pravo (če je bivajoče, po katerem nekdo teži, res dobro – samo v sebi popolno in če prija (oz. je prikladno) drugemu bitju) ali navidezno (stvar, ki je sicer predmet stremljenja, a ne gre za pravo dobro).

Sledi obravnava dveh ontoloških načel o dobrem:

1. *Vsako bitje je dobro*. To načelo Kovačič utemelji na naslednji način: »Vsako bitje namreč mora imeti svojo bit, po kateri je ravno to in ne kaj drugega. Bit torej daje bitju neko popolnost in mu je primerna, ker je po njej ravno to, kar je. Kakor ni bitja brez biti, tako tudi ni bitja, ki bi ne bilo dobro« (OM, 80).

2. *Ni pa vsako dobro zgoljno dobro*, tj. nima vsako bivajoče vse dobre in popolnosti, ki se jo da misliti glede na to bivajoče. To ima pomembne posledice tudi za vrednost dejanj, saj je zares in v celoti dobro le tisto dejanje, ki ima tako dober predmet kot tudi izbrana sredstva, namen in okoliščine. Te posledice so temelj za razvitje vrlinske etike oz. etike kreposti,⁸ ki jo je, kakor je bila ta prisotna pri Sokratu, Platonu in Aristotelu, podrobneje obravnaval tudi Kovačič sam. (Kovačič 1899; Žalec 2006).

Nasprotje dobrega je zlo, »zanikanje stvarnosti, t.j. »neki nedostatek in pa njega neprikladnost« (OM, 84) oz. pomanjkanje take stvarnosti in popolnosti, katero bi bivajoče po svoji naravi moralo imeti. Posledično ne

⁸ Kovačič govori o čednostih (cf. Kovačič 1899).

moremo govoriti o absolutnem zlu in je torej zlo vedno le odnosno. Sedež in vzrok zla je vedno neko dobro, kolikor je podmet zla neko dobro in kolikor mora biti tudi vzrok zla le neko dobro. Dobro pa ne proizvaja zla naravnost ali po sebi, ampak le prigodno (vsled neke pomanjkljivosti/nepopolnosti v vzroku samem ali ovire pri delovanju dobrega; zaradi tega, ker je moč sama že lahko vir zla za drugo bitje, ker je predmet delovanja lahko neprimeren; ali ker se volja odloči za neko navidezno dobro ter ga postavlja pred zlo, ko je v njem in se torej odvrne od pravega dobrega) (OM, 86–87).

Prehajam na Kovačičevo obravnavo pojma lepega, ob kateri sam napotuje tudi na dela Mahniča in Lampeta. Lepoto si lahko najlažje razložimo, če najprej ločujemo med subjektivno in objektivno stranjo lepote. Subjektivna lepota je povezana z ugajanjem – »ugodnost, ki se javlja v lepoti, je nesebična« (OM, 88), torej mora iti za odsotnost stremljenja po koristi, temu občutku ugodja pa se mora pridružiti tudi spoznanje predmeta, ki nam to ugodje vzbuja. Torej je potrebna izpolnjenost treh pogojev: ugodja, nesebičnosti in spoznanja. Kovačič zanika, da bi za spoznanje lepote potrebovali posebno kognitivno zmožnost, neko posebno estetsko čustvo oz. čut, tako da so dovolj že čuti, domišljija, volja in razum, pri čemer odigrajo glavno vlogo čuti in razum. Za razliko od subjektivistov, ki pristajajo na to, da »lepoto tvori le osebek« in da »v predmetu ni nič stvarnega, kar bi tvorilo lepoto in po čemer bi se moral naš estetiški sod ravnati« (OM, 90), zagovorniki objektivne, stvarne lepote le-to postavljajo kot temelj subjektivne lepote. Stvarni lepoti mora slediti naše estetsko presojanje. Eden izmed argumentov zanjo je fenomenološki argument – s Kovačičevimi besedami: trditev, da je »lepota le nekaj subjektivnega nasprotuje naši samozavesti in izkustvu« (OM, 91). Zdi se, da so naše estetske sodbe objektivne in da ne gre za našo samovoljo, ko sodimo, da je neka stvar lepa. Kovačič omenja štiri vidike, ki so vezani na premislek o stvarni lepoti:

(a) Lepota je utemeljena na objektivni resnici, zato je lep predmet prikladen človekovi razumni naravi in mora biti z ozirom na spoznanje jasen. Ker je naša narava tako čutna kot duševna, je lep tisti predmet, ki predstavlja spoj čutnega in nadčutnega.

(b) Lepota je povezana tudi z dobroto; kar je lepo, je tudi dobro, ker je skladno z nravno platjo naše narave. Lepo je, kar je popolno.

(c) Lep predmet mora biti popoln in prikladen človekovi razumni naravi in na tem temelji tudi estetsko načelo »enotnosti v raznolikosti« ali »sorazmernosti in skladnosti delov«. Lepota je (sledeč misli Avguština) »odsev reda«.

(d) Na temelju tega, da je lepo tisto, kar odslikava človekove popolnosti, gradi tudi simbolika, ki za predstavitev le-teh uporablja druge predmete, npr. živali, ki predstavljajo posamezne popolnosti (OM, 91–94).

Nadalje glede na vrsto predmeta Kovačič razlikuje med: (i) čutno in nadčutno lepoto; (ii) idealno in stvarno lepoto; (iii) naravno in umetniško lepoto; in (iv) draženstno (graciozno) in vzvišeno (veličastno) lepoto. Ob vzvišenosti napotuje tudi na Schillerjevo misel, po kateri naš um sicer vzvišenega ne more obseči, lahko pa ga doseže (OM, 96).

Kovačič razpravo o dobrem in lepem sklene še z nekaj mislimi o smešnem in grdem. Pojem smešnega spada v področje lepega, njegov bistveni znak pa je protislovnost ali nesmiselnost, ne sme pa biti škodljivo, kot je to izpostavil že Aristotel v svoji *Poetiki*.⁹ Grdost je nasprotna lepoti, a vsako pomanjkanje lepote še ni grdost, ampak mora iti za takšno pomanjkanje prikladnosti in popolnosti, ki bi sicer moralo biti v predmetu, a ni in nam to dejstvo zbuja občutje zoprnosti in odurnosti (OM, 96–97).

Kovačičeva *Ontologija* je dobro zasnovana predstavitev temeljnih ontoloških pojmov in problemov ter se kot izjemno sistematično urejeno in razumljivo branje ponuja tudi danes.

Literatura:

- Aristotel. 1999. *Metafizika*. (prev. V. Kalan) Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
 Aristotel. 2004. *Kategorije*. (prev. F. Zore) Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
 Aristotel. 2005. *Poetika*. (prev. K. Gantar) Ljubljana: Študentska založba.
 Janžekovič, Janez. 1985. Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. v: J. Janžekovič *Poružka (Izbrani spisi, 6. zv.)*, Celje: Mohorjeva družba, str. 139–144.
 Jerman, Frane. 1987. *Slovenska modroslovna pamet*. Ljubljana: Prešernova družba.
 Klun, Branko. 2004. Neosholastične osnove Ušeničnikove ontologije. v: J. Juhant in M. Ogrin (ur.) *Aleš Ušeničnik – Čas in ideje. 1869–1952*. Celje: Mohorjeva družba, str. 225–236.
 Komel, Dean. 1998. Začetki slovenske filozofske terminologije. v: D. Komel *Diagrami bivanja*, Ljubljana: FDV, str. 91–103.
 Kovačič, Fran. 1899. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. *Katološki obzornik* let. III: 112–120; 202–217; 326–336.
 Kovačič, Fran. 1905. *Občna metafizika ali ontologija*. Maribor: Cirilova tiskarna.
 Kovačič, Fran. 1906. *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*. Maribor: uredništvo *Voditelja*.
 Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna Sv. Cirila.
 Kuzmič, Franc. 2003. Bibliografija Frana Kovačiča. *Zbornik soboškega muzeja* 7: 211–235.
 Petkovšek, Robert. 2006. Kovačičev nauk o spoznanju. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič – oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 29–44.
 Pihlar, Tanja. 2006. Kovačičev ontološki prispevek k slovenski filozofski misli. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič – oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 15–29.

⁹ »Smešnost bi lahko označili kot 'vrsto popačenosti ali grdobije, ki ne povzroča bolečine ali škode'.« (Aristotel 2005, 87)

Ručigaj, Jože. 2006. Življenje in delo slovenskega filozofa Franceta Kovačiča. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič - oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 6–15.

Žalec, Bojan. 2004. Ušeničnik in Veber. v: J. Juhant in M. Ogrin (ur.) *Aleš Ušeničnik - Čas in ideje. 1869–1952*. Celje: Mohorjeva družba, str. 283–292.

Žalec, Bojan. 2006. Heteronomna etika Frana Kovačiča: prikaz in refleksija. v: V. Ošlak (ur.) *Franc Kovačič - oče slovenske filozofske terminologije*, Celovec: Katoliška akcija, str. 44–54.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06) UDK
BV 67 (2007) 2, 221-233

Branko Klun

Skotistično razumevanje biti in njegov odmev v neosholastiki. Opazke h Kovačičevi »Ontologiji«

Povzetek: Kovačičeva »Ontologija« (1905) se nanaša na takratne neosholastične avtorje in njihove učbenike, v katerih težnja po sistematični predstavitvi zakrije razlike med heterogenimi viri srednjeveške sholastike. Čeprav se Tomaža Akvinskega navaja kot najpomembnejšo filozofsko avtoriteto, pa ontološke osnove – razumevanje bivajočega (bitja) in biti – razodevajo velik vpliv Janeza Dunska Skota. Novejše raziskave so pokazale, da na Skotovo misel lahko gledamo kot na »drugi začetek metafizike« (Honnfelder) in da je odločilno vplivala tako na novi vek kot na neosholastiko. Prispevek poskuša tematizirati racionalistični vpliv Skota in pokazati, kako je ta posredno prisoten tudi v Kovačičevi ontologiji.

Ključne besede: Fran Kovačič, Janez Duns Skot, Tomaž Akvinski, skotizem, neosholastika

Abstract: **Branko Klun, Scotist Understanding of Being and its Echo in Neo-Scholastics. Remarks to Kovačič's Book »Ontologija (Ontology)«**

Kovačič's »Ontologija (Ontology)« (1905) relates to the then neo-scholastic authors and their text-books in which the striving for a systematic presentation conceals the differences between the heterogenous sources of medieval scholastics. Though Thomas Aquinas is cited as the most important philosophical authority, the ontological foundations – the understanding of beings and Being – show a great influence of John Duns Scotus. Recent research has shown that Scotus' thought can be considered as »the second beginning of metaphysics« (Honnfelder) and that it decisively influenced the modern age as well as neo-scholastics. The paper has as the central theme the rationalist influence of Scotus and tries to show how he is also present in the ontology of Kovačič.

Key words: Fran Kovačič, John Duns Scotus, Thomas Aquinas, scotism, neo-scholastics.

Fran Kovačič je s svojim učbenikom »Ontologija« (Kovačič 1930) napravil pionirsko delo na področju slovenske filozofije in njene strokovne terminologije. Če po Aristotelu lahko tematiko ontologije imenujemo »prva filozofija«, potem je očitno, da gre za osrednjo filozofsko disciplino, ki posledično določa tudi ostala filozofska področja. Zato so bile Kovačičeve terminološke rešitve pri slovenjenju temeljnih filozofskih pojmov več kot golo prevajanje. Šlo je v veliki meri za vzpostavljanje novih »kategorij«, ki v hermenevtičnem smislu določajo ne le nov besednjak v slovenščini, temveč novo videnje oz. razumevanje stvarnosti. V tem širšem jezikovnem smislu je Kovačičev prispevek izjemno dragocen. Po drugi strani pa je potrebno priznati, da njegova »Ontologija« v vse-

binskem smislu ni izvirno delo, temveč ostaja njena ambicija soliden in pregleden učbenik.¹ Kovačič se naslanja na različne neosholastične avtorje tedanjega časa in njihove prikaze ontologije ter poskuša napraviti sintezo, ki bo zadostila zlasti pedagoškim potrebam.

Tega pa ne gre razumeti v slabšalnem smislu, temveč je potrebno upoštevati tedanji filozofski kontekst, zlasti v katoliških krogih. Filozofija velja za razumevanje stvarnosti v moči lastnega uma, ki gradi na večnih in nespremenljivih uvidih. Klasična Platonova in zlasti Aristotelova filozofija, ki jo je nadgradila sholastična tradicija srednjega veka, velja za »večno filozofijo« (*philosophia perennis*) in kljubuje novoveškemu epistemološkemu obratu k subjektu v njegovih raznolikih oblikah in izpeljavah. Ta »večna filozofija« je po svojem najglobljem značaju ontološka, ker predpostavlja »trdnost« od subjekta neodvisne zunanje biti z njej lastnimi zakoni in se po Aristotelovem zgledu približuje paradigmi naravoslovnega znanja. V takšni perspektivi je razumljivo, da je »objektivno« védenje pomembnejše od avtorja. Če vzamemo za primer kategorijo substance oz. podstati, je le-ta neodvisna od njenega »avtorja« Aristotela, ki jo je prvi ubesedil, in ima objektivno veljavo. Podobno je tudi z drugimi spoznanji. Zato v neosholastičnih učbenikih ni potrebe po podrobnem sklicevanju na avtorje, razen tam, kjer spoznanja niso tako enoznačna in doživljajo različne razlage. Velikokrat je zelo težko rekonstruirati idejno zgodovino določenih postavitev, ker se vplivi različnih avtorjev prepletajo in je bogata tradicija pokrila izvore posameznih misli. Tako vsaka vsebinska obravnava Kovačičeve ontologije nujno vključuje obravnavo širšega neosholastičnega ozadja.

To je tudi cilj pričujočega članka, ki želi osvetliti diskusijo o (samo)-razumevanju neosholastike, zlasti glede virov njene misli. V nasprotju z običajnim enačenjem neosholastike z neotomizmom in mislijo sv. Tomaža Akvinskega so novejšje študije pokazale pomemben vpliv bl. Janeza Dunska Skota ne le na nadaljnji razvoj sholastične misli, temveč tudi na siceršnjo novoveško filozofijo. Bolj kot v svojih običajnih razlikah v odnosu do tomističnih izhodišč (npr. *haecceitas*) je Duns Skot s svojim vplivom v sholastični misli navzoč posredno. Te vplive bo moč najti tudi v Kovačičevem učbeniku ontologije.

Novo razumevanje metafizike pri Dunsu Skotu in njegove posledice

Novejšje raziskave, zlasti obširno delo Ludgerja Honnefelderja, so na novo osvetlile Skotovo misel in njegov vpliv. Čeprav je Skot vedno veljal

¹ Kovačič pravi, da je njegov namen, »da poda [...] svojim učencem, začetnikom v filozofiji, pregleden in sistematičen učbenik, onim izobražencem pa, ki nimajo prilike obširno se pečati s filozofijo, lahek repetitorij« (Kovačič 1930, V).

za eno poglavitnih imen visoke sholastike z bogatim izročilom »skotizma«, ki so ga ohranjali predvsem njegovi redovni sobratje frančiškani, pa je njegov vpliv ostajal omejen na ozko sholastično misel. Sicer je v tej tradiciji imel pomembno vlogo, pogosto večjo od tomizma, kar velja zlasti za 17. stoletje. Po znanem pozivu Leona XIII. (1879), naj se katoliška filozofija oklene Tomaža Akvinskega, se je skotizem umaknil v ozadje in zdelo se je, da so ostale le nekatere teme (npr. enoznačno razumevanje biti, formalna metafizična razlika) kot predmet nadaljnje diskusije in so neposredno vstopale v sholastične učbenike. Nasprotno pa je Honnefelderju uspelo pokazati, da je Skotova misel pomenila določeno prelomnico in da ga lahko štejemo »med tiste mislece, [...] po katerih je bila filozofija drugačna kot pred njimi« (Honnefelder 2005, 11) in da lahko celo govorimo o »drugem začetku metafizike« (Honnefelder 1987); prvi naj bi bil pri grških klasikih. Skot namreč razvije transcendentalističen pristop, ki v ospredje postavi transcendentalno (v novoveškem pomenu besede) vlogo našega uma in aristotelski poudarek na zunanjem biva-jočem prenese na raven mišljenja. S tem je Skot neposredni predhodnik novoveške miselne paradigme in če Viljem Occham ostaja srednjeveški predhodnik novoveškega empirizma, je Skot v marsičem predhodnik novoveškega racionalizma. Honnefelder pokaže, kako je Skot vplival na Francisca Suareza, poglavitno figuro druge oz. renesančne sholastike, čigar sistematična misel je celotni nadaljnji sholastični tradiciji pustila neizbrisen pečat (Klun 2003, 86). V nasprotju s prevladujočim mnenjem, da je poglavitna avtoriteta poleg Suareza Tomaž Akvinski (ki je najpogosteje citiran srednjeveški avtor v Suarezovih »Metafizičnih disputacijah«), je v smislu ontološke zastavitve Suarez bliže Skotu.² Preko Suareza transcendentalistična linija vodi h Christianu Wolffu in od tam h Kantu. Honnefelder v svojo obširno raziskavo (Honnefelder 1990) vključi tudi Charlesa S. Peirca in njegovo razumevanje metafizike kot »theory of reality«. Takšno ovrednotenje mesta in vpliva Skotove misli s seboj prinaša zahtevo po novem razmisleku glede ustaljenih razlag zgodovine filozofije in meče novo luč na odnos med srednjim in novim vekom.

Če študijam o Skotu dodamo tudi raziskave izvirne misli Tomaža Akvinskega v 20. stoletju, ki prihajajo do sklepa, da je le-to potrebno razlikovati od njene recepcije in nadaljevanja s strani Tomaževih učencev (tomizem), potem je pripravljen temelj za primerjavo dveh stebrov srednjeveške misli. Medtem ko neosholastika Tomaževo zastavitev v

² Suarez »sicer imenuje Tomaža Akvinskega za svojega poroka, pri čemer sledi politiki jezuitskega reda. *De facto* pa sledi temeljnim linijam skotističnega koncepta metafizike in to z upoštevanjem spoznavne kritike Viljema Ockhama« (Honnefelder 2005, 136). Suarez je neposredno vplival tudi na očeta novoveškega racionalizma Descartesa, ki je v jezuitskem kolegiju v La Flèche marljivo študiral njegove »Metafizične disputacije«.

veliki meri poistoveti z aristotelsko ontologijo, pa študije pokažejo, da gre pri Tomažu za izvorno in iz specifičnosti krščanskega konteksta izhajajoče razumevanje biti (Gilson 1962; Fabro 1960), ki vsebuje pomembne elemente (neo)platonične provenience (ki prihajajo do Tomaža zlasti preko Dionizija Areopagita). V srcu Tomaževe misli ni pojem samostojnega bivajočega kot pri Aristotelu, temveč dej biti (*esse, actus essendi*), ki je zastonjski dar Boga in najgloblje vzpostavlja vsako bivajoče. Zato je Tomažev »eksistencializem« oz. ontologija biti, če uporabimo Gilsonov termin, vezan na to izkustvo (dejanja in dajanja) biti in šele naknadno pristaja na spekulacijo oz. pojmovno mišljenje, ki ga Gilson označuje kot »esencializem« oz. ontologija bistva (Gilson 1962, 142). V neosholastiki oz. takratnem neotomizmu so te subtilne razlike često zakrite in spekulativni (esencialistični) moment dobi neupravičeno prevlado.

Upoštevajoč navedene študije lahko primerjamo Tomaževo ontološko zastavitev in Skotovo novo razumevanje metafizike. Tako Aristotel kot Tomaž izhajata iz konkretnosti izkustva. Aristotelova misel je vedno že v svetu in se sprašuje, kaj resnično biva, kaj zares je. Vzorec razumevanja tega, kar je (t.j. bivajočega), je samostojna »bitnost« (gr. *ousia*, lat. *substantia*). Izhodišče ni naša misel, ni naš pojem, temveč »zunanja« danost. Zato Aristotel ne problematizira odnosa med bivajočim (v svetu) in mišljenjem (oz. izrekanjem) ter ju jemlje v njunem samoumevnem ustrežanju oz. paralelizmu. Metafizika sicer preseže izkustvo, ko zmore abstrahirati večne forme v konkretnem bivajočem in tudi zaključiti obstoj vrhovnega bivajočega, ki edini zmore razložiti »razgibanost« stvarnosti, toda takšen spekulativni sklep ostaja vezan na izkustvo kot svoje izhodišče in mero. Podobno je tudi pri Tomažu Akvinskem, ki sicer bivajoče razume globlje kot Aristotel. Na obzorju judovsko-krščanskega Boga in ideje stvarjenja zadnja metafizična razlika ni več hilemorfizem ali razlika med substanco in akcidenkami, temveč razlika med bitjo (*esse*) in bistvom (*essentia*). Ustvarjeno bivajoče je namreč prejemnik biti in kot takšno v vsakem trenutku dolguje samo sebe stvarniku oz. njegovemu nenehnemu »dotoku« biti. V tej preprosti intuiciji je temelj metafizične razlike med bitjo in bistvom, katere razlaga je postala jabolko spora med različnimi sholastičnimi šolami. Če Tomaževo »bit(i)« razumemo statično (kot nekaj bivajočega) in zakrijemo njen verbalni in dogajajoči značaj, potem lahko pride do neupravičene redukcije biti, ki jo lahko zasledimo že pri Tomaževem učencu Egidiju Rimskem, in do zagovarjanja »stvarne« razlike med bitjo in bistvom (*distinctio realis metaphysica*). Kakor da bi bila bit (reducirana na obstoj oz. na eksistenco; *esse existentiae*) ena stvarnost, različna od stvarnosti bistva (*esse essentiae*), ki sicer skupaj tvorita eno stvarno bivajoče. Tomaž, ki sam ne govori o stvarni razliki, bit razume kot konkretno izkustvo danosti bivajočega njemu samemu, pri čemer pa bit ni nekaj, kar bi bivajoče lahko obvladalo in se

je polastilo v absolutnem smislu. Najgloblji razlog Tomaževega razlikovanja ni ontološka spekulacija, temveč izkustvo podarjenosti biti (t.j. ustvarjenosti), ki ostaja v neukinljivi »razliki« do moje lastne moči. Obenem lahko v tej specifični »presežnosti« biti vidimo paradigmo Tomaževega odnosa med izkustvom stvarnosti in mišljenjem kot sposobnostjo človeka, da to stvarnost miselno zrcali (»spekulira«) oz. da jo ustrezno misli. Človeška misel se ne more nikoli popolnoma polastiti stvarnosti in jo miselno obvladati. Gre za varovalo pred racionalističnim idealizmom, pri katerem dobi misel primat pred stvarnostjo.

Duns Skot spremeni izhodišče spraševanja. Če se metafizika od Aristotela dalje sprašuje po bivajočem kot bivajočem (*ens qua ens*) in temelj vsega bivajočega ter hkrati najvišje bivajoče najde v Bogu, pa Skot – tudi zaradi močnejšega poudarka ločenosti med razodeto krščansko vero in razumom – vprašanje po bivajočem prenese na raven razumevanja oz. mišljenja. Poenostavljeno bi lahko rekli, da je za Skota izhodiščno vprašanje, kaj sploh *razumemo* kot bivajoče oz. kaj je *pojmem* bivajočega. Očitno je, da mora obstajati takšen pojem, s katerim lahko označujemo vse, kar je – četudi si je bivajoče med seboj zelo različno. Če namreč pri nekem konkretnem bivajočem odmislimo (abstrahiramo) njegova specifična določila, pridemo na koncu do najbolj splošnega določila, da namreč »je«, da je »bivajoč« (*ens*). »Ens« je tisti prvi pojem, ki ga lahko prediciramo vsaki stvari in ki mora biti zaradi svoje univerzalnosti izpraznjen »vsebine« oz. obravnavan z zgolj formalnega vidika. Takšen pojem bivajočega presega vse kategorije (ki so najvišji *rodovni* pojmi) in je označen kot presežen oz. transcendentalen. Če ima klasični nauk o transcendentalijah pod tem nazivom v mislih določila, ki pripadajo vsakemu bivajočemu (eno, resnično, dobro), pa se razumevanje transcendentalnosti pri Skotu prenese iz ravni bivajočega na raven uma.³ V ospredju je transcendentalnost *pojma*, pri čemer je vzorčni primer prav transcendentalnost pojma »ens«. In ker je v ospredju transcendentalnost pojma, lahko Skot poleg omenjenih konvertibilnih transcendentalij uvede tudi disjunktivne transcendentalije (npr. končno-neskončno), ker se člena v pojmovnem paru sicer izključujeta (disjunkcija), toda skupaj tvorita univerzalen obseg. V vsem tem je razviden obrat, ki vodi neposredno h Kantu in njegovemu razumevanju transcendentalnosti. Sprašuje se po tistih formalnih pogojih mišljenja, ki nam sploh omogočajo, da tako ali drugače razumemo konkretno (»zunanje«) bivajoče. Gre za tipično »transcendentalno vprašanje« v Kantovem smislu.⁴

³ »Usodno pri skotističnem mišljenju je, da se na začetku svojega pojmovanja transcendentalij odtrga od izkustva biti, od izkustva nedeljive prisotnosti biti (in s tem načelno od izkustva bivanja v njegovi telesni konkretnosti« (Wucherer-Huldenfeld 1997, 373).

⁴ V Kritiki čistega uma (A 11-12) piše: »*Transcendentalno* imenujem vsako spoznanje, ki se ne ukvarja s predmeti, temveč z *našimi pojmi* a priori o predmetih nasploh« (Kant 1983, 63).

Transkategorialen oz. transcendentalen pojem bivajočega je pogoj možnosti razumevanje vsega, kar je (vključno z Bogom), *kot* bivajočega. Naloga metafizike torej ni primarno spraševanje po konkretnem bivajočem in njegovi ontoteološki utemeljitvi (Bog), temveč znanost o najvišjih (univerzalnih) pojmi, ki vsako nadaljnje spoznanje (vključno s filozofsko teologijo) sploh omogočajo. Metafizika postane po Skotu *scientia transcendens*, transcendentalna znanost, v ospredje pa stopi formalni pristop, kjer se mišljenje v primerjavi s klasično metafiziko osamosvoji. (Miselna) forma dobi prioriteto pred vsebino (izkustva). Skotu je sicer jasno, da je za dojetje bivajočega potrebno oboje: abstraktno-formalno predrazumevanje bivajočega (*conceptus transcendentalis*) in intuitivno zrenje kot neposredna izkušnja. Toda kljub temu intuitivni zor (izkustvo aktualnega eksistiranja) ostaja ločen in v podrejeni vlogi, ker ni bistvenega pomena za bivajoče. Bistvo zadeva namreč formo in ne dejanskost eksistiranja, ali če uporabimo znani Kantov primer, bivajoči stotak se glede bistva ne razlikuje od zgolj mišljenega. Z vidika bistva (forme, pojma) eksistenca oz. bit (*esse*) ni bistvena. Še več, eksistenco je potrebno abstrahirati, kajti bistvo sega širše kot dejanskost eksistiranja. Bistvo izraža to, kar je *možno*, kar more eksistirati, kar ima usposobljenost (*aptitudo*), da eksistira. Bistvo je tisto, ki določa, ali nekaj sploh lahko eksistira. Ves poudarek se prenese na bistvo, s tem pa na možnost. Predmet metafizike je to, kar je možno, kar Wolff zaključí tudi za bivajoče: *ens est quod possibile est*. Poglavitni kriterij ni vprašanje dejanskosti oz. nedejanskosti, temveč (logične) neprotislovnosti oz. protislovnosti (*non-repugnantia*). Kar ni protislovno, je možno. To pa pomeni, da more biti. Biti je zvedeno na vprašanje logične možnosti in ni več predmet čudenja nad prisotnostjo oz. globino dogodka.

Na ta način se bivajoče razume kot enoznačen pojem (*conceptus univocus*), kajti gre za najbolj formalen pojem (čeprav Skot tega ne bi hotel razumeti v slabšalnem smislu), ki mora biti prav zaradi svojega univerzalnega obsega najmanj določen. Ker označuje vse, kar je – od nežive materije do Boga –, mora biti najmanj določen oz. najbolj *indiferenten*. Vsa teža razlikovanja se prenese na raven bistva in neskončna razlika med Bogom in stvarstvom ni v vprašanju njune biti, temveč je to razlika med končnim bistvom (kreature) in neskončnim bistvom (kreatorja). Medtem ko Tomaž poudarja bit in razlikuje stopnje biti (oz. bivajočega) ter tako uvede analogijo, Skotov formalni pristop ostaja pri enoznačnem pojmovanju biti. Sicer tudi Tomaž govori o pojmovanju biti, vendar je Pöltner opozoril na subtilno razliko: pri njem je govor o koncepciji (pojmovanju) in ne o konceptu (pojmu) biti, pri čemer dogajajoči značaj pojmovanja pomeni nezmožnost usvojitve in obvladanja biti v pojmu.⁵ Tomistična re-

⁵ Tomaž v *De veritate* piše: »To, kar um (intellectus) najprej pojmuje (primo concipit) kot njemu najbolj znano (quasi notissimum) in v kar razgradi (resolvit) vse pojmo-

alna distinkcija ima temelj prav v tem neobvladanju, čeprav je razlaga s sklicevanjem na atribut »realnosti« izrazito nerodna in zakrije svoje globlje motive. Toda Skotova zavrnitev realne razlike ni posledica zgolj njene grobe artikulacije, temveč lastnih spremenjenih izhodišč. Če je bit zgolj »dodatek« bistvu in najširša formalnost (v smislu Skotovih »formalitates«), potem je potrebno metafizično razliko razlagati kot formalno oz. modalno.

Bilo bi nepravilno, če bi Skota kar takoj označili za »esencialista«, kot to posredno stori Gilson (Gilson 1962, 132), zlasti ne v smislu epistemološkega platonizma, je pa res, da se pri njegovih filozofskih izhodiščih poudarek prenese na umevanje (forme, formalizirano mišljenje) in da je s tem odprta pot poznejšemu spekulativnemu in racionalističnemu pristopu tako v novem veku kot v sholastiki. To pa odpira širšo tematiko racionalistične zaznamovanosti neosholastike, ki se je morala soočiti z očitki, da je opuščala eksistencialno razsežnost in izgubila stik s konkretnostjo izkustva. Prevlada spekulacije in vera v moč razuma ter umskega sklepanja (*rationcinatio*) je kljub domnevni neovrgljivosti in apodiktičnosti izgubljala svojo prepričljivost in posledično eksistencialno relevantnost. Dokazati ali pojmovati Boga na miselni ravni še ne pomeni, da to lahko razgiba in vpliva na celovito človekovo eksistenco. Imeti pojem nečesa ne more nadomestiti prisotnosti (biti). Bilo bi sicer napačno, če bi v spekulativnem momentu videli edini vzrok za krizo sholastičnega mišljenja, je pa vsekakor dejavnik, ki je pomemben in vreden razmisleka.

Skotistično-suarezijanski vplivi v Kovačičevi »Ontologiji«

Kovačič prevzame opredelitev metafizike in njeno delitev, kot jo je uvedel Wolff in je kasneje postala splošno sprejeta v sholastičnih učbenikih (Kovačič 1930, 2). Metafizika se deli na splošno (*generalis*) in na posamično (*specialis*), pri čemer splošna metafizika obravnava bivajoče nasploh ter se imenuje tudi ontologija, »specialne« metafizike pa so lahko tri glede na tri temeljne »zvrsti« bivajočega: o svetu razmišlja kozmologija, o duši dušeslovje (*psychologia*) in o Bogu »naravno bogoslovje« (*theologia naturalis, theodicea*). Takšna delitev, ki predpostavlja mož-

vano (omnes conceptiones), je bivajoče (ens).« (QDV 1,1 – o razlagi tega člena prim. Klun 2000, 451-453). Pöltner komentira, da Tomaž govori o »*conceptio entis*, sprejemanju smisla biti in ne o *conceptus entis*, o pojmu biti [...] S *conceptio entis* je povedano dvojje: prvo bit ni prisotna v pojmu ali kot pojem, tudi ne kot analogen pojem. [...] Nedeljive prisotnosti biti kot tiste, ki omogoča vsako pojmovanje same, ni moč zapopasti, temveč se jo v vsakem pojmovanju in pred njim zaznava (vernommen, *concupitur, conceptio*) in imenuje (*nomen entis*). Drugič se prisotnost biti dogodi kot čisto zaznavanje (Vernehmen), čisto sprejemanje. [...] Prisotnost biti je njen dar, po katerem je mišljenje dano sebi samemu. Sebe-posredovanje biti sploh odpre prostor njenega sprejetja« (Pöltner 1978, 26-27).

no ločitev med ontologijo in (naravno) teologijo, bi bila Tomažu tuja, je pa v sozvočju s Skotovimi izhodišči. Ontologija pomeni, da bivajoče najprej obravnavamo v splošnem smislu (bivajoče nasploh) in si tako pridobimo univerzalni pojem bivajočega, ki ga kasneje lahko specificiramo glede na posamezno področje (svet, duša, Bog). Bog kot predmet posebne metafizike torej predpostavlja splošni nauk o biti (oz. bivajočem), ki ga kasneje apliciramo tudi nanj. Pristop je formalen in podoben temu, kar napravi Skot, ki najprej postavi vprašanje po pojmu bivajočega oz. – v Kovačičevem besednjaku – po pojmu bitja.⁶ Medtem ko Tomaž v navezavi na Aristotela metafiziko razlaga kot vedo, ki v neločljivi povezanosti obravnava bivajoče kot bivajoče, prva počela in Boga (Akviski 1999, 29-30), pa Kovačičeva definicija spominja na Skotov transcendentalizem: »Metafizika torej preiskuje vsem najsplošnejše pojme, ki so podlaga vsem vedam [...]« in nadaljuje: »Splošna metafizika ali ontologija ima za predmet bitje (*to on*, das Sein), razmotruje torej bitje samo na sebi« (Kovačič 1930, 2-3). Bitje je torej najsplošnejši pojem, je tisto prvotno razumevanje, ki je formalna predpostavka vsakega konkretnega bivajočega. »Ta najsplošnejši pojem je prvi predmet splošne metafizike« (Kovačič 1930, 17). Ne začudujoca prisotnost bivajočega, temveč pojem bivajočega predstavlja izhodišče in predmet ontologije.

Neosholastika je sicer pazljiva in pri postavitvi vprašanja glede bivajočega (bitja) ne uporablja takoj izraza »conceptus«, temveč veliko bolj nevtralen in širok izraz »notio« (Kovačič 1930, 17). Pri slovenjenju se ta razlika zabriše in Kovačič »notio« prevede kot pojem, vendar pa to ni problematično. Kajti pri spraševanju po »notio entis« se v resnici sprašujemo, za kakšen pojem (*conceptus*) gre, saj je očitno, da to ni običajen pojem, ki ga zaznamuje končen obseg in opredeljiva vsebina. Pri vprašanju glede »bitja« trčimo na njegovo specifiko. »Pojem bitja nam je sicer vsem lasten in znan, vendar prave opredelbe o njem ne moremo dati« (Kovačič 1930, 17). Bitje nad sabo nima nadrejenega pojma (rodu), preko katerega bi s specifično diferenco lahko napravili definicijo. Po drugi strani pa bitje niti ne potrebuje definicije, kajti »pojem bitja pa je sam po sebi čisto enostaven in jasen« (Kovačič 1930, 18). Zato je ob svojem najširšem obsegu bitje po svoji vsebini »najenostavnejši pojem, ker pove le to, da je bitje nekaj« (Kovačič 1930, 19). Postavi se vprašanje, kako brati zadnji stavek, še zlasti ker se je v tedanjem času (pod vplivom nemščine) uporabljal drugačen besedni red. Strogo gledano bi moral biti poudarek na besedi »je« (da bitje nekaj *je*), kajti poudarek na »ne-

⁶ V novejšem času se je v slovenski filozofiji, zlasti pod vplivom recepcije Heideggerja, uveljavil termin »bivajoče« in je zasenčil sholastično »bitje«. Če gledamo z vidika Tomaževe misli, je termin »bivajoče« celo ustrežnejši, ker namesto samostalniškega »bitja« poudari deležniški (glagolniški) značaj latinskega »ens« kot participa glagola biti.

kaj« (da bitje je *nekaj*) bi pomenil prvenstvo kajstva oz. bistva. Prav to je bila tendenca, ki je navzoča tako pri Skotu kot kasneje pri Suarezu, da se bivajoče primarno poistoveti z bistvom in šele sekundarno z dejem biti.

Težava glede pojma bitja se pojavi, ker bitje lahko razumemo kot nekaj v našem mišljenju (»v subjektivnem oziru«) in kot neko od razuma neodvisno stvarnost (»v objektivnem oziru«). Gre za razliko med stvarnim bitjem (*ens reale*) in med umskim bitjem (*ens rationis*, pri čemer Kovačič doda še pomenljiv nemški izraz »Gedankending«, miselna stvar – Kovačič 1930, 18-19). Toda ne konča se pri tem razlikovanju. Stvarno bitje ni samo tisto, ki dejansko biva (*ens actuale*), temveč tudi tisto, ki še more bivati, ki je v možnosti (*ens potentiale*). Možnost (*potentia*) pri tem ni mišljena kot gola umska možnost (*possibilitas*), temveč kot nekaj stvarnega (saj ni nič), ki sicer še ni dejansko (aktualno). S tem pridemo do vsaj treh različnih ravni in posledično do treh različnih zvrsti bitja, ki botrujejo temu, da Kovačič ne sprejme enoznačnosti bitja, kajti v tem primeru bi moral enoznačni pojem preseči in pokriti njihove razlike. Bitje je analogen (naličen) pojem, kar zagovarja tako tomistična kot suarezijanska linija, saj »se sicer nahaja v neki meri v vsem, kar se imenuje bitje, a ne povsod *enako in na isti način*« (Kovačič 1930, 22). Toda glede analogije pri stvarnih bitjih Kovačič ne primerja različnosti njihovega deja biti, temveč spet poudarja bistvo (kar imenuje »bit« – Kovačič 1930, 23), ki samo ni enoznačno, temveč je analogno (razlika med končnim in neskončnim bistvom onemogoči, da bi bistvo subsumirali pod enoznačen skupen pojem).

Prav pri razlikovanju med »zvrstmi« bitij se vidi načelna težava sholastičnega dokazovanja, ki je posledica preneglih sklepov. Če človek nekaj misli, ne moremo ta »nekaj« takoj »postvariti« (reificirati) v miselno stvar (»Gedankending«). Če je za stvarno bitje značilno spreminjanje, tudi ni moč kar tako »postvariti« možnosti v nekaj bivajočega oz. bitje. Morda je potrebno že v samem začetku premisliti odnos med mišljenjem in stvarnostjo, kakor tudi odnos med možnostjo in dejanskostjo (aktualnostjo). Še bolj pa bi bilo potrebno premisliti, kaj sploh razumemo pod »biti«, kaj je pomen glagola *biti*. Druge filozofske smeri so postavile pod vprašaj to, kar je sholastika vzela za samoumevno. Ta samoumevnost vključuje, da se neki skupen pojem bivajočega (bitja) že predpostavlja oz. bivajoče se na subtilni način razume kot neka »stvar« (zato ne čudi tesna povezava med »ens« in »res«). Neko predhodno razumevanje bivajočega je tisto, ki sploh omogoča nadaljnje razlikovanje, pri čemer se zdi, da je analogija zgolj izgovor za težave, ki pri tem nastopajo in se z njo zakrijejo nepremostljive razlike. Podobno kot pri preseganju razlik med umskim, možnim in stvarnim bitjem.

Toda vrnimo se k razumevanju bitja (*ens*), kjer prihajajo do izraza poglobljena ontološka izhodišča. Ena temeljnih značilnosti premika k spe-

kulativnemu mišljenju je poudarek na *pojmu*, s tem na *bistvu* in posledično na *možnosti*. Z vidika mišljenja je možnost širša od dejanskosti. »Dejansko-bit« ima veliko manjši obseg kot »možno-bit«. Dejanska prisotnost je podrejena možnemu. »Po svojem obsegu je pojem bitja najsplošnejši, ker obsega vse, kar je, kar more biti ali kar se da vsaj kot nekaj misliti« (Kovačič 1930, 24). Očitno je, da je konkretno bivanje le majhen »del« tistega, čemur pripisujemo biti. Tisto pa, kar ni odvisno od aktualnosti in jo presega, je prav bistvo (*essentia*). Bistvo je namreč nespremenljivo in večno v nasprotju s prigradnostjo aktualnega eksistiranja. V bistvu se nahaja tudi to, kar ni dejansko, a še more biti (možnost). Ker se teža prenese na bistvo, so se množile distinkcije v povezavi z njim (Kovačič 1930, 25-26). Ob tem pa se je postavilo klasično vprašanje, kako razumeti odnos med bistvom (*essentia*) in bitjem (*ens*) oz. med bivanjem (*existentia*, *esse*). V neosholastiki se je kljub tomistični orientaciji uveljavil Suarezov pristop (pri čemer ne smemo pozabiti Skotovega vpliva na Suarezja), ker je bolj razumljiv in pedagoško ustrežnejši. Ker so tomisti Tomaževo razlikovanje spremenili v ločitev dveh »stvarnih« počel, ki skupaj konstituirata bivajoče, *esse essentiae* in *esse existentiae*, želi Suarez celo zadevo poenostaviti in obenem odpraviti nevzdržno zagovarjanje stvarne razlike. Po aristotelskem vzoru vzame za izhodišče konkretno, stvarno bivajoče (*ens reale*), pri katerem naš um lahko razlikuje dva vidika, ki ustrezata dvema možnima branjema besede »ens«: samostalniški vidik poudari, da je bivajoče »nekaj« in da ima zato neko kajstvo (*quidditas*, bistvo), glagolniški vidik pa poudari, da bivajoče »je«, da torej dejansko eksistira (*existentia*). Bistvo (kajstvo) in bivanje (eksistenca) nista dve »stvari«, ki bi združeni skupaj tvorili bivajoče (bitje). Zato med njima ni stvarne razlike, toda njuno razlikovanje tudi ni čisti izmislek našega uma. Po Suarezu gre za tako imenovano »umsko razliko, ki je utemeljena v stvari« (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Ob tem pa tudi Suarez poudarek prenese na bistvo (kajstvo), saj je aktualnost bivanja »ožja« kot možnost bistva. Ker bistvo »obstaja«, tudi če še ni udejanjeno (a ima za razliko od gole miselne možnosti »sposobnost za bivanje«, *aptitudo ad existentiam*), potem – tako verjame Suarez – se z zagovarjanjem umske razlike v ničemer ne postavi pod vprašaj odvisnost bivajočega od Boga, kajti on je tisti, ki možno bistvo postavi v dejansko bivanje.

Kovačič sledi tej razlagi in že v naslovu (Kovačič 1930, 27) najavi razlikovanje med »*essentia*« in »*existentia*« (pri čemer slednje pri Tomažu ni isto kot »*esse*«). Slovenjenje mu v tem primeru povzroča nekaj težav in za »*existentia*« predlaga – ob očitnem zgledovanju pri hrvaški terminologiji – besedo »bitek«, ki jo pri kasnejših avtorjih zamenja beseda »bit«. Celoten odlomek se glasi takole:

»V bitju naš um razločuje dvojje: *kaj je* (*Wassein*, *essentia*) in da je (*Dasein*, *existentia*). Prvo se imenuje *bistvo*, drugo pa *bitek* – *existentia*.

Bitek je torej to, kar stvar ostvari, udejstvuje, to, kar stvar prestavi iz možnosti v dejansko bivanje. Bistvo pojмимо vedno z odnosom na bitek, mislimo namreč, kaj je stvar, če bi v resnici bivala. Pojem bistva in bitka torej drug drugega spremljata, vendar nista istovetna. [...] Bistvo torej ne vključuje stvarnega bitka, pač pa idealni bitek. Bistvo brez stvarnega bitka je le *možno*, vendar se vsaj misli, kot *da bi bilo*, ima torej idealni bitek« (Kovačič 1930, 27-28).

Očitno je, da tudi možno bistvo »je« (čeprav dejansko ne biva), torej ima bit, kar pomeni, da je dejanska bit (bivanje) zgolj en modus biti in zgolj (možni) dodatek nekemu bistvu. Zato se razlikuje »možno bistvo« (*essentia possibilis vel idealis*) in »stvarno bistvo« (*essentia realis vel actualis*), »kolikor je dotična stvar le možna ali pa v resnici biva« (Kovačič 1930, 25). Tisto, kar je pri celi postavitvi ključnega pomena, je zmanjšanje vloge »stvarnega bitka« in osamosvojitve bistva. Bistvo »je« tudi takrat, če bivajoče dejansko ne biva. Zato pride do »podvojitve« pomena bivanja: bistvo na *idealni* način biva, tudi če ni nobenega *stvarnega* bivanja. Jasno je, da je idealna bit dostopna le mišljenju in »je« le v povezavi z njim. Umska spekulacija zasenči konkretnost izkustva in ostaja v kraljestvu možnega. Prav ta spekulativen moment je v nesholastiki veliko bolj prisoten, kot to sama prizna, saj se glede na lastno razumevanje šteje med trdne zagovornike »realizma«.

Zaradi bližine Suarezu se zdi Kovačiču spor glede metafizične razlike manj pomemben in še manj potreben. »Drugo je pa vprašanje, kakšna je razlika med bistvom in bitkom v dejanskem (aktualnem) bitju.« Ali sta to »dve objektivno različni stvari (distinctio realis), ali pa marveč to razliko dela le naš um, in ima morda za to vsaj nek podlago v bitju (distinctio virtualis)« (Kovačič 1930, 28). Njemu je bližja umska razlika, pri čemer doda znan argument: »Sicer pa ni dokazano, da je Tomaž res učil stvarno razliko med *aktualnim bistvom* in *bitkom* v ustvarjenih rečeh. [...] To vprašanje ima le bolj zgodovinsko-modroslovni kakor dejanski pomen. K večjemu je vaja za spekulativno mišljenje« (Kovačič 1930, 31).

V Kovačičevi »Ontologiji« se Skotov vpliv kaže tudi pri vprašanju počela posamičnosti (*principium individuationis*). Tomaž v navezavi na Aristotela in njegov hilemorfizem posamičnost poveže z materijo (tvarjo). Če je forma (lik) počelo občosti, je materija počelo posamičnosti. Materija je v različni »kolikosti« dana vsakemu bivajočemu glede na njegovo bistvo in se z razliko od nedoločnega principa prve materije (materia prima) imenuje »materia quantitate signata«. Skot tega stališča ne sprejema in edinstvenost bivajočega prenese na raven bistva oz. na posebno bistveno določilo, pri čemer se ponovi premik v smeri mišljenja. Znana Skotova »haecceitas« (»totost«) pomeni tisto enkratno bistveno določilo (*formalitas*), ki ločuje Petra in Janeza (»petrost«, »janezost«),

čeprav oba delita obče človeško bistvo. Zdi se, da temu sledi Kovačičeva razlikovanje med splošnim in posamičnim bistvom (*essentia universalis*, *essentia individua*). Obstajajo torej posamična bistva, ki so pri Tomažu pridržana samo duhovnim bitjem, ki niso materialna (t.j. angelom). »Posamično bistvo je pa skupina vseh onih sestavin, brez katerih posamezno bitje ne more bivati in po katerih se loči od vsakega drugega bitja. Bistvo človekovo n. pr. je splošno bistvo, bistvo Platonovo pa posamično« (Kovačič, 1930, 26). Poleg splošnega človeškega bistva (*humanitas*) ima Platon še svojo »haecceitas«, ki je v tem primeru »platonitas«. Ob tem je očitno, da se perspektiva premakne iz konkretnosti bivanjskega izkustva v smer pojmovnega mišljenja.

Vendar pa Kovačič v razdelku, ki ga posveti principu individuacije (»počelo poedinosti« – Kovačič 1930, 62-66), zavzame do Skota kritično držo in nakaže svojo simpatijo do Suarezza (Kovačič 1930, 65). Slednji ne sledi ne Tomažu ne Skotu, temveč posamičnost poistoveti s stvarnim bivanjem. Če nekaj stvarno biva, je tudi posamično in ni nobene potrebe, da bi onkraj tega iskali dodatni princip posamičnosti (ne na ravni materije ne na ravni forme). Toda pri tem Kovačič ne upošteva, da to povratno ni združljivo s postavko »posamičnega bistva«, saj sintagma »individualni lik«, ki jo podvrže kritiki, ne pomeni nič drugega kot vprašanje posamičnega bistva.

Toda teh nekaj temeljnih opazk, ki se nanašajo predvsem na izhodišča Kovačičeve knjige, ne more zmanjšati pomena, ki ga je to delo imelo za slovenski prostor. Poleg dejstva, da je Kovačič razvil še mnoge druge ontološke teme, ki jih je sistematično in natančno razvil v svojem učbeniku ter jih tukaj sploh ne omenjamo (več o drugih temah prim. Pihlar 2006, 23-28), je položil temelje za delo poznejših katoliških avtorjev, začeni z Ušeničnikom in njegovo ontologijo (Ušeničnik 1941). Vprašanje Skotovega vpliva v (neo)sholastiki pa je širšega značaja in zadeva celoten zgodovinski kontekst. Je pa potrebno razmisleka zlasti spričo dejstva, da je sholastična misel vse bolj izgubljala na svojem pomenu tako v dialogu z drugimi filozofskimi tokovi kot znotraj teologije. En, čeprav ne edini dejavnik pri tem je bila zagotovo tudi pretirana spekulativna težnja, ki se je preveč oddaljila od celovitega izkustva in bivanjske relevance.

Seznam literature:

- Akvinski, Tomaž. 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Družina.
- Fabro, Cornelio. 1960. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Società editrice internazionale.
- Gilson, Étienne. 1962. *L'être et l'essence*. Druga, pregledana in razširjena izdaja. Paris: Vrin.
- Honnefelder, Ludger. 1987. *Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*. V: J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, ur. *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, 165-186. Hamburg: Meiner.

Honnfelder, Ludger, 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Meiner.

Honnfelder, Ludger. 2005. *Duns Scotus*. München: Beck.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl. 1997. *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein: Ausgewählte philosophische Studien II*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Kant, Immanuel. 1983. *Werke in sechs Bänden. Zv. 2, Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Klun, Branko. 2000. Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem. *Bogoslovni vestnik* 60: 449-470.

Klun, Branko. 2004. Suarezov vpliv na neosholastiko. *Tretji dan* 32 (avgust-september): 86-93.

Kovačič, Fran. 1930. *Občna metafizika ali ontologija*. Druga pomnožena izdaja. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.

Pihlar, Tanja. 2005. Kovačičev ontološki prispevek v slovenski filozofski misli. V: *Fran Kovačič: Oče slovenske filozofske terminologije*. Zbornik ob simpoziju na Rebrci pri Železni Kapli na Koroškem 1.-2. 7. 2005, ur. Vinko Ošlak, 15-29. Celovec: Katoliška akcija.

Ušeničnik, Aleš. 1941. *Izbrani spisi. Zv. X, Onotologija*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.

Bojan Žalec

Kovačičevi etiški pogledi

Povzetek: Članek predstavi etiško misel Frana Kovačiča. Kovačič je zagovarjal heteronomno etiko, ki je utemeljena na absolutni ali božanski stvarnosti. Pojasnjeval je, da so bili njeni predstavniki tudi Sokrat, Platon in Aristotel. Kovačič je zavračal zamisel absolutnega napredka kot (etične) vrednote. Kriza sodobne etike po njegovem mnenju izvira iz zamisli o avtonomnosti etike, iz subjektivizma, skepticizma, scientizma in naturalizma, ki se različno kombinirajo v raznih a(anti)-teističnih etiških pogledih. Teizmu sovražne poglede razdeli na dve skupini: dogmatizem in skepticizem. Glavno filozofsko vprašanje po Kovačiču je: Po čem naj se ravnamo? Menil je, da je namen človekovega življenja biti podoben Bogu, kot je le mogoče. Vsaka morala, ki je kaj vredna, potrebuje teoretično in metafizično utemeljitev. Na koncu avtor artikulira svoje kritične pripombe o Kovačičevem etiškem pisanju. Glavna pomanjkljivost v njegovem pristopu je skoraj popolna odsotnost filozofske antropologije (vključno s psihologijo, filozofijo kulture, filozofijo zgodovine). To je glavni vir nepopolnosti, neučinkovitosti in v določenem smislu nerelevantnosti njegove kritike moderne etike/morale. Drugi je njegovo slabše poznavanje in odsotnost obravnave glavnih etiških mislecev moderne, Kanta, Kierkegaarda in Nietzscheja.

Ključne besede: Sokrat, Platon, Aristotel, etika, morala, avtonomnost, heteronomnost, Bog, antropologija.

Abstract: Ethical views of Fran Kovačič

The paper presents the ethical thought of the Slovenian neo-thomistic philosopher Fran Kovačič (1867-1939). Kovačič was a partisan of heteronomous ethics based on an absolute or divine reality. He argued that also Socrates, Plato and Aristotle were representatives thereof. He was against the idea of absolute progress as a(n) (ethical) value. In his opinion, the crisis of modern ethics had its origins in ideas like autonomy of ethics, subjectivism, skepticism, scientism and naturalism, which were combined in various a(anti)theistic ethical views. There were two groups of hostile attitudes towards theism: dogmatism and skepticism. According to Kovačič the main question of philosophy is What ought we to abide by? and the main aim of human life is to be similar to God as much as possible. To be of value any morality needs theoretical and metaphysical grounding. At the end of the paper the author subjects Kovačič's ethical thought to criticism. The main weakness of his approach is an almost total absence of philosophical anthropology (including moral psychology, philosophy of culture, philosophy of history). This is the main source of incompleteness, ineffectiveness, unimpressiveness and a certain irrelevance of his criticism of modern ethics/morality. The other weakness is his limited knowledge and absence of consideration of the main thinkers of the modern (autonomous) ethics like Kant, Kierkegaard and Nietzsche.

Key words: Socrates, Plato, Aristotle, ethics, morality, autonomy, heteronomy, God, anthropology.

Uvod

Fran Kovačič (1867-1939) je zelo raznovrstna osebnost. Bil je filozof, zgodovinar, duhovnik, teolog, duhovnik, urednik. Je avtor pomembnih znanstvenih del. Napisal je prvo slovensko ontološko knjigo *Ontologija* (1905). Leta 1930 je izšlo njegovo spoznavnoteoretsko delo *Kritika ali noetika* (1930), ki ga je Janez Janžekovič označil za izredno knjigo. Filozofijo je predaval na mariborskem bogoslovju, kjer se je oblikovalo mnogo kasnejših velikih Slovencev, med drugim tudi največji slovenski filozof France Veber (1890-1975). Velike so Kovačičeve zasluge pri oblikovanju slovenske filozofske terminologije. Napisal je prvo knjigo o ontologiji v slovenščini, ki je tudi prva temeljna in obenem že znanstveno zahtevnejša filozofska knjiga v našem jeziku.¹ Svojo temeljito izobrazbo si je pridobil na dominikanski univerzi S. Maria sopra Minerva v Rimu. L. 1897 je dosegel doktorat iz filozofije in je še isto leto postal ordinarij za filozofijo in fundamentalno teologijo na mariborskem učilišču. Na tej ustanovi je deloval do l. 1931. Kovačič je tam prvi organiziral predavanja v slovenskem jeziku; do tedaj so bila vsa predavanja v latinščini. Od 1897 do 1909 je urejal teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*. Zazvzemal se je za močnejše znanstveno delovanje na Štajerskem z namenom, da bi z njim zavrli germanizacijo. Kovačič je bil pomemben zgodovinar in hkrati organizator, tvorec kulturnega in znanstvenega življenja. Bil je osrednja znanstvena osebnost v Mariboru in eden najzaslužnejših znanstvenikov in kulturnih delavcev svojega časa na Slovenskem.

Potrebno je še mnogo raziskav, da bi si lahko ustvarili ustrezno (znanstveno) podobo o njegovem pomenu. Gotovo je zadevni simpozij² tudi prispevek k razvoju slovenske vede in s tem tudi k ohranjanju slovenske

¹ Za to mesto bi mu lahko konkurirali Lampetovi knjigi *Vvod v modroslovje* (1887) in zlasti *Dušeslovje* (1890). Prva je zgleden uvod v filozofijo, ki pa se nikakor ne more po zahtevnosti in znanstveni ravni primerjati s Kovačičevim prvencem. Vsekakor pa je po tej plati *Dušeslovje z Ontologijo* še kako primerljivo, saj na trenutke bralca Lampetova velika seznanjenost z najsodobnejšim stanjem v vedi prav osupne, ob tem da knjiga brez predgovora in kazal obsega 523 strani. Vendar pa je filozofska temeljnost ontologije v primerjavi z dušeslovjem tolikšna, da bi smeli trditi, da je *ontologija* prva filozofsko znanstveno zahtevnejša in temeljna filozofska knjiga v slovenščini. Je pa bil Lampe s svojim delom bržkone v svojem času modernejši kot Kovačič. Obe Lampetovi knjigi imata isto posvetilo, ki je gotovo bilo drago tudi Kovačiču: »Napredujočim Slovincem«.

² Prvi simpozij, ki je bil posvečen Kovačičevi filozofski misli, je potekal julija 2003 na Reberci (Rechberg) na Koroškem v Avstriji. Organizirala ga je Katoliška akcija (Vinko Ošlak). Prispevki udeležencev so kasneje izšli v zborniku *Fran Kovačič - oče slovenske terminologije* (ur. V. Ošlak), Celovec: Katoliška akcija, str. 44-54. Tema mojega prispevka na omenjenem simpoziju (kot govorci smo se ga udeležili še Robert Petkovšek, Jože Ručigaj in Vinko Ošlak) je bil »Kovačičev prispevek k slovenskemu filozofskemu izrazoslovju«.

samobitnosti. Naj navedem besede Kovačičevega učenca Janeza Janžekoviča, ki ni edini, ki mu je ostal hvaležen do konca življenja, tak je bil tudi njegov učenec, veliki filozof France Veber, ki je svoje prvo pravo filozofsko znanje prejel ravno od Kovačiča (kot študent na mariborskem bogoslovju)³ in ki ga je verjetno prav Kovačič prvi napotil k Meinongu.

»Prelat dr. Kovačič ni bil le profesor in filozof, ampak tudi in morda predvsem zgodovinar. Pa še mnoge druge naloge je prevzemal in jim poseval svojo neutrudljivo delavnost. Toda že njegovo zgolj filozofsko delo je toliko in takšno, da bi častno izpolnilo eno človeško življenje. Slovenska filozofija mu bo varovala trajno ime« (Janžekovič 1985, 144).

Fran Kovačič je bil v določenem smislu neotomist. Že leta 1897 je v Katoliškem obzorniku pisal, da je dobro razločevati med sholastično in tomistično filozofijo. V odgovorih na (Žigonovo) kritiko svoje knjige *Občna metafizika* iz 1905 Kovačič pretirano sholastiko zavrača, v tomistični filozofiji pa vidi tok trajne filozofije. »'Tomistični duh' ni v tem, da se nakopiči kar nujno več citatov iz sv. Tomaža, ampak da stojimo na temeljnih načelih normalne pameti in tradicionalnega modroslovja ter današnja aktualna vprašanja obdelujemo času primerno tako, kakor jih je Tomaž za svoj čas. Ravno to stališče me je napotilo k historično-genetični metodi, in da se ozira na stališče današnjih modroslovnih sestavov, kar mi isti g. češki kritik pohvalno prizna« (Kovačič 1906, 106-107).

Kovačič je mnoga sholastična vprašanja obdelal vestno in potrpežljivo, vendar pa ni bil eden tistih, ki ne bi obenem upoštevali aktualnosti kakega teoretskega ali akademskega vprašanja. Tako je svojemu kritiku Žigonu, gorečemu zagovorniku stvarne razlike med bistvom in bitjo, spravljivo predlagal naslednje: »Torej, gospod profesor, ostaniva tudi midva vsak pri svojem; krščansko modroslovje ima dandanes nujnejšega dela, kakor pričkati se za take distinkcije, katerih stoletja niso dognala in so brez aktualne važnosti v modroslovju in v bogoslovju!« (Kovačič 1906, 109).

Pomen in razumevanje filozofije in etike

V poglavju v *Noetiki* z naslovom »Splošni uvod v filozofijo« je Kovačič pisal o veliki koristi in pomembnosti in vrednosti filozofije. Razumejo kot vedo o najvišjih vprašanjih, ki največ pripomore k spopolnjevanju človeškega duha. Naš duh teži po resnici: ker se filozofija ukvarja z naj-

³ »[P]o končani maturi sem stopil, sledeč tudi blagemu nasvetu svoje matere, v mariborsko bogoslovje. Tega koraka še danes ne obžalujem. V bogoslovju se nisem le temeljito seznanil s staro in sodobno školastiko, tu sem obenem skozi leto dni užival prvi sistematičen in metodično urejen filozofski pouk in rade volje priznavam, da sam ne morem presoditi, koliko dobrega zahvaljujem baš v tem pogledu svojemu tedanjemu učitelju prof. F. Kovačiču.« (Veber, 1921, VI)

višjimi resnicami, najbolj bogati naš um. Filozofija je najboljša vaja za mišljenje.

Le s pomočjo filozofije si lahko ustvarimo svetovni nazor. Od filozofije je odvisna usoda ostalih ved in to implicira, da je filozofija kraljica ved (Kovačič 1930, 7-8).

Kovačič po Wolffu razdeli filozofijo v logiko in metafiziko. Osrednja filozofija je metafizika, logika obdeluje uvodna vprašanja in etiko, medtem ko je »etika (v najširšem pomenu) ... že praktična naobračba metafizike.« (Kovačič 1930, 6). Opredele jo takole:

»Končno so bitja, ki jih naš razum spoznava, ob enem pa vplivajo na našo voljo in vodijo naša dejanja, n. pr. zakon, dolžnost itd. Taka bitja se imenujejo *moralna* bitja in filozofija, ki se ž njimi peča, moralna filozofija ali etika. Ta se deli v moralno filozofijo v ožjem smislu, ki govori o moralnosti naših činov, in pa naravno pravo (*ius naturae*), v kolikor razmotruje človeka v njegovem moralnem razmerju do drugih ljudi, bodisi poedincev (*ius naturae privatum*) ali do družbe (*ius naturae publicum*); kot taka se imenuje družboslovje, sociologija, stari modroslovci so jo imenovali politiko« (Kovačič 1930, 6).

Filozofiji je za moralno in družbeno življenje pripisoval izredno velik pomen:

»Velikanskega pomena je filozofija za moralno in družbeno življenje. Človeška narava je namreč tako ustvarjena, da se delovanje ravna po spoznanju, kakršne ideje, takšne nravi [telles idées, telles moeurs], pravi Francoz Lahr. Cicero [Tusc. Disp. II.5, 6.] in Boetij [De consol. philos.] jo imenujeta voditeljico življenja in učiteljico čednosti.

Zlo, ki se javlja v človeški družbi, ima v znatni meri korenine v napačnih filozofskih pojmih o človeški naravi, o svobodi in namenu. Ako pa ima um jasne ideje o najvažnejših problemih človeškega življenja, je tudi njegovo delovanje uravnano po pravi poti« (Kovačič 1930, 8).

Predstavitev Kovačičevih etičkih pogledov

Kovačičeve etike sem se lotil zato, ker, kolikor vem, te teme sploh še nihče ni obdelal. V prikazu Kovačičeve etike se opiram predvsem na njegovi razpravi »Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu«. Katoliški obzornik, 1899, let. III, str. 112-120; 202-217; 326-36 ter »Aristotelovo svetovno naziranje«, Katoliški obzornik 1900, let. IV, str. 110-137; 220-241.

V prvi opombi k drugi razpravi Kovačič bralcu pove, da je treba to razpravo razumeti kot nadaljevanje članka »Najvišje dobro pri Sokratu ...« iz Katoliškega obzornika iz 1899.

Kovačič začne razpravljanje z orisom pomanjkljivosti sodobne kulture. Najprej pokaže na protislovnost zamisli o absolutnem napredku.

Gre za pojmovanje, da so bili dosežki prejšnjih časov resnični, sedaj pa kratko malo niso več. Kovačič takšno stališče zavrača, saj pravi, da vsak napredek predpostavlja nekaj istovetnega, kar se razvija, kar prevzema v teku časa različne oblike, v svojem bistvu pa vendarle ostaja isto. Tako absolutno naprednjaštvo je v bistvu pravzaprav skepticizem, saj s tem tudi svoje dosežke obsoja na »odstrel« v teku časovnega razvoja. Absolutno naprednjaštvo spregleduje nujni pogoj za vsak napredek, to pa je istovetnost človeške narave, ki je po Kovačiču vendarle ista pri starih Egipčanih, starih Grkih ali pa pri nas: iste potrebe, iste zmožnosti, le drugače razvite. Zato nekateri (miselni) dosežki ohranijo veljavo za vse čase (Kovačič 1899, 112). Sicer pa sami naprednjaki ne verjamejo, po Kovačiču, v absoluten napredek. Hlastno pograbijo, kar je v prid njihovim pogledom ali sestavu, po drugi strani pa bolj malo upoštevajo poglede starih in jih brez težav odslovijo, če jim ne ustrezajo. »Zatorej mislimo, da ne bode na škodo filozofičnemu napredku, ako se ozremo na prevoženo točko starega modroslovja, katera smo v novem izrazili. Glede na to točko je novejše modroslovje krenilo na popolnoma drugo pot. Ali po pravici?« (Kovačič 1899, 112). Kovačičev odgovor je seveda negativen.

Nato Kovačič poda svojo sodbo o (takratnem) napredku (Kovačič 1899, 112-114).⁴ Začne z besedami: »Evolucionizem pričakuje, da bo človek sam z lastnimi močmi po nepretrganem razvoju prišel do absolutne popolnosti. Človek ne potrebuje ne v spoznanju ne v dejanju nikake višje opore, naj se le vda svoji naravi, četudi strastem in prostemu slučaju. Verstvo torej in staro modroslovje, ki je iskalo človekove opore izven človeka in nad človekom, nima več mesta v človekovem razvoju. V veliki zadregi je pa, če se od njega zahteva, naj pokaže z dejstvi, da res na novi poti človeštvo vidno postaja srečnejše in boljše« (Kovačič 1899, 112-113).

Kovačič potem, sklicujoč se tudi na razna velika imena, dokazuje dve stvari: 1. da je vprašljivo, ali na novi poti človeštvo postaja srečnejše in boljše (Eucken); 2. da je težnja po sreči »notranje bistvo človekovo« (sv. Avguštin, Aristotel, Kant, Tomaž Akvinski). Pri tem zavračujoče kot zagovornika napredka omenja Wundta (»napredek kot najvišje нравstveno načelo«) in Hartmanna, ki se (delno) strinja z Wundtom, s tem da je njemu najvišje načelo splošno uničenje. Zaključí: »Sploh, današnji hvalisani napredek človeku ni dal tega, kar je glasno obljubil, marveč mu je še v marsikaterem oziru vzel to, kar je imel« (Kovačič 1899, 114). In v podkrepitev te svoje izjave napoti bralca na že omenjeni Ušeničnikov članek.

Kakšna je po Kovačiču razlika med staro in novo etiko? Pri odgovoru na to vprašanje Kovačič seveda pritegne v razpravo vprašanje človekovega namena in ideje smotrnosti.

⁴ V n. d. na str. 114 op. 8 Kovačič napotuje bralca na Ušeničnikov članek »Ali moderno svetovno naziranje zadovolji duha in srce?« (Ušeničnik, 1899).

Ali je kaj izven ali nad človekom? To vprašanje deli etike na pripadnike heteronomne (odvisne) in neodvisne (avtonomne). Kant je svojevoljno raztrgal enotnost našega spoznavanja, je menil Kovačič (Kovačič 1899, 115). Razločuje dva tabora v neodvisni etiki v pogledu odnosa do teistične etike: a) skrajno sovražni (dogmatiki, npr. Hartmann); b) skepticizem: ob njej zmiguje z rameni, češ, kaj pa jaz vem (Kovačič 1899, 116).

Dogmatik Haeckel in skeptik Raymond Du Bois (Kovačič omeni predstavitev njegovih nauk v *Katoliškem obzorniku*) sta oba naravoslovca in se strinjata v naturalizmu: »Oba moža sta naravoslovca in tudi kot taka govorita. Naravoslovje skuša danes izpodriniti vse druge vede: česar ne reši naravoslovje, tega sploh ni ali je vsaj nedosežno našemu razumu. Kakor vse drugo je tudi **npravoslovje** le del **naravoslovja**. Tudi francoski pozitivizem išče podlago in vzrok npravnosti v fiziologiji človeški.« (Kovačič 1899, 117).

Moderni naravoslovci so izgnali iz svojih sestavov pojem neskončnega in nadsvetovnega bitja, ki je podlaga etičnemu redu. Namesto tega bi morali zagotoviti drugo podlago, pa je niso. Ljudje pa nimajo časa čakati, da se bodo modroslovci uglasili, ampak morajo živeti in razmišljajo praktično. »Ko je iz akademičnih stolic prodrla v širni svet novica: izven vidnega sveta ni ničesar, nad človekom ni nekogar, so ljudje iz tega praktično izvajali posledice. Npravnost je izgubila svojo podlago« (Kovačič 1899, 117).

Sedaj pa Kovačič ugotavlja učinke in posledice nove, neodvisne etike in s tem tudi posredno odgovarja na vprašanje, ali je pot, po kateri gre človeštvo, res prinesla več sreče in razvoja v dobro: »Oni, ki so mislili, da bo nova etika prenovila obličje zemlje, so z grozo opazili prav nasprotno posledice, kako se vkljub vsemu napredku javljajo v širnih krogih nevarni življi, ki preklinjajo ves sedanji red, vso omiko, vso družbo. In neodvisna etika je proti tej struji brez vsake moči. Modroslovje je pač podrlo podlago staremu etičnemu redu, novega in pozitivnega kaj pa ni moglo ustvariti« (Kovačič 1899, 117).

»Kaj naj bo vzor novi etiki, je prav cinično izrazil že Rennan: 'Za nekatere je čednost (vzor), za druge gorečnost za resnico ali ljubezen do umetnosti, za nekatere radovednost, potovanje, ženske, razkošnost, na najnižji stopnji pa alkohol' [»Journal des Débats« 7. Oct. 1884; citat v »Moderne Morak«, str. 12.]. Skrajno posledico neodvisne etike je pač pogodil Maks Stirner, ki je postavil to-le najvišje etično načelo: 'Misli, govori, delaj, kar hočeš, saj je itak vseeno'« [»Moderne Morak«, str. 15.] (Kovačič 1899, 118).

Človeška narava se je morala prej ali slej upreti tej razrvanosti, je menil Kovačič in obenem trdil, da npravnost brez metafizike in teoretičnega spoznanja ne velja nič, teorija mora usmerjati prakso (Fouliée). Moralno prepričanje nam je nujno potrebno, zato potrebujemo tudi nauk o človeku in svetu. Etični red nujno zahteva neko absolutno bitje kot predmet, svoj začetek in cilj (Kovačič 1899, 119). Do tega je po

Kovačiču po svoje prišla že tudi antiteistična misel; tako nasprotnik krščanstva Hartmann priznava, da mu je etični zakon razumljiv le kot zakon absolutnega bitja in Hartmannov pesimizem je za Kovačiča zadnja predstopnja povratka k teizmu. (Hartmann je menil, da je človek popolnoma nezmožen za rešitev življenjskega problema). Tako je anti-teistično naravoslovje po dolgih ovinkih in po negativni poti prišlo tja, kjer se začena teistična etika: etični red zahteva neko absolutno bitje kot svoj predmet, začetek in cilj.

V človeku je stremljenje po objektivno dobrem. Naravnati se in približevati se objektivno dobremu, to je dolžnost. Ideja dobrega na sebi, ki je objektivno in vsestransko dobro, je ideja božanskega. Ta ideja ni zavora napredku, ampak njegova nadčasovna, nadsvetna in neporušljiva podlaga, njegova »duševna vsebina in mozeg. *Kaj je tisto, po čemer se naj človeštvo obrača. Vprašanje je velepomembno, je najvišji problem modroslovnega raziskovanja* [poudaril B. Ž.] in današnje dni z neoddaljivo silo stopa v ospredje« (Kovačič 1899, 119).

Kovačič nadalje opozarja, da ni vsak teizem pravi teizem. Pot do pravega, »čistega« teizma je še dolga in težavna (Kovačič 1899, 119). Tako se lahko filozofska misel zaplete v »megleni kaos panteizma, ki človeku tudi nudi in celo pretirano absolutno, neskončno« (Kovačič 1899, 119). Sila, ki stoji nasproti krščanski filozofiji in apologetiki, je predvsem zlobna in sovražna volja, ki je ne more premagati nobena človeška moč, ne fizična ne umska (Kovačič 1899, 120). Ta volja se je uprla Kristusu samemu, ko je raztrgal farizejske sofizme in z dejanji pokazal svojo višjo moč. Ko ne more drugače, ko človeku dokažeš umsko in z dejanji, se lahko začne sklicevati na voljo, v sebi ali v drugem. Kaj potem storiti? To je zelo težavno, nam sporoča Kovačič. Nasprotnik se lahko, nadaljuje Kovačič, zateče tudi v »nepregledna močvirja« empirizma, skepticizma, pozitivizma ipd. Kartezijanci so se zarili v osebek. Ali pa se nasprotniki vere zatekajo h Kantu. Vendar pa oseba ni preveč simpatična nasprotnikom vere in naravoslovcem, saj to pomeni »hudiča z Belcebubom izganjati«. »Ako se namreč vzame osebek kot podstat, tedaj se koj vsiljuje neljuba ideja nesmrtnosti in v ozadju se že čuti »dih božji«, česar je teh možakov seveda strah« (Kovačič 1899, 120).

O historični metodi: Da ta obeta, se Kovačič deloma strinja, saj ji prizna potrebnost in dobre plati. Strinja se s Hartmannom, da se v vsaki dobi vračajo stari problemi, le sredstva za njihovo kršitev se množijo. Poleg tega se pri premišljevanju o nazorih določenih oseb izognemo očitku, da so okužene s krščanstvom, saj so stari misleci živeli pred pojavom krščanstva. Svoje splošno premišljanje o (ne)odvisni etiki Kovačič sklene z besedami: »Od najstarejših časov do današnjega dne so se javljali tudi filozofični nauki, ki so proglašali popolno neodvisnost posameznika, a vselej so taki nauki bili v notranji zvezi z nezdravimi pojavi

v človeški družbi in vsakokrat se je proti njim vzdignila reakcija. Tudi v Sokratu je nastopila taka reakcija« (Kovačič 1899, 120).

Sokrat

»Duševna izolika mu je [Sokratu – op. B. Ž.] nad vse zemeljske do-brote; duševne dobrine moramo veliko više ceniti kakor telesne. Dobro je to, kar je koristno, koristno v pravem pomenu besede je pa to, kar pospešuje dušno popolnost. Duša se pa izpopolnjuje po resnici in dobro-ti, ki sta eno in isto. Popolno spoznanje resnice in do-brote je torej naj-višja popolnost in ta je le v božanstvu. [...] najvišje dobro človeške duše je sličnost z božanstvom.

Ta sličnost z božanstvom je zlasti v tem, da je človek neodvisen od raznih zunanjih potreb. [...] Pozitivna sličnost z božanstvom pa je v tem, da človek teži po duševnih dobrinah, po resnici in dobroti, ki sta v Sokra-tovem zmislu istovetni« (Kovačič 1899, 206).

Sicer Kovačič Sokratu očita, da se v njegovem nauku o dobrem vidi, da mu manjka metafizična in, zanimivo, antropološka podlaga. In splošno gledano pravi: »Sploh je njegov nauk o dobrem dokaj nejasen in nestalen« (Kovačič 1899, 205). Sokrat je »opozoril na neporušeno zvezo med teoretičnim spoznavanjem pa med etičnim delovanjem. Toda to zvezo tudi pretirava, oziroma ni natančno označil one niti, ki spaja umsko spoznanje s čini človeške volje, zato Aristotel pravi, da je Sokrat pre-iskoval le, kaj je čednost, ne pa kako in po čem nastane. Njegov pretirani intelektualizem še nosi na sebi pečat sofistike« (Kovačič 1899, 205).

Kljub subjektivističnemu vtisu, ki ga lahko pusti Sokratov nauk, predvsem zaradi svoje nejasnosti, pa Kovačič soglaša s tistimi posamezniki, ki v Sokratu vidijo privrženca (celo začetnika) naravnega prava, bogoslovja in predhodnika krščanstva:

»Vsakdo lahko vidi, da se Sokrat ozira predvsem na popolnost, blaže-nost in najvišje dobro v subjektivnem smislu. Najvišje dobro v objek-tivnem smislu, namreč to, kar povzročuje najvišje subjektivno dobro, blaženost, pri Sokratu ni razločno izraženo. Vendar sklep je jasen in lahek: ako je bogu podobnost najvišje subjektivno dobro, tedaj je pač božanstvo oni predmet, za katerim mora človeško bitje težiti kakor cvet-lica za solncem. To nam jasno potrjuje Sokratov nauk o človeških dolž-nostih. Najvažnejše dolžnosti so dolžnosti do bogov in nepisani zakoni božanski so temelj nrvnemu redu (Ksenof. Mem. IV, 4, 19). In tako pravi Zeller – pač nekoliko zlovoljno, 'je Sokrat dasi načeloma nasprotnik teoretičnih spekulacij, vendar začetnik naravnega (svetovnega) nazira-nja in bogoslovja, ki ima do dandanes merodajni vpliv' [Zeller, Dr. Ed. »Grundriss der Geschichte der grieschischen Philosophie«. Leipzig, 1898, str. 98.]. In Bender, pisatelj zgodovine grškega slovstva, ga ime-

nuje 'pristnega predhodnika krščanstva' [»Geschichte der grieschischen Literatur«, str. 594.]« (Kovačič 1899, 206).

»[...] in dasi se je tudi Sokrat prilagajal ljudskemu verovanju ter govori večkrat o množtvu bogov, vendar jih zvaja na eno najvišje božanstvo, katero si predstavlja v zmislu Anaksagorovega nous [Zeller, n. d., str. 99]« (Kovačič 1899, 207).

Sokrat pa trdi, Kovačič, ki se sklicuje na Ksenofontove spomine na Sokrata [Mem. I, 4; IV, 3], je učil, »da je celi svet, od najmanjše do največje stvari, človeku v prid« (Kovačič 1899, 206).

Vzgajanje človeštva k *dobremu* je odslej glavna točka vseh filozofičnih sestavov. Iz Sokratovega pogleda na nj. demona Kovačič izvaja, da je Sokrat glas vesti pojmoval kot božji glas. Sokratova filozofija je temeljni kamen filozofske vede in velikega moralnega pomena, saj je v ostrem nasprotju »s sofistiko, duševnim in praktičnim nihilizmom ter materializmom vsake baže« (Kovačič 1899, 207).

Sokrat ni bil pod vplivom kakšnega »omejenega bogoslovja« ali kake stranke; bil je resnicoljuben, poslušal je dobrovoljno glas naravnega razuma, zaključuje Kovačič, in pazljivo je raziskoval notranje človekovo bistvo. Na ta način je prišel do načel, ki človeka odvrtačajo od živalskosti, usmerjajo k duhovnim dobrinam in se ujemajo z njegovimi potrebami: »Kratko: Sokrat uči človeka dostojen nauk. Po pravici ga zato Villmann imenuje 'prvobornitelja idealizma' [»Geschichte des Idealismus«, I, str. 355 [...]], idealizma v dobrem pomenu, dasi subjektivizma ni mogel popolnoma premagati« (Kovačič 1899, 207).

V šolah sokratovcev po Sokratovi smrti se po Kovačiču »nekako kaže negativna stran Sokratovih nauk« (Kovačič 1899, 207). Samo v živem Sokratu so lahko bili momenti njegove misli združeni v harmonično celoto. Pozneje so se razpršili njegovi učenci, razpršili pa so se tudi elementi njegove filozofije.

Platon

Kovačič Platonu pripiše svetovni optimizem. Na str. 213-215 v članku v *Katoliškem obzorniku* iz 1899 obravnava težave, vrzeli, probleme Platonove filozofije oz. njenega sestava.

a) Če je svet popolnoma dober in ne more biti boljši, odkod torej zlo na tem svetu? Platonov odgovor: od stvari! Iz tega izhaja, da zlo mora biti na svetu in s tem je Platon tudi odločilno vplival na razne krščanske ločine. b) Najvišji pojem je najvišja ideja, najabstraktnejše je tudi najbolj stvarno. Ta prehod iz čiste abstrakcije v red »čiste stvarnosti« po Kovačiču ni zadosti pojasnjen in v njem je klica ontologizma (Kovačič 1899, 213). c) Ni jasno, kaj misli Platon o božji osebi. Eksplicitno ne trdi nič trdnega. č) Kako izhajajo vse ideje iz najvišje ideje? Kako poteka ta proces? Tega

Platon ne pojasni, tega vprašanja se Platon sploh ni dotaknil, »pač pa so se v tem poskusili do smešnosti novoplatoniki in gnostiki« (Kovačič 1899, 214). »Če je najvišja ideja pravi vzrok vsem rečem in vsega v sebi vse druge ideje, tedaj so druge ideje pravzaprav nepotrebne. To potežkočo poudarja že Aristotel [»Metaph.«VII., 1036 b]« (Kovačič 1899, 214). »Sploh je razmerje med podrejenimi idejami in najvišjo idejo, božanstvom, usodno za ves Platonov sestav« (Kovačič 1899, 214). d) Vprašanje med idejami in božjim razumom ostaja odprto, čeprav daje Kovačič prednost Aristotelovemu tolmačenju Platona, da so ideje obstoječe za sebe, izven božjega razuma. e) Kovačič trdi, da je šel Platonov dualizem predaleč, ker sta mu v določenem pogledu enakovredna božanstvo in večna tvar. Citira Erdmanna: »Platon ni zmozel zmagati dualizma, ker mu je manjkal konkretni pojem stvarjenja« (Kovačič 1899, 215). »Pravo sredina med monizmom in pretiranim dualizmom je rodilo šele krščansko modroslovje« (Kovačič 1899, 215). f) Kovačičev očitek Platonovemu trihotomizmu duše se glasi: Kako je pri tem trihotomizmu mogoča enotnost osebe, kako samozavest, kako razložiti odvisnost umskega spoznavanja od čutnega zaznavanja; tega nam Platon ne pove (Kovačič 1899, 216).

Vrlina (Kovačič uporablja izraz »čednost«) je po Platonu v gospodovanju božanskega dela v človeku nad živalskim. »Le čednost je, ki nas v resnici osvobaja in bogati, le ona nam daje trajno zadovoljstvo in mir [Prim. Georg 504 A, B i. d.; Rep 353 A i. d., 443 C, 583 B i. dr.]« (Kovačič 1899, 216). Čednost pa po Kovačiču nujno zahteva kot podlago prostost volje. Glede na prostost človeške volje je Platonov nauk »najveličastnejši iz klasične starine [Wilmann, n. d. str. 454].« »Čednost je prosta,« beremo proti koncu »Države« (X, 617, E), »kdor jo čisla ali je ne čisla, bo več ali manj dobil od nje; odgovornost ima tisti, ki izbira, ne pa bog.« [...] Republ. X, 617 E]« (Kovačič 1899, 216). Pričakovali bi, nadaljuje Kovačič, da bo korenino pregrehe Platon postavil v slabo voljo. Toda Platon je trdil, da je le tvar kriva npravne zlobe in pregrehe. Tu je po Kovačiču Platon nedosleden. »Nikdo ni hudoben prostovoljno, marveč človek postane hudoben vsled pomanjkljivega ustrojstva svojega telesa ali vsled pomajnkjlive ideje v mladosti« [Tim. 86 D]. »Zdi se, kakor bi tu slišali govoriti Lombrosa ali kakega modernega darvinista, in ne idealnega Platona« (Kovačič 1899, 216-217). »Da pa bi vendar rešil npravno odgovornost človekovo za hudobna dejanja, se zateče zopet k svoji psihologični podmeni o predbivanju (praexistentia) človeške duše. Da je človeška duša sedaj ravno v takim ali onakem telesu, v tem ali onem položaju, je kriva sama, ker je nekaj v idealnem svetu to ali ono prostovoljno zakrivila. [Zdi se, da je iz Platona pobral Schopenhauer svoj poduk, da je dejstvovanje volje v sedanjem življenju sicer neizogibno in neizpremenljivo, a da si je volja v predsvetovnem stanju sama izbrala svojo usodo. [Dr. Jos. Müller, »System der Philos.«, st. 262] Sokratov

pretiran intelektualizem, po katerem bi greh bila nevednost, je Platon izpopolnil iz mistike, češ, greh je neko neporavnano zadolženje iz jeze bogov (Phaedr. 244 D). Lek proti temu nahaja v oduševljenosti (mania) [Petračič prevaja v hrvaščini »pomama«], da se človek zateče k molitvi in službi božji ter tako zadobi čistost, posvečenje in ozdravljenje« [Phaedr. 244 D] (Kovačič 1899, 217).

Napačno bi bilo iz Platonovih izjav sklepati, je svaril Kovačič, da o nesmrtnosti duše ne moremo vedeti nič več od tega, kar nam povedo miti, sklepati, da je Platon dvomil v nesmrtnost duše. To kaže le na to, kako je on cenil versko-mitsko izročilo in da je menil, da se na le-to lahko spoznavno zanesemo in da ga nikakor ne smemo zametovati. Dokaži, s katerimi Platon utrjuje prepričanje v nesmrtnost duše, po Kovačiču nimajo vsi znanstvene veljave (Kovačič 1899, 217). Platon o posmrtnem življenju govori kot filozof in kot mistik. Kot filozof je dognal, da posmrtno življenje je, kakšno pa je to življenje, o tem govori kot pesnik in kot mistik. Popolnoma dobre in bogu ljube duše gredo po smrti na blaženi kraj, nepoboljšljive pa v Tartar, v večne muke, trdi Kovačič za Platona in mu pripiše naslednje stališče: »Plačilo in kazen za dobro in slabo dejanje v posmrtnem življenju, to je najvišja potrditev npravnega reda« (Kovačič 1899, 217).

Moralnost človeka je skratka tudi po Platonovem mnenju odvisna od njegovega odnosa do absolutnega:

»Dasi je čednost dana na prosto voljo in sloni na njegovem spoznanju (se da priučiti v Sokratovem zmislu), vendar je treba višje pomoči, da postane kreposten. Tako Platon pride do izjave, ki je celo v navideznem nasprotju z njegovim sokratskim intelektualizmom, 'da čednost ni ne od narave, tudi ne od nauka, namreč kadar je postane deležen, se mu deli po božji naredbi, brez njegovega spoznanja' [Menon, 99E: [...]]. Pravim, da je to nasprotje navidezno, ker v zmislu Platonove filozofije je čednost harmonično razmerje z božanstvom, zatorej je lahko razmotrujemo od strani človekove ali od strani božje. S prve strani je vsekakor potrebno spoznanje in človekovo sodelovanje, ako pa čednost razmotrujemo z druge strani, tedaj pride predvsem v poštev skrivnostno delovanje božje, pred katerim človek nekako izgine« (Kovačič 1899, 331).

»Tretji znak bogosličnosti je lepota, ki je nekak posledek resnice in dobrote. Da Platon istoveti resnico z dobrim, smo že slišali, a istoveti tudi dobro z lepim. Bistvo dobrega nekako prekipi v lepoto [Fileb. 64] in človek ljubeč lepo, ljubi i dobro [Sympos. 64], zatorej je vse, kar je dobro, tudi lepo [...] Hipp. Mai. 297B; Symp. 211C; Tim. 87C]« (Kovačič 1899, 332).

Kovačič sklene, da je Platon menil (tako kot Sokrat in v določenem smislu tudi Aristotel), da je morala možna samo, če temelji na absolutnem redu. To je sploh glavna trditev, ki jo želi Kovačič utemeljiti v primeru vseh treh obravnavanih mislecev. Trdi, da pri Platonu povsod naletimo na

idejo, da je etični red in zakon mogoč le na podlagi najvišjega, absolutnega, nadsvetovnega bitja, boga (Kovačič 1899, 334). Platon je do tega sklepa prišel tako, da je »prostodušno« sledil nagonu svojega razuma. Takrat ni bilo tirana, imenovanega »moda«, je zapisal Kovačič, ki bi prepovedoval zapisati ime »bog«, češ da je to neznanstveno (Kovačič 1899, 334).

Etično se da pravni red razumno pojmovati le na podlagi absolutnega, nadsvetnega bitja, boga, je zapisal Kovačič. Sodobni »bahati monizem«, si je ob tem strl zobe, »a trde lupine ni pregrizel.« Stanje današnje etike je obupno, je zapisal Kovačič, sklicujoč se na knjigo dr. Schwarza, ki to stanje »riše«, Grundzüge der Ethik. Krivdo za to pripisuje plitvemu naravoslovnemu gledanju in brezmejnemu subjektivizmu. Po Kovačiču nam Platon pravzaprav jasno pove, da vest kaže na Boga (Kovačič 1899, 334).

Kritika Platona (človek je le sredstvo)

Platon nam pove, da so politične ureditve le sredstvo za oblikovanje krepostnih državljanov. »Namen države je vzgoja državljanov za čednost (Georg. 464B, Rep. 490E, 500D). Temeljni zakon in smoter družbe je zopet ideja dobrega« (Kovačič 1899, 335). Je pa nad Platonom kot nad vsem starim vekom visela mora državnega absolutizma. »Posameznik, oseba, naenkrat izgine. Osebek mu je le človek v 'majhnem', država je človek 'v velikem'. Uresničenje prave čednosti je mogoče le v državi, zatorej so ljudje za državo in ne država za ljudi« (Kovačič 1899, 335). »Znano je tudi celemu svetu, da je celi stari svet tičal v državnem absolutizmu, pred katerim je oseba bila ničla. Pravo vrednost osebe je odkrilo še-le krščanstvo« (Kovačič 1899, 335, op. 1).

Platonova država je teokracija, ki pa je na šibkih nogah. Najpomembnejši dejavnik v državi je vera. O vsem odloča država, le o verskih rečeh delfsko preročišče. Boljši elementi so se uresničili v Kristusovi Cerkvi, sicer pa je Platonova država sanjarija. Platon je po Kovačiču klical stoletjem za sabo: »Najboljše je bog, vzrok vsega, kar je« (Kovačič 1899, 336).

Aristotel

Kaj je za Aristotela nrvnost? Tu moramo izhajati iz teleologije. Nrvno je tisto, kar je specifično za človeka. Razum je specifičen za človeka, torej je nrvnost povezana z razumom. Nrvno je tisto, kar je razumno. Vendar pa razum ne postavlja nrvnih zakonov, on jih samo ugotavlja, razbira. Kakor metafizika, tako tudi etika »vršiči« v nečem višjem, v božanstvu (Eth. Eud. VIII. 3, 1949 b 14).

»Kakor metafizika, tako vršiči tudi etika v nekem višjem smotru in njega neposrednem spoznavanju, v božanstvu. Bog ne vlada in ne zapoveduje z neposrednimi ukazi, marveč po zakonu smotrenosti, ki je v

razumu; glas razuma je torej božji glas. Tu stopa v ospredje vest kot glasnica božanstva« (Kovačič, 1900, 237).

Tudi družbenost (Kovačič uporablja izraz »družabnost«) izvaja Aristotel iz človekove narave. Zato je človek popolnoma »uklenjen« v državo (Kovačič 1899, 240). Nasproti celoti (državi) nima človek nikakršne pravice, ampak le dolžnosti. Za ohranitev družbe pa Aristotel brezpogojno zahteva verstvo kot eno izmed šesterih reči in med stanovi je »peti ali bolje prvi stan« duhovstvo ([...] POL. 7., 8)« (Kovačič 1899, 240). Kljub pomanjkljivostim kaže Aristotelova etika na nekaj višjega; popolno blaženstvo je v spoznanju (najvišje) resnice. Človek živi srečno, kolikor je nekaj božanskega v njem (Eth. Nic.) (Kovačič 1899, 240). Aristotel ne izključuje božje sankcije (potrditve) npravnega zakona, vendar tega ni spravil v pravo zvezo s svojo etiko (Kovačič 1899, 239). Da človek za svoje krepostno življenje ne žanje vedno veselja – zato se po Kovačiču mora celo Aristotel zateči k nečemu višjemu: tisti, ki dela po razumu, je bogu najljubši (Eth. Nic. X, 9, 1179a 13-22). Kovačič Aristotelu očita, da njegova intelektualistična etika za množice, za razliko od krščanstva, ostaja praznih rok (Kovačič 1899, 241). Aristotel pravi: živi čednostno, če želiš živeti srečno. Vendar zija neki prepad med idealom in stvarnostjo in zato seva neki žalosten pesimizem iz nauka grškega modrijana oziroma grških modrijanov sploh (Kovačič 1899, 239).

Da bi razumeli Aristotelovo etiko, moramo razumeti njen odnos do Aristotelove antropologije in njen odnos do njegove politike, pravilno opozarja Kovačič. O odnosu do druge smo že spregovorili zgoraj. Glede prve: Človek je človek le, kolikor fizično živi. To začrtuje meje Aristotelove etike. »Aristotel sploh ne preiskuje skrajnih globin etičnih problemov in to sploh ni namen njegove Nikomahove etike. Njemu je le do tega, da znanstveno pokaže, v čem najde človek pravo srečo v pozemeljskem življenju. Posmrtnega plačila ne taji, pa tudi pozitivno ne razlaga« (Kovačič 1899, 240).

Aristotel je po Kovačiču prepričljivejši in boljše artikuliral odnos med abstraktnim in konkretnim kot Platon, vendar pa je pri njem veliko manj naglašeno tisto, kar je glavno, za kar gre Kovačiču v etiki in kar dokazuje, da je bilo prepričanje vseh treh velikanov grške misli (Sokrata, Platona in Aristotela), ki so prav zaradi tega lahko postali to, kar so (temelj pravilne etike za stoletja, po Kovačiču za vedno): Človeška morala ni mogoča brez odnosa do absolutnega, nadsvetnega, božanskega. Prava etika je lahko le heteronomna.

Odsotnost antropologije in neučinkovitost Kovačičeve kritike moderne morale in etike

Naj začnem svojo kritiko z dvema momentoma Kovačičevega etiškega pogleda: 1. Z njegovo uspešnostjo pri argumentirani teoretski

uveljavitvi avtonomne etike kot edine prave (če upoštevamo filozofske oziroma razumske argumente); 2. Z njegovo razumnostno teorijo (moralnega) ravnanja. Ad (1): Kovačič ni navedel argumentov, zakaj bi morali na podlagi filozofske refleksije dati prednost heteronomni etiki pred avtonomno. Vse njegovo etiško pisanje poteka v duhu, da je v temelju obupnega stanja etike (in potemtakem po njegovem tudi morale, saj teorija usmerja prakso) nepravilno spoznanje. Menil je, da se da po razumski poti priti do utemeljitve trditve, da je avtonomna etika nesprijemljiva. Kovačičevo pisanje poteka v duhu, kot da je moč dokazati pravilnost heteronomne etike. Vendar Kovačič tega ni storil, kvečjemu je to predpostavil. Poleg tega pa ni nikjer argumentirano zavrnil najpomembnejše avtonomne etike moderne, Kantove etike. Ad (2) Vprašljiva je njegova razumnostno spoznavna teorija (moralnega) ravnanja, ki tesno povezuje pravilno spoznanje in pravilno ravnanje. Vsekakor je težko ovrednotiti njegovo teorijo ravnanja, ker je Kovačič ni natančneje razvil. Etično spoznanje usmerja in vpliva na našo voljo in dejanja ter teorija usmerja prakso, to so Kovačičeve formulacije. In to je skoraj vse, kar pove. Seveda je ob taki nedorečenosti težko dajati podrobnejše ugovore, razen tega, da je stvar nedorečena in s tem pravzaprav ostaja na ravni predpostavke. Po eni strani človek dobi občutek, da pravilno moralno razumsko spoznanje po Kovačiču že zadošča za moralno držo in ravnanje, po drugi strani pa govori, ko kritizira sklicevanje na voljo v moralni razpravi o tem, da nekateri izrabljajo sklicevanje na voljo: ko jim dokažeš, se začnejo sklicevati na primarnost volje pred razumom v moralnih zadevah. Tak človek je potemtakem razumsko dojel dokaz, pa vendar ga ne sprejme za svojo držo in ravnanje. Torej pri mnogih razumsko spoznanje ne zadošča za moralnost.

Kovačič je menil, da brez opore v nadnaravnem temelju človek ni sposoben moralno živeti. Ob tem predpostavlja, kaj je moralno življenje, kaj je prava morala. Živec izziva moderne pa je prav v tem, da trdi, da ni več jasno, kaj je moralno in kaj ne. Kovačič bi moral najprej v filozofskem obračunu z misleci moderne uveljaviti trditev, da je krščanska morala prava morala, da je tako in zakaj je tako. Lahko se strinjamo, da ne moremo živeti krščansko brez sprejemanja absolutnega bitja. Toda zakaj bi bilo pravilno živeti krščansko? To je izziv, ki ga je prinesla moderna. In odgovoriti moderni se pomeni soočiti se s tem vprašanjem, tega pa Kovačič ni storil. Zato bi bila potrebna antropološka obogatitev etike (psihologija, filozofija kulture, filozofija religije, filozofija družbe, filozofija zgodovine).⁵ Take antropologije pa Kovačičeva wolffovska delitev filozofije skorajda ne obsega, pa še znotraj te delitve je Kovačič

⁵ Glede Wolffove in sodobnejše razdelitve filozofije, ki vključuje tudi antropologijo v zgoraj pojmovanem smislu prim. Trstenjak 1999, 72.

podrobneje obdelal le ontologijo in noetiko. Z resursi teh dveh, niti s sredstvi metafizike in logike v celoti ne, in tudi ne, če vključimo še etiko, pa na izzive moderne ni mogoče odgovoriti.

Razlikovati moramo dve trditvi: 1) Morala je lahko utemeljena samo, če Bog obstaja. 2) Bog obstaja. Lahko sprejmemo (1), vendar ne sprejmemo (2). To je Kovačič premalo upošteval in premalo se je zavedal, da je človek lahko v hudi moralni stiski, pa ne bo sprejel obstoja Boga. V soočenju s takšnimi vprašanji lahko pomaga le antropologija, ki pa je Kovačič ni razvil.

Kovačič je dobro poznal predmoderno filozofijo, težko pa bi to dejali za moderno filozofijo. To je morda ena od razlik med njim in Ušeničnikom. Kovačič opozarja na krizo moderne etike in izvaja sklep, da etika brez božanske podlage (božansko = dobro na sebi (objektivno dobro, ki je vsestransko dobro) ni možna. Nezadostno pojasni, zakaj je moderna zavrnila to podlago, kaj je dalo krila moderni avtonomni etiki, izvore moderne avtonomne misli. Govori sicer o prevladi scientizma oz. naturalizma, toda tudi tu ostane bolj samo pri ugotavljanju žalostnega stanja kot pa pri ugotavljanju, kako je moderna znanost vplivala na razvoj filozofije in na njen odnos do metafizike.

Kovačič ostaja v etiki moderen predmoderen mislec. Moderen je v tem, da preveč dokazuje, namesto da bi branil. Predmoderen pa je v tem, da se ni lotil temeljite razprave o glavnih etiških mislecih moderne, npr. o Kantu. Zato se Kovačič v tej svoji predmoderni modernosti tudi ni lotil temeljitega premisleka o razumu in racionalnosti, o njeni historičnosti ipd. Rad bi zagovarjal heteronomno etiko, ne sooči pa se z glavnim mislecem avtonomne etike, s Kantom. Človek, ki l. 1900 zagovarja heteronomno etiko, bi moral resneje odgovoriti na Kanta. Kovačič Kantove etike očitno ni podrobneje preučeval,⁶ da ne govorimo o Kierkegaardu, Nietzscheju ...

Ali teorija sploh lahko usmerja prakso? Ali ni to prevelika redukcija moralnega življenja na teoretski razmislek? Etični red nujno zahteva neko absolutno bitje kot predmet, svoj začetek in cilj. Pomislek pa je ta, da ljudje neke morale ne sprejemajo na podlagi metafizičnega in teoretičnega utemeljevanja. Sam menim, da je neki metafizični ali teoretični svet za sprejemanje in učinkovanje morale potreben, vendar sam po sebi ni zadosten. Izpolnjeno mora biti dvoje: 1. Ponujen mora biti ustrezen temelj; 2. Ljudje morajo ustrezen temelj tudi dejansko sprejeti. Pomembna vprašanja, na katera Kovačič ni odgovarjal, zadevajo drugo točko: Zakaj ljudje v resnici sprejemajo določeno moralo. Ali so kakšne univerzalne poteze v raznolikih zgodbah tega sprejemanja ipd. Zakaj se ljudje odpovedujejo krščanstvu in krščanski misli in filozofiji, ki ponujata ustrezen (tudi teoretski in metafizični) temelj za moralno življenje? Kovačič ni pojasnil povezave med filozofijo, etično teorijo in dejanji,

čepprav se bistveno sklicuje na to povezavo in njeno moč. Zgornja pomanjkljivost izvira iz odsotnosti (filozofske) antropologije (psihologije) v njegovi filozofiji. Kovačič je menil, da v človeku je stremljenje po objektivno dobrem in da je naša dolžnost, da se ravnamo po objektivnem dobrem. Zakaj se torej ne ravnamo po tem stremljenju in po razumni krščanski filozofiji? Njegova filozofija je zaradi omenjenih pomanjkljivosti v pomembnem smislu oz. pogledu nezanimiva za modernega človeka/misleca, prežetega z avtonomno moralo, saj se ne dotakne živca njegove avtonomnosti in z njim ne komunicira.

Premislimo še Kovačičevi obsodbi slabe volje in misli, ki v izogibanju razumnim argumentom zlorablja sklicevanje na voljo. Sila, ki stoji nasproti krščanski filozofiji, je predvsem zlobna in sovražna volja, ki je ne more premagati nobena človeška moč, ne umska ne fizična. Ko ne more drugače, ko človeku dokažeš z umom in dejanji, se zateče k svoji volji. Ta Kovačičev napad na voljo vsekakor ni brez osnove, vendar pa je problematičen. Opozarjam na misel Josefa Pieperja (Pieper 2002): Vere se ne da dokazovati. Pravilen položaj vernika je obrambni: potrebno je braniti razumnost vere. Vera je globinsko stvar volje. Pri veri je volja globlja kot razum. Tu je spet opazna odsotnost ustrezne psihologije oz. antropologije. Kovačič razum razume preveč dokazovalno in ne toliko kot čistost duha, ki omogoča, da v njem luč sveti.⁷ Stanje sodobne etike je obupno. Razlogi so po Kovačiču v plitkem naravoslovnem gledanju in brezmejni subjektivizem. Kot zdravilo za obupno stanje Kovačič stalno poudarja razum, vendar pa razuma oz. razumnosti ne podvrže kritični obravnavi in se ne zaveda pomena historične in kontekstualne obravnave razumnosti.⁸ S svojo dokazovalno držo je Kovačič podlegel moderni »uročenosti« z dokazovanjem in z razumnostjo. Ni pa se zavedal problema razumnosti same in vse problematike, ki iz njega izhaja. Njegov pristop v razpravi s filozofijo iz zgodovine je bil, kljub temu da je bil zgodovinar, nehistoričen.⁹ Zaradi površinske obravnave moderne av-

⁶ Kovačič v svoji *Ontologiji* in *Noetiki* sicer obravnava Kantovo filozofijo, vendar ne njegove etike. Obravnave le-te v Kovačičevih besedilih nisem zasledil.

⁷ Za bolj poglobljeno in ustreznije razumevanje (kreposti) razumnosti prim. Pieper 2000.

⁸ Zavest o pomenu historičnosti in kontekstualnosti je danes seveda močno navzoča pri sodobnih (katoliških) mislecih (ki jih navdihuje Akvinski), npr. A. MacIntyreju (prim. MacIntyre 1996, 1999, kjer je podana analiza (neo)tomizma, zanimiva tudi z vidika razumevanja Kovačičeve filozofije).

⁹ Največja Kantova hiba je bila po Kovačiču preziranje zgodovine, zgolj zgodovina naravoslovja pa ga ni obvarovala pred marsikatero zmoto. To je bila po Kovačiču sploh hiba Kantove dobe (Kovačič 1930, 54). Toda, kako je Kovačič razumel zgodovino filozofije. Ne historično, pripovedno, hegllovsko, ampak kot zakladnico argumentov, ki jih lahko med seboj primerjamo in ki nudi že dobro dognane argumente, dokaze za vrsto filozofskih trditev. Te argumente lahko med seboj časovno primerjamo. Kovačič se ni

tonomnosti v etiki/morali je na krizo sam opozarjal, ni pa mogel zares pokazati, kako naj se ta odpravi. Že res tako, da se (ponovno) sprejme Boga oz. krščanstvo. Vendar je potrebno najti pot, da do tega pridemo in ena nit v kiti te poti je tudi pravi komunikacijski/prepričevalni filozofski ključ in takega ključa v Kovačiču ni. O odsotnosti komunikacije pri sicer odličnem pouku filozofije pričajo tudi Janžekovičevi spomini,¹⁰ ki je sicer Kovačiča izredno spoštoval in cenil. Kot da bi premalo čutil, zakaj je moderna avtonomistična in zato ni imel empatične podlage za izdelavo take filozofije oz. filozofske kode za moderno. Kovačič se je tako kot Ušeničnik premalo zavedal raznovrstnosti jezikovnih iger moderne, če se izrazimo z Wittgensteinom. Vse te lastnosti ga postavljajo v isto skupino slovenskih krščanskih filozofov, neotomistov, v katero spada Ušeničnik, in ga razlikujejo od mislecev, ki so gojili historičen pristop, odkrivali globinske temelje moderne avtonomne etike in presegli dokazovalno držo, kot sta bila npr. Milan Komar in Anton Trstenjak, pomembna misleca, pri katerih obeh zavzema antropologija, vključno z (globinsko) psihologijo in filozofijo kulture osrednje mesto.

Naj sklenem: Kljub sprejemanju osrednje usmerjenosti Kovačičeve moralne misli je potrebno poudariti, da je njegova kritika morale in modernih etiških pogledov in drž nezadostna in neučinkovita. Ta njena nemoč je predvsem posledica odsotnosti filozofske antropologije v njegovi misli. Kovačičev primer lahko služi obenem kot zgodovinski konkretni primer, ki nazorno razkriva pomen filozofske antropologije (v Trstenjakovem smislu) za humanista in za razumevanje morale.

zavedal problemov kontekstualne oboježenosti racionalnosti in nesomernosti (nekomenzurabilnosti) filozofskih pogledov, sestavov in pojmov, ki jih ti vsebujejo.

¹⁰ »Dr. Kovačič je veljal za strogega profesorja. Pri njegovih predavanjih je vladal popoln mir. Vsako nerednost je zavrnil s takim nastopom, da se isto leto gotovo ni ponovila. Izpraševati si nismo upali dosti. Čutili smo, da ne kaže nič drugega, kakor pazljivo slediti, premisliti in se – naučiti. Tisti, ki niso imeli nobenega čuta za filozofske probleme, so se učili kar na pamet. Vsem pa se nam je zdelo, da se filozofije ‘grozno’ učimo. Gospod profesor pa ni bil vedno tega mnenja – toda v tem vprašanju se profesor in slušatelj le redko ujemajo.

Ne vem, če smo katerega profesorja tako spoštovali kakor Kovačiča. Čutili smo, da stoji za vsem, kar pove, vsa njegova velika osebnost. Včasih se je ves razvnel v sveti jezi nad kakim prav abstruznim sistemom, ob drugi priliki se je zopet raznežil, da so se mu zasvetile solze v obeh. Tudi z duhovitimi dovtipi je tu pa tam zabelil svoja predavanja. Vedno pa smo videli, da to, kar uči, ni le pobrano iz knjig, ampak je plod osebnega premisleka. Kdor je imel pozneje priliko poglobiti filozofske študije, je s hvaležnostjo ugotovil, kako trdno podlago je dobil pri dr. Kovačiču« (Janžekovič 1985, 140).

Literatura:

- Janžekovič, Janez. 1985. Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof. V: J. Janžekovič *Postružka (Izbrani spisi, 6. zv.)*. Celje: Mohorjeva družba, str. 139 – 44.
- Kovačič, Fran. 1899. Najvišje dobro pri Sokratu, Platonu in Aristotelu. *Katoliški obzornik* let. III: 112-120; 202-217; 326-36.
- Kovačič, Fran. 1900. Aristotelovo svetovno naziranje. *Katoliški obzornik* let. IV: 110-137; 220-241.
- Kovačič, Fran. 1905. *Občna metafizika ali ontologija*. Maribor: Cirilova tiskarna.
- Kovačič, Fran. 1906. Občna metafizika. *Voditelj v bogoslovnih vedah* let. IX.: 106-111.
- Kovačič, Fran. 1930. *Kritika ali noetika. Nauk o spoznanju*. Maribor: Tiskarna Sv. Cirila.
- Lampe, France. 1887. *Vvod v modroslovje*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Lampe, France. 1890. *Dušeslovje*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- MacIntyre, Alasdair. 1996 <1988>. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London: Duckworth.
- Ošlak, Vinko. (ur). 2006. Franc Kovačič – oče slovenske filozofske terminologije. Celovec: Katoliška akcija.
- Pieper, Josef. 2000. »Razumnost«. V: J. Pieper *Razumnost in pravičnost* (prev. J. Zupet). Ljubljana: Družina, str. 3 – 56.
- Pieper, Josef. 2002. »Vera«. V: J. Pieper *Vera, upanje, ljubezen* (prev. J. Zupet). Ljubljana: Družina, str. 3 – 56.
- Trstenjak, Anton. 1999. Uvod v filozofijo. V: *Filozofski spisi II. Izbrana dela Antona Trstenjaka* (ur. A. Trstenjak in J. Hlebš). Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, str. 53 – 142.
- Ušeničnik, Aleš. 1899. Ali moderno svetovno naziranje zadovolji duha in srce? *Katoliški obzornik* let. III: 1-13.
- Veber, France. 1921. *Sistem filozofije*. Ljubljana: Ig. pl. Kleinmayr & Fed. Bamberg

Edvard Kovač OFM

Pojmovanje kulture pri Franu Kovačiču

Povzetek: Dr. Fran Kovačič je bil po svoji temeljni izobrazbi teolog in filozof, vendar je svoje obdobje zaznamoval predvsem kot izjemen kulturni in znanstveni delavec. Svoje pojmovanje kulture je začel oblikovati že kot študent v Zagrebu, kjer se je navdušil nad kulturno povezavo južnih Slovanov. Spoznal je veliko vlogo jezika, ki se mora povzpeti do znanstvenega izražanja. Zato je kot predavatelj modroslovja na mariborskem bogoslovju začel oblikovati slovenski filozofski jezik. V ta namen je ustanovil in urejal slovensko znanstveno teološko revijo *Voditelj v bogoslovnih vedah*, ustanovil Študijsko knjižnico v Mariboru in začel izdajati *Časopis za zgodovino in narodopisje*. Kovačičevo pojmovanje kulture je izrazito historiografsko, od tod njegovo izjemno zanimanje in raziskovanje slovenske zgodovine, posebno še severovzhodne Slovenije. Vendar se je še pred časom začel zanimati tudi za kulturno zgodovino Slovencev, ki jo je povezoval s krščanstvom. Od tod njegova študija o Slomšku. Njegovo pojmovanje kulture pa ni elitistično, saj zagovarja odmevnost kulture v družbeni pa tudi v politični dejavnosti, zato sodeluje kot kulturni izvedenec pri mirovni konferenci v Parizu.

Ključni pojmi: kultura, filozofija, zgodovinoisje, zemljepis, hagiografija, knjižničarstvo, arhiv, narodna zavest.

Abstract: The Notion of Culture with Fran Kovačič

By his basic education Fran Kovačič was a theologian and a philosopher, yet he was especially important as a cultural and a scientific worker. He began to form his notion of culture already as a student in Zagreb where he was enthused by the cultural association of the Southern Slavs. He recognized the important role of the language, which should be able of scientific expression. Hence, as a teacher of philosophy at the seminary of Maribor, he started to shape the Slovenian philosophical language. For this purpose he founded and edited the scientific theological journal »Voditelj v bogoslovnih vedah (Guide to Theological Sciences)«, founded the Study Library and began to publish the »Časopis za zgodovino in narodopisje (Historical and Ethnological Journal)«. Kovačič's notion of culture was rather historiographic and therefore he was exceptionally interested in the research of Slovenian history, especially of that of north-eastern Slovenia. Yet he was one of the first to be also interested in the cultural history of Slovenes and he linked it with christianity. This was the reason for his study of bishop Slomšek. His notion of culture, however, is not an elitist one and he claimed that culture should find attention in social as well as in political action, therefore he also participated as a culture expert in the peace conference in Paris.

Key words: culture, philosophy, historiography, geography, hagiography, librarianship, archive, national consciousness.

Dr. Fran Kovačič je bil po svoji temeljni izobrazbi teolog in filozof, vendar je svoje obdobje zaznamoval predvsem kot izjemen kulturni in znanstveni delavec. Janko Glazer ga celo imenuje »osrednjo osebnost znanstvenega Maribora«. Lahko bi rekli, da je kulturno delo prežemalo

vse Kovačičevo delovanje. Kultura je bila obzorje, na katerem so se zvrstili njegova življenjska pot, študijska dejavnost profesorja, duhovnika, znanstvenega in javnega delavca. Kot bomo videli, je tudi svoje teološko in filozofsko poslanstvo razumel kot privilegirano pot kulture.

Seveda pa smo ob tej trditvi, ki jo zastavljamo kot delovno hipotezo našega prispevka, v zagati. Fran Kovačič namreč nikoli ni posvetil kakšne razprave prav izrecno vprašanju kulture. Središčno vlogo kulture v njegovem mišljenju in delovanju pa zaznamo iz vsakega njegovega sestavka, pa naj bo filozofsko domišljen, znanstveno dognan ali pa zgolj teološko pregleden in duhovno opisen. Za odkrivanje njegovega pojmovanja kulture moramo po zgledu Michela Foucaulta raziskati Kovačičevo mišljenje, ga analizirati plast za plastjo, da pridemo do njegove kulturne zavesti, ki je nositeljica vsega njegovega snovanja.

Kovačičevo pojmovanje kulture se je začelo oblikovati ob središčni vlogi slovenskega jezika v rodni družini in pa v njegovi veržejski župniji ob reki Muri, ki je imela razsvetljenega dušnega pastirja Lovra Janžekoviča. Delo Frana Kovačiča je torej nastalo v »prleškem Parnasu«, pokrajini, ki je dala na prehodu iz 19. v 20. stoletje neverjetno veliko mislecev, umetnikov in narodnih buditeljev. Takoj na začetku vidimo pri Kovačiču zavrnitev germanizacije in željo po utrditvi jezika njegovih staršev v povezavi s sosednjimi slovanskimi jeziki. Od tod odločitev, da pojde po osnovni šoli, ki jo je obiskoval v Ljutomeru, l. 1882 v varaždinsko gimnazijo. Ta odločitev je večjega pomena, kot se zdi na prvi pogled. Pomenila je opustitev prve starševske želje, da bi mladi Franček ostal na kmetiji in upravljal očetovo skromno dediščino. Študij se mu pokaže kot prava pot za ohranitev slovenskega jezika, ki je zanj najbogatejša dediščina.

Študij jezikov pomeni Kovačiču več kot samo ključ do razumevanja strokovnih besedil. Ob njegovem jezikovnem talentu dobimo občutek, da bi sam uveljavljal Wittgensteinovo tezo, da izven jezika ni pravzaprav ničesar. Tako se že v gimnaziji začne sam učiti francoščine in italijanščine. Kasneje začne kot dijak nadškofijskega liceja in kot študent bogoslovja v Zagrebu študirati druge slovanske jezike: češčino, bolgarščino, tudi ukrajinščino. V tem obdobju se je navdušil nad kulturno povezavo južnih Slovanov. Zato mu je mar vsa slovanska literatura in tudi njegovo društvo Djakovanje, ki ga je ustanovil, začne zbirati narodno blago.

Ko mladi Kovačič nadaljuje svoj študij v mariborskem bogoslovju, ugotavlja, da njegov materni jezik še ni dosegel stopnje znanstvenega jezika, saj so vsa predavanja v latinščini. Zato se sam poglubi najprej v poznavanje slovenskega knjižnega jezika. V tem obdobju se v mladem teologu prebujata poslanstvo »krščanskega razsvetljenca« in zbiralca ter ohranjevalca slovenskega ljudskega izročila. Kovačič razsvetljenstva in romantike, dvojce evropskih umetnostnih in miselnih tokov, ne razume

kot nezdržljivo nasprotje. Zato na eni strani tudi kot študent ostaja dejaven v prebujanju in ohranjanju slovenske narodne dediščine, na drugi strani išče novih poti za oživetev te dediščine in njeno dopolnitev. Ta proces dvojnega pojmovanje tradicije, se pravi ohranjanje preteklih dosežkov in sprejemanje novih spoznanj in izrazov, želi izpeljati preko jezika. Tu vidimo analogijo med Prešernovo zahtevo po visokem pesništvu in novih literarnih oblikah, v katerih je izrabil neverjetne zmožnosti slovenskega jezika, in Kovačičevo zahtevo po uvajanju znanstvene jezikovne rabe v slovenščino. Ta analogija je toliko bolj upravičena, ker je Kovačič že v začetku študija začutil potrebo po oblikovanju slovenskega znanstvenega jezika. Svojo mladostno študentsko željo je kasneje uresničil kot bogoslovni profesor, ko je oblikoval nekatere nove slovenske filozofske izraze. Kot študent je bil literarno dejaven, preoblikoval je revijo mladih bogoslovcev *Lipico* v cvetoče glasilo in ustanovil društvo *Slomšek*. Člani društva so se zavezali napisati vsaj dva spisa na leto in se udeleževati slovenskih govorniških vaj. Že takrat ustanovi tudi knjižnico za svoje študijske vrstnike.

Toda ne smemo pozabiti, da je Kovačiču že kot bogoslovcu jezik več kot pot do nove zavesti in njenega ubesedovanja. V Mariboru po Slomškovi zaslugi že tedaj deluje Bratovščina Cirila in Metoda. Ob češčenju teh dve slovanskih svetnikov se mu je razkril pomen domačega bogoslužnega jezika. Zato je nadaljeval študij slovanskih jezikov in navezal stike ne samo s hrvaškimi, ampak tudi s slovaškimi, češkimi in ukrajinskimi (unijatskimi) bogoslovci (Ručigaj 2006).

V duhu svetih bratov Kovačič zasluži, da prehod v slovenski bogoslužni jezik vodi preko slovenskega teološkega jezika. Predhodnica in velika služabnica teologije pa slej ko prej ostaja filozofija.

Zaradi tega nas ne preseneča, da Kovačič kljub svojemu velikemu nagnjenju do zgodovine in arheologije ni nasprotoval temu, da ga je škof Mihael Napotnik kmalu po posvetitvi l. 1895 poslal v Rim študirat filozofijo. Čeprav se je kasneje v svojem najbolj plodovitem mariborskem obdobju znova prvenstveno ukvarjal s slovensko zgodovino, mu filozofija pomeni ključ do znanstvenega jezika tudi z drugih področij. V slovenskem modroslovju je veliko bolj kakor svoje poglede na svet in življenje preko zgodovine filozofije poučeval slovenske filozofske izraze in tako prenovil slovensko znanstveno oz. teološko govorico. Tako je slovenščina pridobila status evropskega razsvetljenega jezika, primerne za izražanje znanstvene misli in tudi teološkega znanstvenega jezika, v katerem je mogoče izraziti večne resnice.

To dvopolnost hkratnega spoštovanja razsvetljenske racionalnosti in krščanskega izročila Kovačič zasleduje tudi v Rimu. Zato predstavlja izjemno uspešnega študenta filozofije, ki takrat po navdihu okrožnice Leona XIII. /Aeterni Patris/ dobiva nov razcvet v neotomizmu. Po priče-

vanju Janeza Janžekoviča je bil Kovačič tudi do profesorjev zahteven, zato si je izposloval dodatne učne ure (Janžekovič 1985, 139).

Hkrati pa svoj prosti čas posveča študiju zgodovine, posebno še slovanskih narodov. V ta namen obiskuje dodatna predavanja in veliko ur presedi v vatikanski knjižnici. Z prepadenostjo ugotavlja, da tudi v resnih znanstvenih delih zgodovina štajerskih Slovencev kakor tudi njihova literatura sploh ni omenjena. Kakor da bi tudi središče krščanstva pristajalo na Marxovo tezo, da smo Slovani drhal brez zgodovine in da jo zato ne moremo soustvarjati. Takrat v Kovačiču dozori spoznanje, da slovenske zgodovine ne sme predstavljati le ljudsko pripovedništvo, ampak tudi resne znanstvene raziskovalne objave, hkrati pa ugotovi, kako nujno je tudi geografsko raziskati in opisati slovenske dežele. Ko se je vrnil v Maribor, se je takoj lotil tega dela.

Ker je spoznal veliko vlogo jezika, ki se mora povzpeti do znanstvenega izražanja, je kot predavatelj modroslovja v mariborskem bogoslovju začel snovati slovenski filozofski jezik. Vsekakor so ga k temu vodili tudi pedagoški razlogi, saj je želel, da bi njegovi študentje osnovne filozofske pojme čim bolj ponotranjili.¹ Ker je bila latinščina še vedno uradni cerkveni visokošolski jezik, je slovenski učni jezik najprej uvedel v dodatne seminarje. Še preden je izdal učne pripomočke v obliki skript, je izraze didaktično sam preveril pri predavanjih. Tako sta nastali njegovi deli *Kritika* in *Ontologija*, ki sta bili podlaga za kasnejše univerzitetne učbenike (Kovačič 1930).

Poudariti moramo, da je slovenjenje njegovih filozofskih izrazov upošteval kasneje tudi njegov kolega na ljubljanski univerzi Aleš Ušeničnik, predvsem pa njegova študenta in naslednika Janez Janžekovič in Anton Trstenjak (Janžekovič 1981, Trstenjak 1996). Zanimivo je, da je Kovačič svoje študente seznanil ne samo s takrat obveznim tomizmom, ampak tudi s skotizmom. Za takšno miselno odprtost sta mu bila omenjena naslednika zelo hvaležna in sta jo kasneje uveljavljala tudi na Ljubljanski univerzi. Trstenjak je bil še posebej pozoren na skotizem in Skotov pojem *haecceitas*, ki ga je Kovačič prevedel preko narečnega izraza v *totost*. Njegove jezikovne pobude je ohranil tudi Primož Simoniti, ko je prevajal Vorlaenderjevo *Zgodovino filozofije* v slovenščino (Vorlaender 1968). O Kovačičevi miselni odprtosti, ki prerašča takratni tomizem, priča tudi njegova osebna knjižnica, ki je vsebovala Kanta in druge moderne avtorje. Čeprav jim Kovačič ni sledil, jih je bral in poznal. Zato je lahko tudi svojega študenta Franca Vebra usmeril k fenomenologiji.

Ko je mariborska škofija dosegala povzdignjenje mariborskega bogoslovja v Visoko bogoslovno šolo, se je pokazala potreba po resni

¹ Po prepričanju Frana Jermana je Kovačičev pomen za slovensko filozofijo predvsem pedagoški in terminološki.

slovenski znanstveni teološki reviji. Škof Napotnik je takoj po vrnitvi iz Rima l. 1997 Kovačiču poveril njeno ustanovitev in urednikovanje. Kovačič je v njej veliko objavljala ter našel plodovite sodelavce. Revija *Voditelj v bogoslovnih vedah* je postala prva slovenska znanstvena teološka revija. Bila je prava znanstvena revija, ki je objavljala redne preglede takratnih evropskih teoloških tokov v posameznih bogoslovnih disciplinah. Bila pa je tudi »voditeljica«, saj je mlade bogoslovce in duhovnike vodila pri dušnopastirskem delu in pri odbiranju in vrednotenju posameznih teoloških idej. Toda Kovačič je skrbel, da je ostala predvsem slovenska, zato se v njej pojavljajo tudi zgodovinski zapisi slovenskega cerkvenega in narodnega življenja.

V Rimu je Kovačič ugotovil pomen znanstvenih knjižnic za študijsko delo. Zanimivo je, da svojega bogatega knjižničnega fonda ni podaril mariborski Škofijski knjižnici, ampak je v Mariboru ustanovil Študijsko knjižnico. Ta poteza, ki sprva zastavlja na videz zgolj institucionalno vprašanje, pa razkriva Kovačičevo pojmovanje slovenske kulture, v kateri je hotel združevati razsvetljensko laično in cerkveno krščansko kulturo. Po Kovačičevem pojmovanju se slovenska kultura prebuja in utrjuje na novih temeljih – zgodovinske zavesti in lastnega znanstvenega jezika, zato si ne more dovoliti drobljenja sil. Pri njem gre za preraščanje slovenskega čitalništva, pa tudi za sovpadanje vseh duhovnih in kulturnih tokov, ki naj utrjujejo nacionalno zavest in nanovo postavijo tudi njene kulturne temelje. Kultura je torej skupni temelj vseh Slovencev, zato ni potrebno, da bi se institucionalno delila.

Kovačičevo pojmovanje kulture je izrazito historiografsko, od tod njegovo izjemno zanimanje za raziskovanje slovenske zgodovine, posebno še zgodovine severovzhodne Slovenije. Zanimivo je, da je zgodovino-pisje povezoval z geografskim poznavanjem krajev. Zato je razvil »krajinoslovje«, se pravi geografske ali krajinske zapise o slovenskih pokrajinah. To povezovanje zgodovine in zemljepisa poznajo še danes nekateri evropski narodi, npr. Francozi. Pri Kovačiču pa je ta združitev predvsem posledica njegove zahteve po dopolnitvi nacionalnega čutenja do slovenskih dežel s poznavanjem njihove zgodovine in seznanjanjem njihovih krajevnih posebnosti.

Združevanje svetnih in cerkvenih tokov pri rojevanju slovenske znanstvene dejavnosti ga je vodilo k ustanovitvi in izdajanju *Časopisa za zgodovino in narodopisje*. V ta sklop lahko vključimo tudi Kovačičevo društveno dejavnost. Njegovo *Zgodovinsko društvo za slovensko Štajersko* l. 1903 pomeni novo obliko druženja. Ne gre zgolj za veselje nad druženjem in družabnimi dogodki, ki ga je poznalo evropsko meščanstvo in tudi Maribor v začetkih 20. stoletja. Pri Kovačiču gre za veliko več kot za ustvarjanje novega slovenskega meščanskega sloja v mestu z močno nemško kulturno tradicijo. V ozadju

njegovih pobud in dejavnosti za društveno življenje je bolj ideal *Academiae operosorum*, ki naj omogoči izoblikovanje in praktično uporabo novega znanstvenega jezika in daje pobude za skupno raziskovalno delo. Kovačičevo društveno dejavnost lahko zato razumemo tudi kot vzporedno uveljavljanje slovenskega jezika nasproti visokošolskemu sistemu, ki mora zaenkrat ostati latinski. Zato lahko njegova prizadevanja po institucionaliziranju znanstvenega slovenskega jezika tudi izven zametkov slovenske univerze razumemo kot uveljavljanje tistega trenda, ki je materinščino uveljavljal kot znanstveni jezik tudi pri drugih velikih evropskih narodih. Podobno je namreč tudi pri Francozih želja po uveljavljanju materinščine ali govornega jezika porodila rojstvo Francoske akademije nasproti takratni latinski pariški univerzi (Serres 2006, 215).

Toda tako slovenski jezik s svojo literaturo kot sama kulturna ustvarjalnost iz nečesa rasteta. Njun temelj ostaja zgodovinski spomin. Toda tako, kot sta slovenski jezik in literatura prestopila obdobje ljudskega pripovedništva in čitalništva ter zakorakala v znanstveno izražanje, mora tudi slovenski zgodovinski spomin prerasti okvirje zgolj ljudskega izročila, postati pisna kultura in zaradi znanstvenega zgodovinopisja ohranjati pisne dokumente. Zato daje Kovačič pobudo, da Zgodovinsko društvo ustanovi tudi svoj muzej in arhiv. V ta namen je začel zbirati eksponate za narodni muzej, ki so ga l. 1909 ustanovili v mariborskem Narodnem domu. Zgodovinsko društvo je imelo od tedaj tudi svoj arhiv, ki mu je Kovačič namenil izjemno pozornost z zbiranjem slovenskega gradiva. Pri tem se je lahko naslonil na župnijske in škofijski arhiv ter preko zapisanih krstnih imen dokazoval slovensko poreklo prebivalcev Maribora in njegove okolice, kjer so se mnogi sicer izrekli za nemško govoreče prebivalce. Po pariški konferenci Kovačič doseže, da pride Maribor do znanstvene Študijske knjižnice, Narodnega muzeja in tudi od tako imenovanega oblastnega arhiva.

Zaradi povezovanja posvetnih znanstvenih tokov s cerkvenimi pa Kovačič ni zanemaril duhovne zgodovine Slovencev. Bil je prepričan, da slovensko krščanstvo, čeprav pri tem ni edino, lahko ponudi slovenske etične simbole in da je eden takšnih tudi Anton Martin Slomšek. V njem vidi svoj osebni ideal. Kovačič se najprej poistoveti s Slomškovim pojmovanjem jezika. Materinščina je najgloblji besedni izraz človeškega bivanja. V to razsežnost spada odnos do življenja in smrti, ljubezni in odpuščanja, globinske radosti in upanja, skratka, gre za preseganje samega človeškega bivanjskega utripa, saj v maternem jeziku človek nagovarja Boga. Bilo bi manj primerno Kovačičevo pojmovanje jezika enačiti s kasnejšim Heideggerjevim razumevanjem Besede kot razkrivanja skrivnosti biti, toda Kovačičev odnos do slovenščine je vsekakor odnos do nečesa svetega, saj mu je materni jezik podobno kot Slomšku Božji dar,

klic k človeški pristnosti in pot, po kateri vstopa v večnost, zato ji je do kraja etično zavezan.

Takšen odnos do jezika pa zahteva tudi boj za njegov obstanek in seveda velik trud za njegov nadaljnji razvoj. Zato je Slomšek svojo krščansko poklicanost združeval s kulturnim poslanstvom. Obstoj jezika zahteva tudi institucionalno zaščito in njegov razvoj v vseh stopnjah je možen le preko družbenih ustanov. Zato je Slomšek v svojem času ustanavljal za svoje rojake nove institucije, ki so pomagale izoblikovati slovenske narodno zavest. Tudi Kovačič krščanske duhovnosti in svetništva ne pojmuje kot beg iz sveta, ampak v smislu utelesitve krščanskih idealov v neki čisto določeni kulturi.

Zato Kovačič brez težav poveže tudi prihodnost slovenske kulture s krščanstvom. Ta povezava pa je mogoča le, če slovensko krščanstvo tudi v odločilnih trenutkih moralno podpre zgodovinske odločitve Slovencev. Kovačič pristaja na tezo Humboldtove univerze, da je univerzalna znanstvena ustanova utemeljiteljica narodove državnosti. Od tod tudi poprejšnja zahteva Slovencev l. 1848 po ustanovitvi slovenske univerze. Toda Kovačič je po svoji tomistični formaciji prepričan, da je vloga teologije znotraj univerzitetnega študija odločilna, saj le veda o zadnjih vprašanjih, ki človeka presegajo, se pravi eshatološka znanost, omogoča celostno pojmovanje sveta: *univerzum* le zahvaljujoč teologiji postane *unum*. V tem smislu je za Kovačiča uveljavljanje slovenske filozofije in teologije v nastajanju slovenske univerze preko mariborskega bogoslovja izrazito narodnoprebudno dejanje, ki bo v svojih posledicah vodilo k slovenski državnosti. Vmesna stopnja med filozofijo in teologijo na eni strani in slovensko državnostjo na drugi pa je nastanek ustvarjalne in vsesplošno slovenske kulture. Zato Kovačič zagovarja za svoj čas neverjetno duhovno intelektualno odprtost in v nasprotju z Mahničovo delitvijo duhov že uveljavlja vzajemni kulturni dialog. Pri tem pa vendarle ostaja dosleden tomist in bi se mu zdela izguba krščanskih vrednot usodna za Slovence.²

Kovačičevo krščansko pojmovanje kulture ni elitistično. Prepričan je, da široka kultura vodi k nastajanju narodovih socialnih in političnih teles. Zato Kovačič zagovarja odmevnost tudi duhovne kulture v političnem življenju. Ne gre za klerikalistično stališče, da bi morale cerkveno življenje neposredno vplivati na vsakodnevne politične dogodke. Kovačič zagovarja zdravo politično avtonomijo. Toda ko gre za velike dogodke slovenske zgodovine, Cerkev ne more ostati zgolj opazovalka,

² V tem smislu Kovačič strogo sledi Tomažu Akvinskemu, ki opozarja na izkrivljenost filozofskega spoznanja: »Ko človek želi spoznati resnico ustvarjenih stvari, ne da bi se oziral na resnični cilj, se pravi na spoznanje Boga.« (*Summa contra gentiles*, IIa - IIae, q. 167, a. 2.2., naš prevod)

ampak je dolžna skladno s svojim temeljnimi etičnimi nauki moralno podpreti svoj narod. Skladno s takšnim pojmovanjem je Kovačič sodeloval kot kulturni izvedenec na mirovni konferenci v Parizu ter tako z duhovnikom in teološkim profesorjem dr. Matijem Slavičem pripomogel, da je bilo Prekmurje priključeno novo nastali Državi Srbov, Hrvatov in Slovencev.

Literatura:

JANŽEKovič Janez, 1985. *Prelat dr. Fran Kovačič kot filozof*, V: *Postruška*, Mohorjeva družba, Celje.

JANŽEKovič Janez, 1981. *Filozofski leksikon*, Mohorjeva družba, Celje.

JERMAN Fran, 1975. *Dr. Franc Kovačič, njegovo delo in pomen*, Inštitut za sociologijo in filozofijo, Ljubljana.

KOVAČIČ Fran, 1930. *Kritika in Noetika. Nauk o spoznanju*, Tiskarna sv. Cirila, Maribor. *Občna Metafizika ali Ontologija*, Tiskarna sv. Cirila, Maribor.

RUČIGAJ Jože, 2006. *Življenje in delo slovenskega filozofa Franceta Kovačiča*, V: OŠLAK Vinko, 2006. *Franc Kovačič, Simpozij na Reberci pri Železni Kapli na Koroškem, 5. in 6. julija 1996*, Katoliška akcija, Celovec-Klagenfurt.

SERRES Michel, 2006. *Entretiens avec Michel Polacco*, Editions Le Pommier, Paris.

TRSTENJAK Anton, 1996. *Zgodovina Filozofije*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana.

VORLAENDER K., 1968. *Zgodovna filozofije I.*, Slovenska Matica, Ljubljana.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK
Bogoslovni vestnik 67 (2007) 2, 261-280

Barbara Simonič, Gabrijela Gojznikar, Robert Cvetek,
Luka Mavrič, Janez Sečnik, Vesna Janežič

Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki¹

Povzetek: Raziskave kažejo, da je religija za mnoge ljudi pomemben vir pomoči pri soočanju s kritičnimi življenjskimi dogodki, kot so večje stresne in travmatične izkušnje. Govorimo o t.i. religioznem soočanju. V članku so prikazani različni načini religioznega soočanja, pri čemer nekateri avtorji poudarjajo pomembnost razlikovanja pozitivnih oblik in negativnih oblik. Pregled dosedanjih raziskav na tem področju kaže, da so pozitivne oblike religioznega soočanja v splošnem povezane z vrsto pozitivnih učinkov na psihičnem področju in na fizičnem zdravju. Nekatere raziskave pa kažejo, da so negativne oblike religioznega soočanja povezane s slabšim psihičnim blagostanjem in telesnim zdravjem. Čeprav se avtorji članka zavedajo, da psihično in fizično področje ne predstavljata celote človeka, vseeno opozarjajo, da je potrebno biti pozoren na znake negativnega religioznega soočanja in takim osebam nuditi primerno duhovno oskrbo.

Ključne besede: proces soočanja s težavami, religiozno soočanje, kontrola, pomen, pozitivno in negativno religiozno soočanje

Summary: *Religion as a source of help in coping with stressful and traumatic experiences*

Research shows that for some people religion is an important source of strength in coping with critical life situations as in major stress and traumatic experiences. It is called religious coping. The article shows different ways of religious coping in which some authors stress the importance of differentiating between positive forms and negative. Review of to-date studies have shown that positive form of religious coping is generally attributed with a number of positive effects on psychological mind-frame and physical health. On the other hand some studies have shown that negative forms of religious coping are linked with poorer psychological well-being and physical health. Although the authors of the article are aware that psychic and physical sphere don't represent the wholeness of human person, they still draw attention of the necessity to recognize signs of negative religious coping and offer persons experiencing it a proper spiritual care.

Key words: process of coping, religious coping, control, meaning, positive and negative religious coping.

1. Soočanje s stresnimi in travmatičnimi dogodki

Pojem »soočanje« (*angl. coping*) pomeni proces, v katerem se posameznik sreča s posebnimi zahtevami, pred katere ga postavlja

¹ Članek je delno sad raziskovalnega dela v sklopu aplikativnega podoktorskega raziskovalnega projekta z naslovom: *Travma v družini, medgeneracijski prenos in religioznost*, št. Z5-7317-0170, ki ga je financirala Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije, Tivolska cesta 30, Ljubljana. Šifra vodje: 18052.

življenje in kjer poskuša to stanje tudi razumeti ter se z zahtevami spoprijeti (Pargament 1990).

Sposobnost soočanja s problemi in prenašanja stiske je središčnega pomena za življenje. Od samih začetkov človeštva do danes so se v procesu evolucije človeka razvile različne strategije, ki so mu omogočale preživetje v različno težkih življenjskih situacijah (Spilka in dr. 2003). Govorimo lahko kar o stilih soočanja s težavami – ti stili se v ravnanju posameznika kažejo kot njegove že kar trajne karakteristike, pa naj gre za uporabo različnih metod ali tehnik ali pa za čustveno držo, ki jo posameznik zavzame ob soočanju s stisko (Lazarus in Fokman 1984).

Sposobnost ljudi za soočanje s težavami je še posebej izpostavljena v individualistično orientirani zahodni družbi. Sodobni človek je v sedanjem svetu velikokrat ranljiv, saj se na eni strani sooča z izboljšanjem bivanjske situacije, na drugi pa raste negotovost ob soočanju z vsemi novostmi in spremembami (Simonič 2006). Poleg stresnih in travmatičnih dogodkov, ki so jih ljudje doživljali v preteklosti (izgube bližnjih, ekonomske težave, nesreče ...), pa hitrost napredka in razvoja postavlja ljudi pred vedno nove izzive, ki pa so velikokrat težavni, še zlasti zato, ker je treba najti tudi nove načine za spopadanje z njimi (Juhant 1999).

Rečemo lahko, da je pomemben del procesa soočanja iskanje smisla, pomena v času stresa ali travme, nekateri celo trdijo, da je to bistven del (Butter in Pargament 2003; Pargament 1997). Predvsem gre za to, kakšen pomen posameznik pripiše samemu dogodku in kako v kontekstu dogodka dojema sebe in svet. Rekonstrukcija smisla oziroma pomena je nujna predvsem v travmatičnih dogodkih, kjer je ogrožen ali porušen posameznikov globlji pogled na sebe in na svet (Epstein 1991; Gluhoski in Wortman 1996; Janoff-Bulman in Schwartzberg 1991; McCann in Pearlman 1990; Schwartzberg in Janoff-Bulman 1991). Travmatični in močni stresni dogodki namreč ponavadi izzovejo človekove središčne vrednote in postavijo vprašanja o pomenu (smislu) in namenu v življenju (Janoff-Bulman in Frantz 1997). K reševanju težav in stisk lahko nato pristopamo na tri načine: spremenimo okolje, spremenimo sebe ali pa do določene mere spremenimo oboje (Spilka in dr. 2003).

Ljudje s stresnimi situacijami se ne soočajo brez virov oziroma mehanizmov, ki jim pomagajo pri soočanju (Pargament 1990). S sabo prinesejo sistem splošnih prepričanj, praks, aspiracij in odnosov, ki vplivajo na to, kako se soočajo s težkimi trenutki. Del tega splošnega, t. i. orientacijskega sistema je v večji ali manjši meri tudi religija (Pargament 1990). Kot del posameznikovega splošnega orientacijskega sistema religija vpliva na to, kako posamezniki zaznavajo situacije, delujejo in razvijajo cilje, ki jih zasledujejo (Pargament in dr. 2004).

2. Religiozno soočanje

Ob soočanju s težavami ljudje torej iščejo podporo v različnih sferah življenja, med drugim tudi v zatekanju k religiji (s čimer pojmujeemo izkušnje, kognicije, vedenja pomembna v odnosu do *svetega*; tudi iskanje pomena ali pomembnosti na način, ki je povezan s svetim, posvečenim, nadnaravnim) (Butter in Pargament 2003; Pargament 1997) oziroma k veri (ki označuje osebno zavezanost). Zatekanje k religiji oz. veri je zlasti pomemben vir pomoči takrat, kadar se posamezniki srečujejo s stiskami, ki še posebej preizkušajo človeka in kjer so njihove zmožnosti za rešitev situacije omejene (Kennedy, Davis in Taylor 1998; Russo in Dabul 1997; Spilka in dr. 2003). Številne raziskave so na primer pokazale, da je religija še posebej učinkovita pri soočanju s situacijami izgube ali bolezni, ko je situacijo težko spremeniti (Idler in dr. 2003). Številni večji življenjski dogodki lahko ogrozijo ali škodijo mnogim človekovim »objektom pomembnosti« - občutku smisla (pomena), intimnosti z drugimi, osebni kontroli, fizičnemu zdravju in občutku varnosti. Religija nudi številne metode soočanja za ohranjanje teh objektov pomembnosti, in če to ni več možno, njihovo transformacijo (Idler in dr. 2003).

Kar zadeva pogostnost religioznega soočanja, le-ta močno variira glede na različne faktorje (kulturno okolje, vrsta stresnega oziroma travmatičnega dogodka itd.), vendar je pogosto v različnih skupinah precej visoka (Harrison in dr. 2001). Koenig (1998) je odkril, da je 42,3% bolnih, hospitaliziranih pacientov spontano poročalo o tem, da jim je eden ali več religioznih faktorjev pomagalo pri soočanju z njihovo boleznijo ali z življenjem na splošno; 73,4% je kot strategijo soočanja uporabljalo religijo »v večji meri«. V hospitaliziranem vzorcu iz Londona je 79% pacientov uporabilo svoja religiozna prepričanja za pomoč pri soočanju (King in dr. 1999). Med hospitaliziranimi in dolgotrajnimi pacienti, o katerih poročajo Ayele in dr. (1999), jih je 86% uporabljalo religiozne aktivnosti, da so se soočali s problemi. V raziskavi Koeniga in dr. (1997) jih je med samo dolgotrajnimi pacienti 59,1% uporabljalo religijo v veliki meri za soočanje s problemi in 34,5% je označilo religijo kot njihovo najpomembnejšo strategijo soočanja. Eden od opaženih, široko uporabljenih odzivov soočanja na teroristične napade 11. septembra 2001 v ZDA, je bila visoka udeležba v cerkvah in podobnih stavbah (Biema 2001). Raziskava Schusterja in dr. (2001) je odkrila, da se je v času po terorističnih napadih 90% nacionalnega vzorca obrnilo k molitvi, religiji ali duhovnim občutkom. Raziskovanje glede teh terorističnih napadov je potrdilo prevladujoč vzorec religioznega soočanja (Meisenhelder 2002).

Raziskovanje religioznega soočanja (ki označuje soočanje s stisko s pomočjo religije oziroma vere; *angl. religious coping*) počiva na dveh predpostavkah. Prva je predpostavka, da vsi ljudje naletimo v življenju

na preizkušnje, ki presegajo naše običajne lastne zmožnosti predelave, kar sproži dinamični proces soočanja. Druga pa je predpostavka, da je posameznik v soočanju proaktiven agent, ki v procesu soočanja uporabi različne možnosti in izbire ter t. i. orientacijski sistem. Soočanje z izzivi pogosto vključuje religiozno dimenzijo, ko je le-ta razpoložljiva in dostopna, še posebej pa takrat, ko so drugi mehanizmi močno omejeni (Harrison in dr. 2001).

Ko se ljudje spopadajo z različnimi težavami, naletijo na dve oviri: prva je problem sam po sebi in okoliščine tega problema, druga težava pa so težka občutja, ki se ob težavi prebujajo. Reševanje težav se torej odvija na teh dveh različnih ravneh. Raziskave kažejo, da se večina ljudi običajno najprej loti reševanja konkretnega problema in okoliščin problema. To velja zlasti takrat, ko je neko situacijo še možno spremeniti. Če se situacije in okoliščin ne da spreminjati, pa se ljudje v soočanju s težavami bolj nagibajo k razreševanju bolečih občutij. Religija pomaga pri reševanju težav na obeh ravneh, tako pri spreminjanju okoliščin problema in pri odpravljanju posledic kot tudi pri predelovanju težkih čustev, ki se prebujajo ob stiski (Folkman in Lazarus 1988) ali pa pri regulaciji teh težkih čustev (Kompan Erzar, Gostečnik in Erzar 2005).

3. Religija v različnih fazah soočanja

Prvi korak v procesu soočanja s stisko Pargament imenuje ocena situacije (*angl. appraisal*). Ko se neki dogodek zgodi, se posameznik vpraša: »Kaj to pomeni zame?« Če je dogodek ocenjen kot negativen in stresen, sledi vprašanje: »Kaj lahko v zvezi s tem naredim?« Prav s pomočjo religije si človek lahko odgovori na ti zastavljeni vprašanji. Dogodek lahko oseba oceni na primer kot dejanje Boga, da bi človeka s tem nekaj naučil, ali pa si ga razlaga kot možno nagrado oziroma kazen. Pri tem je pomembno, ali je ob dogodku človek že utrpel škodo oziroma izgubo ali pa dogodek predstavlja grožnjo, da se lahko nekaj slabega zgodi. Če je dogodek povzročil škodo ali izgubo, se posameznik že sooča z nekaterimi posledicami. Dogodek, ki pomeni grožnjo nečesa, kar se lahko zgodi, pa še pušča možnost, da se to prepreči in kot tak spodbuja h konstruktivni reakciji, ki je usmerjena tudi k prihodnji rasti in razvoju. Ta, prvi korak lahko označimo kot primarno ocenjevanje situacije (Spilka in dr. 2003).

Naslednji korak v procesu soočanja s stisko je spopadanje s problemom (Pargament 1997). Odločanje, kako se spopasti z njim, se imenuje tudi sekundarna ocena, saj gre za določitev osebnih virov za spopadanje s težavami. Verna oseba lahko tukaj naredi veliko stvari, na primer moli. To vedenje sta Holahan in Moos (1987) označila kot aktivno, kognitivno strategijo soočanja s težavami. Oseba, ki moli, počne nekaj aktivnega in se obrača k višji sili za pomoč v nesreči in trpljenju. Če je ob

tem posameznik spodbujen h konkretnim dejanjem, ki vodijo k rešitvi problema, je molitev konstruktivna oblika soočanja s težavami. Lahko pa je tudi nefunkcionalna, če vodi k izogibanju aktivnega iskanja rešitev, s tem ko posameznik pasivno zaupa v Boga in prelaga rešitev problema samo v njegove roke (Spilka in dr. 2003). Pozitivne in negativne oblike religioznega soočanja bodo opisane v nadaljevanju.

4. Pomembni elementi religioznega soočanja

Raziskovalci so na tem področju izpostavili predvsem dva ključna elementa religioznega soočanja:

4.1 Iskanje pomena

Stiska postavi človeka pred velike preizkušnje. Prebudijo se globoke potrebe po varnosti, moči, kontroli, še zlasti pa si človek poskuša odgovoriti na vprašanja, ki se nanašajo na sam pomen oziroma smisel dogodka ali stanja, ki predstavlja stisko. Tako naletimo na težave, zlasti na področju kontrole in pomena. Ko se ljudje sprašujemo, zakaj se je nekaj zgodilo, se obrnemo tudi k veri, ki pri reševanju teh dilem velikokrat ponuja ustrezne odgovore (Weaver in dr. 2003).

Pargament (1997) ugotavlja, da ljudje, ki se soočajo s težavami, skušajo v dogodkih, ki se jim zgodijo, najti pomen oziroma smisel. Religiozni pomen, ki ga dajejo ljudje določenemu dogodku, pomaga pri soočanju z življenjskimi preizkušnjami (Baumeister 1991). Podobno tudi Fichter (1981) ocenjuje religijo kot edini način, ki lahko v bolečini in trpljenju najde pomen in smisel. Iskanje pomena s pomočjo vere je lahko tudi precej dolgotrajen proces. Verjetno je za uspešno soočanje z neko tragedijo in za prilagoditev na njene posledice bistveno, da oseba to tragedijo razume oziroma da najde neki pomen (smisel). Prav vera v takih primerih prinaša sporočilo, da je preizkušnje življenja mogoče preiti. Četudi se težave zdijo nepremagljive, daje vera občutek, da jih je mogoče obvladati, pri čemer smo že na področju kontrole nad situacijo (Spilka in dr. 2003).

4.2 Iskanje kontrole

Ko je posameznik soočen s situacijo, ki je izven kontrole, kot je fizičen napad, si prizadeva kontrolo dobiti. Zgodbe ljudi, ki se soočajo z nekaterimi večjimi življenjskimi stiskami (kot je na primer bolezen rak), kažejo, da je izguba kontrole še posebej pomemben in boleč aspekt izkušnje (Dreifuss-Kattan 1990; Fiore 1991; Tsongas 1984). Ko kontrola ni v naši moči, ljudje iščemo večjo moč. Obračanje k religiji pripelje ljudi v stik z Bogom (oziroma višjo silo), ki ga zaznavamo, da ima kontrolo.

Torej imamo večji občutek kontrole in gotovosti za prihodnost (Meisenhelder 2002). Predaja tega, kar se ne da kontrolirati, v roke transcendentne moči, lahko tudi pospešuje sprejetje človekovih omejitev in ustvarja občutek miru in varnosti (Cole in Pargament 1999).

Pargament (1997) v zvezi s pojmom kontrole in vlogo vere pri soočanju s stisko govori o treh različnih oblikah doseganja kontrole nad situacijo. Prvi način je prepustitev (*angl. deferring mode*). To je na primer zatekanje k molitvi, kjer posameznik problem popolnoma preloži v Božje roke in s tem, ko vso kontrolo nad situacijo preda Bogu, dobi občutek, da je situacijo mogoče obvladati. Kontrola tako prihaja od zunaj. Druga oblika je sodelovanje (*angl. collaborative mode*), kjer gre za sodelovanje z Bogom in iskanje podpore pri njem, ko se posameznik aktivno sooča z reševanjem stiske. Pri samousmerjevalnemu pristopu (*angl. self-directive approach*) pa se na Boga ne računa, čeprav vera vanj obstaja, vendar posameznik sam pristopa k problemu, za rešitev katerega je potrebna osebna angažiranost, ne pa Božja pomoč. Ljudje se zanašajo na sposobnosti in vire, ki jim jih je dal Bog. Pri oblikah, kot sta sodelovanje in samousmerjevalni pristop, posameznik ohrani notranji občutek za kontrolo, ki je za soočanje s težavami boljši kot pa zunanji (Phares 1976). Ti dve obliki naj bi bili po mnenju večine raziskovalcev bolj povezani s pozitivnimi rezultati soočanja kot pa pristop, kjer posameznik reševanje težav popolnoma preloži na Boga (McIntosh in Spilka 1990; Pargament in dr. 1988).

Če združimo vidika pomena in kontrole, lahko vidimo, da že sam pomen ljudem velikokrat daje občutek, da se da dobiti kontrolo nad situacijo. S pomenom razumemo in kontroliramo okolje (Baumeister 1991). Če imamo zadosti podatkov, če o problemu vemo zadosti, nam to pomaga zmanjšati stres (Andrew 1970). Tudi v odnosu z Bogom lahko pridemo do odgovorov na mnoga vprašanja, ki zadevajo naše bivanje.

4.3 Drugi elementi

Poleg zgoraj omenjenih elementov religioznega soočanja (pomen in kontrola), raziskovalci tega področja poudarjajo tudi druge, ki so lahko tudi prepleteni z zgornjima. Nekateri izpostavljajo sodelovanje (Meisenhelder 2002) – ljudje s pozitivnim religioznim soočanjem vključijo Boga oziroma višjo silo kot nekoga, s katerim sodelujejo pri obvladovanju svoje krize (Pargament in dr. 1998). To jim omogoča podporo, vodenje in moč; molitev zmanjšuje izolacijo, odnos z Bogom pa poveča občutek upanja in zaznavanje virov in notranje moči (Meisenhelder 2002).

Naslednji pomemben element, ki ga omenjajo mnogi raziskovalci (npr. Meisenhelder 2002), je povezanost. Religiozna vera za večino ljudi pomeni tudi versko skupnost, kar približuje ljudi v spodbudnem okolju,

kjer se lahko bolečino prepozna in se potolaži. Zmanjšuje se tudi občutek izolacije ter povečuje intimnost z drugimi.

Med drugimi elementi raziskovalci omenjajo na primer potencial za večje transformacije v življenju, kot je denimo opustitev starih vrednotnih objektov in najdenje novih (Pargament in Perez 2000), pomoč pri oblikovanju lastne identitete in samopodobe spričo stresnega in travmatičnega dogodka (na primer bolezni; Cole in Pargament 1999), iskanje svetega, kot je denimo dojetje svojega zakona kot svetega ob zakonskih stiskah (Mahoney in dr. 1999), ali pomoč ritualov (zlasti z usmerjanjem emocij in z omogočanjem, da so emocije vključene v širši socialni okvir, denimo pri prehodih iz ene faze življenja v drugo (Baumgartner 1990) ter še posebej pri travmatični krizi (van der Hart 1983)).

5. Načini religioznega soočanja

Vera zagotavlja veliko možnih načinov za soočanje s stresom življenja. Tabela 1, ki je osnovana na delu Pargamenta, enega najpomembnejših raziskovalcev tega področja, prikazuje različne oblike religioznega soočanja s stisko. Ta seznam je eden izmed poskusov konceptualizacije različnih oblik religioznega soočanja. Oblike rangirajo od bolj aktivnih do bolj pasivnih, od bolj osredotočenih na problem do bolj osredotočenih na emocije, od pozitivnih do negativnih, od kognitivno-vedenjskih do medosebnih in duhovnih. Raziskovalci različnih načinov soočanja (Emery in Pargament 2004; Harrison in dr. 2001; Pargament in Park 1995) postavljajo na laž stereotipne poglede na religijo kot enostavno obrambo, zaničanje ali pasivno obliko soočanja.

Tabela 1: Različne oblike religioznega soočanja (Harrison in dr. 2001; Pargament 1997)

Oblike soočanja	Tipične izjave
Samousmerjevalno soočanje: iskanje kontrole preko svoje iniciative, ne pa zanašanje na Boga	»To je moj problem, ki ga moram rešiti, ne od Boga.«
Sodelovalno religiozno soočanje: iskanje kontrole preko partnerstva z Bogom pri reševanju problemov	»Bog pomaga tistim, ki si pomagajo sami.« »Svoje načrte bom poskušal uskladiti in izvesti skupaj z Bogom.«
Prelaganje: pasivno čakanje, da bo Bog kontroliral situacijo	»To je v Božjih rokah.«
Prošnja:	»Bog, prosim, pomagaj mi skozi te težke čase.«
Sprejemanje dogodka kot dobronamernega, neškodljivega in potencialno koristnega	»Bog mi daje to preizkušnjo, da bi bil bolj močan ali da bi me preizkusil.«

Sprejemanje dogodka kot kazni od Boga	»Grešil sem in si zaslužim, da trpim.« »Sprašujem se, kaj sem naredil Bogu, da me kaznuje.«
Sprejemanje dogodka, kot da prihaja od hudega duha	»To je delo hudiča.«
Spraševanje o moči Boga	»Nič ni tako majhno, da bi Bog tega ne opazil in mi ne bi pomagal.« »Sprašujem se, ali res tukaj lahko Bog nekaj naredi.«
Iskanje duhovne podpore: iskanje tolažbe in opogumljanja preko Božje ljubezni in skrbi	»Vem, da se lahko zanesem na Božjo ljubezen.«
Umik v religiozne aktivnosti: vključitev v religiozne aktivnosti, da se pozornost prenese stran od stresorja	»Osredotočil se bom na vero, da bom prenehal skrbeti glede tega problema.«
Duhovno nezadovoljstvo, nesoglasje: izražanje zmede, odtujenosti in nezadovoljstva z Bogom	»Kako mi je lahko Bog to naredil?« »Sprašujem se, če me je Bog zavrgel.«
Religiozno očiščevanje: iskanje duhovnega čiščenja preko religioznega vedenja	»Mislim, da me Bog nima več rad.« »Boga prosim, da me očisti mojih grehov.«
Duhovna povezava: iskanje občutka povezanosti s silami, ki presegajo posameznika	»Bolj se bom povezal z Bogom.«
Iskanje podpore v skupnosti	»Vem, da se lahko zanesem na duhovnika in druge člane skupnosti, da mi bodo pomagali.«
Religiozna pomoč: skušanje nuditi duhovno podporo in tolažbo drugim	»Poskušal bom pomagati drugim.«
Medosebno religiozno nezadovoljstvo, nesoglasje: izražanje zmede ali nezadovoljstva z duhovščino ali člani religiozne skupnosti	»Čutim, kot da so se mi člani skupnosti izneverili.« »Sprašujem se, ali me je skupnost zavrgla.«
Religiozno odpuščanje: iskanje religije za pomoč pri opuščanju jeze, prizadetosti in strahu pred drugimi	»Bog Oče, pomagaj mi biti boljša oseba; daj, da ne bom jezen in se bal.«
Obredi prehoda	»Sedaj sem res moški.«
Spreobrnjenje: iskanje religije za radikalno spremembo v življenju	»Videl sem luč, našel sem pot, ponovno sem rojen.«

Obstajajo tudi drugi pogledi, ki se osredotočajo bolj na oblike verske prakse, katere posamezniki uporabljajo ob soočanju s stisko, na primer različne oblike molitve (David, Ladd in Spilka 1992).

Oblik religioznega soočanja s stisko je torej mnogo. Kažejo se v tem, kako se s pomočjo vere išče rešitev v neki situaciji in kakšne so metode, ki se pri tem uporabljajo. S pomočjo vere se lahko ohranja pozitivno stanje ali pa spremeni situacija. Strategije, ki jih človek uporablja, se lahko nahajajo v rangu med aktivnim in pasivnim soočanjem s stisko, lahko so to strategije, ki so osredotočene na rešitev konkretnega problema ali pa na razrešitev težkih čustev, lahko so tudi zasebne ali medosebno naravnane (Harrison in dr. 2001).

Na to, ali se bo in na kakšen način se bo posameznik pri soočanju s težavami zatekel k veri, vplivajo različne komponente. Pargament (1997) pravi, da je izbira religioznega soočanja lahko odvisna od osebnih faktorjev (na primer demografija, osebnost ali religiozna opredelitev), značilnosti stresnega dogodka (na primer tipi in število stresorjev ali čas, ki je minil od dogodka) ali pa od značilnosti širšega konteksta stresnega dogodka. Med mnogimi faktorji, ki vplivajo na religiozno soočanje je tudi sama vzgoja in modeli, ki jih družina in njeni člani uporabljajo, ko se soočajo s stisko (Gostečnik 2006). Posameznik se ob tem nauči, da se je možno v stiski obrniti tudi na Boga (Spilka in dr. 2003).

5.1 Pozitivno in negativno soočanje

Znotraj širokega spektra različnih oblik religioznega soočanja lahko v grobem delimo le-te na pozitivne in negativne (Pargament in dr. 1998), vsaj z vidika učinkov na psihičnem in fizičnem področju. V okviru pozitivnega vzorca soočanja najdemo tiste metode, ki izhajajo iz varnega odnosa z Bogom, občutka povezanosti z njim in člani verske skupnosti, pozitivnega prepričanja, da je v življenju mogoče najti neki pomen, lahko se nekaj naučimo (Pargament 2002).

Za nekaj oblik religioznega soočanja se predvideva, da so del tega vzorca (Pargament in dr. 1998): sprejemanje dogodka kot dobronamernega, sodelovanje z Bogom, iskanje duhovne podpore, duhovna povezava, religiozno očiščevanje, iskanje podpore v skupnosti, religiozna pomoč in religiozno odpuščanje. Za pozitivne oblike religioznega soočanja je značilno, da ljudje Boga jemljejo kot partnerja, ki jim lahko pomaga v času stiske. K njemu se lahko obrnejo po pomoč, vodstvo, ljubezen in moč, pri čemer se poveča njihovo upanje in občutek za možnost obvladovanja situacije (Meisenhelder 2002; Pargament in dr. 1988).

V nasprotju s pozitivnim vzorcem religioznega soočanja pa najdemo negativen vzorec, ki izhaja iz prestrašenosti v odnosu z Bogom in je povezan s tesnobnim pogledom na svet in zapleti ob iskanju pomena življenja (Pargament 2002). V okviru tega vzorca se predvideva, da najdemo naslednje oblike oziroma metode religioznega soočanja (Pargament in dr. 1998): sprejemanje dogodka kot kazni od Boga; sprejemanje do-

godka, kot da prihaja od hudega duha; dvom o moči in ljubezni Boga; duhovno nezadovoljstvo; samousmerjevalno soočanje in medosebno religiozno nezadovoljstvo (Ai in Park 2005; Pargament in dr. 1998; Pargament, Koenig in Perez 2000).

Pozitivni vzorec je bil prevladujoč pri judovsko-krščanskem vzorcu (Pargament in dr. 1998) in pri vzorcu muslimanskih beguncev iz kosovske vojne (Ai in dr. 2003).

Delitev oblik religioznega soočanja na pozitivne in negativne nudi možnost za razumevanje, kako religioznost deluje pri soočanju s stisko (Fallot in Heckman 2005).

Napačno bi bilo predvidevati, da se ljudje z negativnimi pogledi na Boga izogibajo uporabi religioznega soočanja. Kaže, da je ta odnos veliko bolj zapleten (Meisenhelder 2002). Čeprav je pozitivno religiozno soočanje prevladujoče v primerjavi z negativnim, je stopnja religioznega soočanja odvisna od osebne identitete in stopnje, do katere se religijo vidi kot najpomembnejši pogled na svet za posameznika (Pargament in dr. 2001). Torej – nekateri raziskovalci trdijo, da naj bi samo versko udeleževanje in molitev sama po sebi ne napovedovala pozitivnega rezultata. Pomembno je to, kako posameznik dojema Boga in razlaga dogodke v luči te zaznave (Meisenhelder 2002).

6. Religiozno soočanje pri različnih vrstah stresnega/travmatičnega dogodka

6.1 Religiozno soočanje in vsakodnevne težave

Vsakodnevno življenje človeka postavlja pred mnoge izzive. Raziskave kažejo, da vera oziroma religija velikokrat igra pomembno vlogo v posameznikovem soočanju z manjšim stresom, ki ga prinaša vsakodnevno življenje (Belavich 1995). Pri tem je pomembno upoštevati tudi posameznikovo perspektivo, ki jo zavzema do življenja. Ta je lahko v splošnem pozitivna ali v splošnem negativna. Od tega je odvisno, kako bo nekdo gledal nase in na svet. To držo lahko opišemo tudi s termini optimizem – pesimizem. Pri veri se je izkazalo, da jo lahko uvrščamo v pozitivno perspektivo, ki jo ima človek ob pogledu na življenje in na probleme (Peterson, Sligman in Vaillant 1988).

Na splošno lahko rečemo, da je med religijo oziroma vero in osebno srečo pozitivna povezava (Ellison 1991; Myers 1992). Prisotnost vere v življenju posameznika je eden izmed najboljših napovednikov za zadovoljstvo v življenju (Jones 1993). Učinki, ki naj bi jih imela religija na življenje posameznika so: 1. prinaša pomen in smisel v stresnih situacijah; 2. odvrta občutja sramu in jeze, ki se prebujajo ob stresu; 3. posameznik preko odnosa z Bogom prihaja do dobrih občutij o sebi; 4.

pospešuje pozitiven pogled nase in na svet (Pollner 1989). Religija torej pripomore k optimističnemu pogledu na življenje, kar ima pomembno vlogo pri konstruktivnem reševanju vsakodnevnih, prav tako pa tudi večjih življenjskih težav.

6.2 Religiozno soočanje in večji stresni ter travmatični dogodki

Zatekanje k religiji oziroma veri lahko torej najdemo na vseh področjih človekovega življenja. Videli smo, da ima le-ta praviloma pozitivno vlogo pri soočanju s problemi vsakodnevnega življenja, poseben pomen za človekovo religijo in vero pa nastopi, ko se pojavijo velike preizkušnje, ki se nanašajo na sam človekov obstoj: staranje, bolezni, invalidnost, družinske težave, izguba ljubljene osebe, soočanje z lastno umrljivostjo (Bowie in dr. 2001; Weaver in dr. 2003). To so področja, kjer se najbolj eksplicitno pokaže pomen religije oziroma vere pri reševanju težav. Zelo pogosto se v razpravljanju o pomenu religioznega soočanja na tem področju omenja soočanje s hudo boleznijo.

Ko se posameznik sooča z resno, lahko celo za življenje usodno boleznijo, lahko pričakujemo, da se bo religiozno soočanje (oziroma vera) zelo prebudilo. To je še posebej opazno, ko nastopi huda bolezen, kot je na primer rak (Lewis 1989; Taylor 1993). Človek se ob taki bolezni začne hitro spraševati o smrti in njeni neizogibnosti. K teži te bolezni prispevajo tudi sami postopki in posledice zdravljenja. Osnovni problemi, ki ob tem nastopijo, so izguba smisla, pomena ter moči nad situacijo. Na te potrebe pa lahko vera zelo dobro odgovori (Johnson in Spilka 1991). Za bolnike z rakom je značilno, da velikokrat za bolezen ne krivijo Boga, ampak zaupajo, da jim bo Bog pomagal k ozdravljenju. Če pacienti z rakom doživljajo Boga kot tistega, ki ima kontrolo nad stvarmi, se njihov občutek za življenjsko ogroženost zniža, njihovo samospoštovanje pa naraste (Jenkins in Pargament 1988).

7. Učinki religioznega soočanja

V zadnjih letih so raziskovalci odkrili pomembne povezave med religioznim soočanjem ter psihičnim in fizičnim zdravjem (Pargament, Koenig in Perez 2000). Rezultati raziskav (Gartner 1996; Koenig 1997; Larson, Swyers in McCullough 1997; Levin 1996; Pargament 1997; Worthington in dr. 1996) v večini potrjujejo pozitiven vpliv religije pri soočanju s stisko, tako na psihičnem kot na fizičnem področju, nekatere analize pa opisujejo mešane rezultate (Bergin 1983). Ta razkorak bi lahko najboljše razložili z razlikovanjem na pozitivne in negativne oblike religioznega soočanja.

7.1 Učinki na psihičnem področju

Številne raziskave potrjujejo, da ljudje, ki uporabljajo predvsem pozitivne oblike religioznega življenja in soočanja, izkušajo nižji stres in boljše mentalno zdravje (Gartner 1996; Koenig 1997; Koenig, McCollough in Larson 2001; Larson, Swyers in McCullough 1997; Levin 1996; Meisenhelder 2002; Pargament 1997; Worthington in dr. 1996). Učinki pozitivnega religioznega soočanja segajo prek pozitivnih učinkov nereligioznega soočanja, kar pomeni, da dodajajo dodatne koristi onstran koristi drugih metod soočanja (Pargament in dr. 2001; Tix in Frazier 1998). Empirične raziskave torej kažejo, da »religiozna zavezanost lahko igra dobrodejno vlogo pri preprečevanju mentalnih in fizičnih bolezni« (Matthews in dr. 1998).

Raziskave kažejo, da so nizke stopnje depresivnih simptomov pozitivno povezane (korelirane) s pozitivnimi oblikami religioznega soočanja (na primer iskanje duhovne podpore, izražanje duhovnega zadovoljstva, prejem podpore s strani drugih članov religiozne skupnosti; preoblikovanje razumevanja dogodka na bolj pozitiven način in sodelovalen, partnerski odnos z Bogom (Harrison in dr. 2001)). Višje pa je ocenjena depresija pri negativnih oblikah religioznega soočanja, kot so: duhovno nezadovoljstvo, medosebni religiozni konflikti, negativno religiozno razumevanje dogodka, dožemanje dogodka kot Božje kazni, občutek, da je posameznika Bog zapustil, reševanje problemov brez računanja na pomoč Boga (Bickel in dr. 1998; Bush in dr. 1999; Chang in dr. 1998; Corbett 1999; Koenig in dr. 1998; Oler 1998; Pargament in dr. 1998; Woods in dr. 1999). Notranja religioznost je povezana z nižjimi stopnjami depresije (Gartner 1996; Ventis 1995; Westgate 1996).

Pomembna pozitivna povezava se pokaže tudi med anksioznostjo in negativnimi oblikami religioznega soočanja ter z bolj zunanjo ali ekstrinzično religioznostjo, za razliko od notranje ali intrinzične (Kooistra in Pargament 1998; Mickey in dr. 1998; Pargament in dr. 1998, 1999; Tix in Frazier 1998), čeprav ne vedno (Richards in Folkman 1997).

Samopodoba, zadovoljstvo z življenjem in kakovost življenja so bili povezani s pozitivnimi oblikami religioznega soočanja (Koenig in dr. 1998; Mickey in dr. 1998; Oler 1998) in notranjo religioznostjo (Oler 1998). Nekateri avtorji poročajo, da so negativne oblike religioznega soočanja bile povezane z večjo stisko, zmanjšanim fizičnim in emocionalnim blagostanjem in oškodovano kakovostjo življenja (Hill in dr. 2005). Samousmerjevalni pristop, ki je lahko povezan z zaznavanjem, da se mora posameznik sam soočati, ker ga je Bog zavrgel, je imel negativne posledice. Povezan je bil z nizkimi stopnjami samopodobe in manj aktivnimi strategijami reševanja problemov. Verjetje v zavračujočega Boga je bilo tudi povezano z višjimi stopnjami anksioznosti kot tudi nižjimi stop-

njami življenjskega zadovoljstva in duhovnega blagostanja. Verjetje, da je višja sila pustila osebo, da se sama sooča, je daleč od tolažilnega (Phillips in dr. 2004).

Raziskave nakazujejo, da je močna vera lahko povezana z večjo začetno stisko pri travmatičnih dogodkih, ki vsebujejo nasilje, ker so posameznikovi pobožni pozitivni pogledi na svet zamajani ob nenadni in nerazložljivi travmi. Vendar pa je močna vera povezana tudi z boljšo predelavo in prilagoditvijo, ko je stresni dogodek postopoma integriran v posameznikov sistem pomena (Ai in Park 2005). Raziskave žalovanja, na primer, so odkrile, da so imeli zelo religiozni ljudje začetno več težav pri spoprijemanju s smrtjo in so se bolj trudili, da bi našli pomen. Vendar pa je bila religioznost povezana z boljšo prilagoditvijo in manj simptomi potravmatske stresne motnje glede na daljši čas (Ai in Park 2005; Park in Cohen 1993).

Nacionalna longitudinalna raziskava Američanov po terorističnih napadih 11. septembra 2001 je odkrila, da je bila osebna religioznost dva meseca po napadu povezana z višjimi stopnjami simptomov potravmatske stresne motnje šest mesecev po napadu, vendar pa tudi z boljšim mentalnim zdravjem leto dni kasneje (McIntosh in dr. 2003).

Pri pacientih, ki so doživeli kirurško travmo, je analiza pokazala, da so se začetno depresivni pacienti nagibali k uporabi molitve za soočanje, ki pa je prispevala k nižjim stopnjam stiske po enem letu (Ai in dr. 1998).

Raziskave (Mahoney in dr. 1999; Pargament in Mahoney 2002) so tudi odkrile, da tisti, ki ob zakonskih težavah uporabijo religiozno soočanje, prek katerega doživljajo svoj zakon kot svet ali posvečen (angl. sanctified), v višji meri poročajo o zakonskem zadovoljstvu, predanosti zakonu, manjši verbalni agresiji in več sodelovalnih taktikah pri reševanju problemov. Družinski člani lahko izkušajo številne psihološke koristi zaradi tega, ker verjamejo, da njihovi družinski odnosi nosijo duhovni smisel in pomen (Mahoney in dr. 2003). Ljudje, ki zaznavajo družinske odnose kot vpletene tudi v transcendentne sile, bodo verjetneje verjeli, da te vezi izpolnjujejo namene, ki segajo prek bioloških, psiholoških ali socialnih funkcij. Ljudje lahko izkušajo večji občutek osebnega zadovoljstva in izpolnitve iz družinskih odnosov, ki se jih dojema kot svete oziroma posvečene.

Poleg zgoraj omenjenih učinkov avtorji kot učinek pozitivnega religioznega soočanja navajajo tudi s stresom povezano rast (Park in Cohen 1993) ali duhovno rast (Pargament in dr. 1990).

Glede na to, da ljudem prav religija oziroma vera lahko nudi pomoč pri iskanju pomena (smisla) (George in dr. 2000), se nam za povezavo med psihičnim zdravjem in religioznostjo zdi pomembno tudi delo Frankla (Frankl 1963). Povezoval je izgubo pomena (smisla) z depresijo in mentalno bolečino, kar so potrdile tudi nekatere raziskave (Orbach in dr. 2003).

7.2 Učinki na fizično zdravje

Levin in Schiller (1987), ki sta pregledala več študij s področja zdravja/bolezni in religioznega življenja, sta ugotovila, da sta bili ti dve področji pozitivno povezani. Religiozno življenje oziroma vera je povezana z zdravim načinom življenja, kar zmanjšuje tveganje za bolezni različnih oblik. Pri vernih ljudeh je manj kajenja, uporabe drog in alkohola (Koenig in dr. 1999). Vzroke za to lahko najdemo v upoštevanju verskih zapovedi, ki velikokrat prepovedujejo nezdravo življenje (na primer prepoved uživanja drog, alkohola, poudarek na postu ...). Eden izmed razlogov za pozitivno povezavo med religioznim življenjem in splošnim zdravjem je tudi ta, da vera spodbuja občutek posameznika za kontrolo, kar je povezano tudi z boljšim splošnim zdravjem (Loewenthal in Cornwall 1993). Vsekakor ostaja tukaj veliko odprtih vprašanj glede mehanizmov vpliva.

Poleg tega vera pozitivno vpliva na proces zdravljenja, saj so sprejetje bolezni kot božje volje oziroma kot priložnosti za rast (Jenkins in Pargament 1995), razne oblike sodelovanja (Pargament in dr. 1990) in iskanje duhovne podpore (Wright, Pratt in Schmall 1985) povezani z dobrimi rezultati za posameznika. Mnoge študije potrjujejo pozitiven odnos med religioznim soočanjem in fizičnim zdravjem (King in dr. 1999; Koenig in dr. 1997; Richards in Folkman 1997). Nekateri avtorji (Oxman, Freeman in Manheimer 1995; Zuckerman, Kasl in Osfeld 1984) omenjajo na primer tudi manjše stopnje umrljivosti pri pozitivnih oblikah religioznega soočanja, denimo šest mesecev po operacijah srca (Oxman, Freeman in Manheimer 1995). Druge pa so pokazale negativno povezavo med religioznim soočanjem in fizičnim zdravjem (Fernsler in dr. 1999; Mosher in Handal 1997). Največkrat je v raziskavah o religioznem soočanju treba za učinke podobno kot pri psihičnih učinkih razlikovati med pozitivnimi in negativnimi oblikami soočanja. Tako so v splošnem bile visoke samoocene lastnega zdravja udeležencev obratno povezane z negativnimi oblikami religioznega soočanja (Koenig in dr. 1998; McBride in dr. 1998). Negativne metode religioznega soočanja so bile povezane s slabšim fizičnim okrevanjem (Fitchett in dr. 1999), slabšim fizičnim zdravjem in večjim tveganjem za umrljivost med bolnimi starejšimi pacienti (Koenig in dr. 1998; Pargament in dr. 2001).

7.3 Ocena raziskovanja učinkov religioznega soočanja in implikacije

Iz dosedanjega raziskovalnega dela na tem področju lahko torej povzamemo, da raziskave glede psihičnega in fizičnega zdravja (ob tem se zavedamo, da ti dve področji ne predstavljata celote človeka) v splošnem nakazujejo ugoden učinek predvsem pozitivnih oblik religioznega soočanja s stresnimi in travmatičnimi dogodki. Upoštevati pa je treba, da

zaščitni faktorji religioznosti lahko v času operirajo skozi nekatere kompleksne procese, na kar opozarjata tudi Ai in Park (2005). Na osnovi raziskav lahko tudi sklenemo, da se religiozno soočanje pojavlja kot način soočanja s stiskami, vendar ne pri vseh posameznikih ali v vseh skupinah enako (Bulman in Wortman 1977; Conway 1985, 1986). Vsekakor pa skoraj vsi izsledki podpirajo ugotovitev, da je vera in religiozno soočanje za mnoge ljudi pomemben vir pomoči pri soočanju s kritičnimi življenjskimi dogodki (Harrison in dr. 2001). Kljub mnogim raziskovalnim ugotovitvam o pozitivni povezanosti religioznega soočanja in drugih področij človekove dobrobiti, mnoga področja (npr. psihoterapija, zdravstvo, socialno skrbstvo) še vedno dajejo le malo pozornosti na duhovne in religiozne potrebe svojih klientov, uslužbencev in oskrbovancev. Tako oškodujejo mnoge ljudi za skoraj vedno pozitivne prispevke verskega in duhovnega udejstvovanj (ter oskrbe) na fizično, psihično in emocionalno zdravje. Podobno ocenjujejo tudi drugi avtorji (npr. Moberg, 2005), ki tudi trdijo, da zaradi tega prihaja do večje verjetnosti, da bodo nekateri duhovno/versko zanemarjeni ali zlorabljeni.

Pozorni pa moramo biti tudi na negativno religiozno soočanje (doživljanje, ki vključuje na primer kazen ali zavračanje s strani Boga), ki je po omenjenih raziskavah povezano z večjo stisko, zmanjšanim fizičnim in emocionalnim blagostanjem in oškodovano kakovostjo življenja. Osebe, ki delajo v ustanovah, kjer se ljudje srečujejo z večjimi stresnimi in travmatičnimi izkušnjami (na primer bolnišnice), bi morale biti pozorne na znake negativnega religioznega soočanja in nuditi primerno duhovno skrb za duhovno stisko. Na tem področju se pojavljajo nekatere obetavne raziskave in razvoj pomoči pri religioznem soočanju s stresnimi in travmatičnimi izkušnjami, čeprav so bolj redki. Tak je na primer psihoterapevtski program Colea in Pargamenta (1999), ki integrira religiozno soočanje s psihoterapevtskimi pristopi za uporabo pri bolnikih z rakom (na primer ločevanje med tem, kaj je pod kontrolo bolnika in kaj pod kontrolo Boga; intervencije za prepuščanje tistega, kar je pod kontrolo Boga, Bogu; sodelovanje z Bogom; osredotočanje na stvari, ki jih lahko naredijo – ustvarjanje kreativnega življenjskega načrta in iskanje emocionalne podpore s strani Boga; žalovanje zaradi izgube; ustvarjanje odnosa do sebe in do Boga, ki je v pomoč; iskanje pomena boleznitd.). Strinjamo se s Hills in dr. (2005), ki naslavljajo močno potrebo po nadaljnjem raziskovanju o najučinkovitejših strategijah za naslavljanje teh potreb pomoči pri religioznem soočanju.

Sklep

Zaključimo lahko, da religiozno soočanje oziroma vera igra pri soočanju s stiskami pomembno vlogo. Religiozno soočanje je eden izmed načinov, prek katerega se ljudje srečujejo s stresnimi ter travmatičnimi

izkušnjami in jih tudi rešujejo. Teoretiki in raziskovalci so ugotovili, da je vpliv vere pri soočanju s stisko velikokrat pozitiven, kar pomeni, da pomaga pri sprejemanju dogodka, pri iskanju ustreznih rešitev za izboljšanje situacije in tudi pri sami rasti in okrevanju zaradi posledic stresnih in travmatičnih dogodkov. Obstaja pa tudi možnost negativnega vpliva pri religioznem soočanju s stiskami, ki se kaže zlasti v nefunkcionalnem vedenju in zapletih ob reševanju stiske. Vse to se odraža na področju psihičnega in fizičnega zdravja. Ob tem se seveda zavedamo, da ti dve področji ne predstavljata celote človeka. Kakorkoli, ne moremo in ne smemo zanemariti širokih možnosti, ki jih vključevanje in primerno obravnavanje religioznega udejstvovanja in vere predstavlja tudi za samo pomoč ljudem, kadar jo ti iščejo, pa naj bo to v okviru psihoterapije, duhovnega vodstva, svetovanja ali kakšne druge oblike pomoči.

Literatura:

- Ai, Amy L., Ruth E. Dunkle, Christopher Peterson in Steven F. Bolling. 1998. The Role of Private Prayer in Psychological Recovery Among Midlife and Aged Patients Following Cardiac Surgery. *Gerontologist* 38 (5): 591-601.
- Ai, Amy L. in Crystal L. Park. 2005. Possibilities of the Positive Following Violence and Trauma: Informing the Coming Decade of Research. *Journal of Interpersonal Violence* 20 (2): 242-50.
- Ai, Amy L., Christopher Peterson in Bu Huang. 2003. The Effect of Religious Coping and Positive Attitudes of Adult Muslim Refugees from Kosovo and Bosnia. *The International Journal for the Psychology of Religion* 13: 29-46.
- Andrew, June M. 1970. Recovery from Surgery, with and Without Preparatory Instructions for Three Coping Styles. *Journal of Personality and Social Psychology* 15 (3): 223-26.
- Ayele, Hana, Thomas Mulligan, Sylvia Gheorghiu in Carlos Reyes-Ortiz. 1999. Religious Activity Improves Life Satisfaction for Some Physicians and Older Patients. *Journal of the American Geriatrics Society* 47 (4): 453-55.
- Baumeister, Roy. F. 1991. *Meanings of Life*. New York: The Guilford Press.
- Baumgartner, Isidor. 1990. *Pastoralpsychologie*. Düsseldorf: Patmos.
- Belavich, Timothy. 1995. The Role of Religion in Coping with Daily Hassles. Prispevek predstavljen na letnem srečanju American Psychological Association, New York.
- Bergin, Allen E. 1983. Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Metaanalysis. *Professional Psychology: Research and Practice* 14: 170-84.
- Bickel, Carl O., Joseph W. Ciarrochi, Nancy J. Sheers, Barry K. Estadt, Douglas A. Powell in Kenneth I. Pargament. 1998. Perceived Stress, Religious Coping Styles, and Depressive Affect. *Journal of Psychology & Christianity* 5 (1): 43-53.
- Biema, David V. 2001. Faith After the Fall. *Time* 158 (8): 76.
- Bowie, Janice, Barbara A. Curbow, Thomas A. Laveist, Sheila Fitzgerald in Kenneth I. Pargament. 2001. The Relationship Between Religious Coping Style and Anxiety Over Breast Cancer in African American Women. *Journal of Religion and Health* 40 (4): 411-22.
- Bulman, Ronnie J. in Camille B. Wortman. 1977. Attributions of Blame and Coping in the "Real World": Severe Accident Victims React to Their Lot. *Journal of Personality and Social Psychology* 35: 351-63.
- Bush, Ellen G., Mark S. Rye, Curtis R. Brant, Erin Emery, Kenneth I. Pargament in Camala A. Reissbinger. 1999. Religious Coping with Chronic Pain. *Applied Psychophysiology and Biofeedback* 24 (4): 249-60.
- Butter, Eric M. in Kenneth I. Pargament. 2003. Development of a Model for Clinical Assessment of Religious Coping: Initial Validation of the Process Evaluation Model. *Mental Health, Religion & Culture* 6 (2): 175-94.
- Chang, Bei-Hung, Anne E. Noonan in Sharon L. Tennstedt. 1998. The Role of Religion/Spirituality in Coping with Caregiving for Disabled Elders. *Gerontologist* 38 (4): 463-70.

- Cole, Brenda in K.I. Pargament. 1999. Re-Creating Your Life: A Spiritual/ Psychotherapeutic Intervention for People Diagnosed with Cancer. *Psycho-Oncology* 8: 395-407.
- Conway, Katherine. 1985-6. Coping with the Stress of Medical Problems Among Black and White Elderly. *International Journal of Aging and Human Development* 21: 39-48.
- Corbett, Chanda Carmela. 1999. Religious Coping Styles, Perceived Stress, Depression, and Professional Psychological Help-Seeking Attitudes Among African American Women. *Dissertation Abstract International* 59 (10-A): 3743.
- David, James P., Kevin Lee Ladd in Bernard Spilka. 1992. The Multidimensionality of Prayer and Its Role as A source of Secondary Control. Prispevek predstavljen na letnem srečanju American Psychological Association, Washington, DC.
- Dreifuss-Kattan, Esther. 1990. *Cancer Stories: Creativity and Self-Repair*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Ellison, Christopher G. 1991. Religious Involvement and Subjective Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior* 32: 80-89.
- Emery, Erin in Kenneth I. Pargament. 2004. The Many Faces of Religious Coping in Late Life: Conceptualization, Measurement, and Links to Well-Being. *Ageing International* 29 (1): 3-27.
- Epstein, Seymour. 1991. The Self-Concept, the Traumatic Neurosis, and the Structure of Personality. *Perspectives in Personality* 3 (A): 63-98.
- Fallot, Roger D. in Jennifer P. Heckman. 2005. Religious/Spiritual Coping Among Women Trauma Survivors with Mental Health and Substance Use Disorders. *Journal of Behavioral Health Services & Research* 32 (2): 215-26.
- Fernsler, Jayne I., Paula Klemm in M. Ann Miller. 1999. Spiritual Well-Being and Demands of Illness in People with Colorectal Cancer. *Cancer Nursing* 22 (2): 134-40.
- Fichter, Joseph H. 1981. *Religion and Pain*. New York: Crossroads.
- Fiore, Neil. 1991. Outsmarting Cancer: How to Build the Mental Muscle You Need to Fight a Winning Battle. *Prevention* 43: 55-59.
- Fitchett, George, Bruce D. Rybarczyk, Gail A. DeMarco in John J. Nicholas. 1999. The Role of Religion in Medical Rehabilitation Outcomes: A Longitudinal Study. *Rehabilitation Psychology* 44 (4): 333-53.
- Folkman, Susan in Richard S. Lazarus. 1988. Coping as a Mediator of Emotion. *Journal of Personality and Social Psychology* 54: 466-75.
- Frankl, Viktor. 1963. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. New York: Washington Square Press.
- Gartner, John. 1996. Religious Commitment, Mental Health, and Prosocial Behavior: A Review of the Empirical Literature. V *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, uredil Edward P. Shafranske, 187-214. Washington, DC: American Psychological Association.
- George, Linda K., David B. Larson, Harold G. Koenig in Michael E. McCullough. 2000. Spirituality and Health: What We Know, What We Need to Know. *Journal of Social and Clinical Psychology* 19: 102-16.
- Gluhoski, Vicki L. in Camille B. Wortman. 1996. The Impact of Trauma on World Views. *Journal of Social and Clinical Psychology* 15: 417-29.
- Gostečnik, Christian. 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana: Brat Francišek in Franciškanski družinski inštitut.
- Harrison, Myleme O., Harold G. Koenig, Judith C. Hays, Anedi G. Eme-Akwari in Kenneth I. Pargament. 2001. The Epidemiology of Religious Coping: A Review of Recent Literature. *International Review of Psychiatry* 13: 86-93.
- Hills, Judith, Judith A. Paice, Jacqueline R. Cameron in Susan Shott. 2005. Spirituality and Distress in Palliative Care Consultation. *Journal of Palliative Medicine* 8 (4): 782-88.
- Holahan, Charles J. in Rudolf H. Moos. 1987. Personal and Contextual Determinants of Coping Strategies. *Journal of Personality and Social Psychology* 52: 946-55.
- Idler, Ellen L., Marc A. Musick, Christopher G. Ellison, Linda K. George, Neal Krause, Marcia G. Ory, Kenneth I. Pargament, Lynda H. Powell, Lynn G. Underwood in David R. Williams. 2003. Measuring Multiple Dimensions of Religion and Spirituality for Health Research: Conceptual Background and Findings From the 1998 General Social Survey. *Research on Aging* 25 (4): 327-65.

- Janoff-Bulman, Ronnie in Frantz Cynthia McPherson. 1997. The Impact of Trauma on Meaning: From Meaningless World to Meaningful Life. V *The Transformation of Meaning in Psychological Therapies*, uredil Michael Power in Chris R. Brewin, 91-106. New York: Wiley.
- Janoff-Bulman, Ronnie in Steven Schwartzberg. 1991. Toward a General Model of Personal Change. V *Handbook of Social and Clinical Psychology: The Health Perspective*, uredil Richard C. Snyder in Donelson R. Forsyth, 488-508. New York: Pergamon.
- Jenkins, Richard A. in Kenneth I. Pargament. 1988. The Relationship Between Cognitive Appraisals and Psychological Adjustment in Cancer Patients. *Social Science and Medicine* 26: 625-33.
- . 1995. Religion and Spirituality as Resources for Coping with Cancer. *Journal of Psychosocial Oncology* 13 (1/2): 51-74.
- Johnson, Sarah C. in Bernard Spilka. 1991. Coping with Breast Cancer: The Roles of Clergy and Faith. *Journal of Religion and Health* 30: 21-33.
- Jones, James W. 1993. Living on the Boundary Between Psychology and Religion. *Psychology of Religion Newsletter* 18 (4): 1-7.
- Juhant, Janez. 1999. Krščanske vrednote in sodobni človek. *Bogoslovni vestnik* 59 (2): 143-159.
- Kennedy, James E., Robert C. Davis in Bruce G. Taylor. 1998. Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 322-28.
- King, Michael, Peter Speck in Angela Thomas. 1999. The Effect of Spiritual Beliefs on Outcome from Illness. *Social Science & Medicine* 48 (9): 1291-99.
- Koenig, Harold G., Ellen Idler, Stanislav Kasl, Judith C. Hays, Linda K. George, Marc Musick, David B. Larson, Terence R. Collins in Herbert Benson. 1999. Religion, Spirituality, and Medicine: A Rebuttal to Skeptics. *International journal of psychiatry in medicine* 29: 123-31.
- Koenig, Harold G., Michael E. McCullough in David B. Larson. 2001. *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, Harold G., Debra K. Weiner, Bercedis L. Peterson, Keith G. Meador in Francis J. Keefe. 1997. Religious Coping in the Nursing Home: A Biopsychosocial Model. *International Journal of Psychiatry in Medicine* 27 (4): 365-76.
- Koenig, Harold G., Linda K. George in Bercedis L. Peterson. 1998. Religiosity and Remission from Depression in Medically Ill Older Patients. *American Journal of Psychiatry* 155: 536-42.
- Kompan Erzar, Katarina, Christian Gostečnik in Tomaž Erzar. 2005. "I remember checking on my mother to see if she was still breathing." How a relationship maintains, regulates, and helps resolve traumatic experiences : relational family integration. *Psihološka obzorja* 14 (3): 89-105.
- Kooistra, William P. in Kenneth I. Pargament. 1998. Religious Doubting in Parochial School Adolescents. *Journal of Psychology and Theology* 27 (1): 33-42.
- Larson, David. B., James P. Swyers in Michael E. McCullough. 1997. *Scientific Research on Spirituality and Health: A Consensus Report*. Rockville, MD: National Institute for Healthcare Research.
- Levin, Jeffrey S. 1996. How Religion Influences Morbidity and Health: Reflections on Natural History, Salutogenesis and Host Resistance. *Social Science Medicine* 43: 849-64.
- Levin, Jeffrey S. in Preston L. Schiller. 1987. Is There a Religious Factor in Health? *Journal of Religion and Health* 26: 9-36.
- Lewis, Frances M. 1989. Attributions of Control, Experienced Meaning, and Psychosocial Well-Being in Patients with Advanced Cancer. *Journal of Psychosocial Oncology* 7: 105-19.
- Loewenthal, Kate M. in Nicola Cornwall. 1993. Religiosity and Perceived Control of Live Events. *International Journal for the Psychology of Religion* 3: 39-45.
- Mahoney, Annette, Kenneth I. Pargament, Aaron Murray-Swank in Nichole Murray-Swank. 2003. Religion and the Sanctification of Family Relationships. *Review of Religious Research* 44: 220-36.
- Mahoney, Annette, Kenneth I Pargament, Tracey Jewell, Aaron B Swank, Eric Scott, Erin Emery in Mark Rye. 1999. Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning. *Journal of Family*

Psychology 13: 321-38.

Matthews, Dale A., Michael E. McCullough, David B. Larson, Harold G. Koenig, James P. Swyers in Mary Greenwold. 1998. Religious Commitment and Health Status. A Review of the Research and Implications for Family Medicine. *Archive for Family and Medicine* 7: 118-24.

McBride, LeBron J., Gary Arthur, Robin Brooks in Lloyd Pilkington. 1998. The Relationship Between Eight Patients' Spirituality and Health Experiences. *Family Medicine* 30 (2): 122-26.

McCann, Lisa I. in Laurie A. Pearlman. 1990. Vicarious Traumatization: A Framework for Understanding the Psychological Effects of Working with Victims. *Journal of Traumatic Stress* 3: 131-49.

McIntosh, Daniel N., Michael Poulin, Roxane C. Silver, Alison E. Holman in Virginia Gil-Rivas. 2003. Religion, Well-Being, and Distress in the Year Following 9/11: A Nationwide Longitudinal Study. Prispevek na konferenci International Center for the Integration of Health and Spirituality, Bethesda, Maryland.

McIntosh, Daniel N. in Bernard Spilka. 1990. Religion and Physical Health: The Role of Personal Faith and Control Beliefs. V *Research in the Social Scientific Study of Religion* 2, uredil Monty L. Lynn in David O. Moberg, 167-94. Greenwich, CT: JAI Press.

Meisenhelder, Janice Bell. 2002. Terrorism, Posttraumatic Stress, and Religious Coping. *Issues in Mental Health Nursing* 23: 771-82.

Mickley, Jacqueline R., Kenneth I. Pargament, Curtis R. Brant in Kathleen M. Hipp. 1998. God and Search for Meaning Among Hospice Caregivers. *The Hospice Journal* 13 (4): 1-17.

Moberg, David O. 2002. Assessing and Measuring Spirituality: Confronting Dilemmas of Universal and Particular Evaluative Criteria. *Journal of Adult Development* 9 (1): 47-60.

Mosher, Joseph P. in Paul J. Handal. 1997. The Relationship Between Religion and Psychological Distress in Adolescents. *Journal of Psychology & Theology* 25 (4): 449-57.

Myers, David G. 1992. *The Pursuit of Happiness*. New York: Morrow.

Oler, Gene A. 1998. Religious Coping and Psychological Adjustment Among African-American Christians. *Dissertation Abstract International* 58 (11-B): 6242.

Orbach, Israel, Mario Mikulincer, Eva Gilboa-Schechtman in Pinhas Sirota. 2003. Mental Pain and Its Relationship to Suicidality and Life Meaning. *Suicide and Life-Threatening Behavior* 33: 231-41.

Oxman, Thomas E., Daniel H. Freeman in Eric D. Manheimer. 1995. Lack of Social Participation or Religious Strength and Comfort as Risk Factors for Death After Cardiac Surgery in the Elderly. *Psychosomatic Medicine* 57: 5-15.

Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.

Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig, Nalini Tarakeshwar in June Hahn. 2001. Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients. *Archive of Internal Medicine* 161: 13-27.

Pargament, Kenneth I. in Annette Mahoney. 2002. Spirituality: Discovering and Conserving the Sacred. V *Handbook of Positive Psychology*, uredil Richard C. Snyder, 646- 675. Washington, DC: American Psychological Association.

Pargament, Kenneth I., Shauna McCarthy, Purvi Shah, Gene Ano, Nalini Tarakeshwar, Amy Wachholtz, Nicole Sirmine, Erin Vasconcelles, Nichole Murray-Swank, Ann Locher in Joan Duggan. 2004. Religion and HIV: A Review of the Literature and Clinical Implications. *Southern Medical Journal* 97 (12): 1201-09.

Pargament, Kenneth I. in Crystal L. Park. 1995. Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends. *Journal of Social Issues* 51: 13-32.

Pargament, Kenneth I., David S. Ensing, Kathryn Falgout, Hannah Olsen, Barbara Reilly, Kimberly Van Haitsma in Richard Warren. 1990. God Help Me: I. Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events. *American Journal of Community Psychology* 18: 793-824.

Pargament, Kenneth I., Harold G. Koenig in Lisa M. Perez. 2000. The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology* 56: 519-43.

- Pargament, Kenneth I., Bruce W. Smith, Harold G. Koenig in Lisa Perez. 1998. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37: 710-24.
- Pargament, Kenneth I., Nalini Tarakeshwar, Christopher G. Ellison in Keith M. Wulff. 2001. The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (3): 497-513.
- Park, Crystal L. in Lawrence H. Cohen. 1993. Religious and Non-Religious Coping with the Death of a Friend. *Cognitive Therapy and Research* 17: 561-77.
- Peterson, Christopher, Martin E. P. Seligman in George E. Vaillant. 1988. Pessimistic Explanatory Style is a Risk Factor for Physical Illness: A Thirty-Five Year Longitudinal Study. *Journal of Personality and Social Psychology* 55: 23-27.
- Phares, Jerry E.. 1976. *Locus of Control in Personality*. New Jersey: General Learning Press.
- Phillips, Russell E., Kenneth I. Pargament, Quinten K. Lynn in Craig D. Crossley. 2004. Self-Directed Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All? *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (3): 409-18.
- Pollner, Melvin. 1989. Divine Relations, Social Relations, and Well-Being. *Journal of Health and Social Behavior* 30: 92-104.
- Richards, Anne T. in Susan Folkman. 1997. Spiritual Aspects of Loss at the Time of a Partner's Death from AIDS. *Death Studies* 21 (6): 527-52.
- Russo, Nancy F. in Amy J. Dabul. 1997. The Relationship of Abortion to Well-Being: Do Race and Religion Make a Difference? *Professional Psychology: Research and Practice* 28 (1): 23-31.
- Schuster, Mark A., Bradley D. Stein, Lisa H. Jaycox, Rebecca L. Collins, Grant N. Marshall, Marc N. Elliott, Annie J. Zhou, David E. Kanouse, Janina L. Morrison in Sandra H. Berry. 2001. A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks. *New England Journal of Medicine* 345 (20): 1507-12.
- Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: Zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. *Bogoslovni vestnik* 66 (1): 123-36.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger in Richard Gorsuch. 2003. *The Psychology of Religion*. New York: The Guilford Press.
- Taylor, Johnston E. 1993. Factors Associated with Meaning in Life Among People with Recurrent Cancer. *Oncology Nursing Forum* 9: 1399-405.
- Tix, Andrew P. in Patricia A. Frazier. 1998. The Use of Religious Coping During Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Mediation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 66: 411-22.
- Tsongas, Paul. 1984. *Heading Home*. New York: Alfred A. Knopf.
- Van Der Hart, Onno. 1983. *Rituals in Psychotherapy: Transition and Continuity*. New York: Irvington Publishers.
- Ventis, Larry W. 1995. The Relationships Between Religion and Mental Health. *Journal of Social Issues* 51: 33-48.
- Weaver, Andrew J., Laura T. Flannelly, James Garbarino, Charles R. Figley in Kevin J. Flannelly. 2003. A Systematic Review of Research on Religion and Spirituality in the Journal of Traumatic Stress: 1990-1999. *Mental Health, Religion & Culture* 6 (3): 215-28.
- Westgate, Charlene E. 1996. Spiritual Wellness and Depression. *Journal of Counseling and Development* 75: 26-35.
- Woods, Teresa E., Michael H. Antoni, Gail H. Ironson in David W. Kling. 1999. Religiosity is Associated with Affective Status in Symptomatic HIV-Infected African-American Women. *Journal of Health Psychology* 4 (3): 317-26.
- Worthington, Everett L. Jr., Taro A. Kurusu, Michael E. McCullough in Steven J. Sandage. 1996. Counseling and Religious Values: A Ten-Year Update and Research Prospectus. *Psychology Bulletin* 119: 448-87.
- Wright, Scott D., Clara C. Pratt in Vicki L. Schmall. 1985. Spiritual Support for Caregivers of Dementia Patients. *Journal of Religion and Health* 24: 31-38.
- Zuckerman, Diana M., Stanislav V. Kasl in Adrian M. Ostfeld. 1984. Psychosocial Predictors of Mortality Among the Elderly Poor: The Role of Religion, Well-Being, and Social Contacts. *American Journal of Epidemiology* 119 (3): 410-23.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 241.01
Bogoslovni vestnik 67 (2007) 2, 281-301

Anton Mlinar

Kazuistika

Povzetek: Klasična kazuistika je disciplina ali umetnost uporabe abstraktnih načel, maksim in pravil v posamičnih primerih (*casus conscientiae*), in sicer z namenom, da bi bolje obvladali mejne primere. Toda kazuistika kot »varnejša pot«, včasih bolj znana v anglosaškem pravnem sistemu, danes ni najbolj prepričljiva. Razloga sta predvsem dva: na eni strani večja ali manjša prednost pravnih predpisov na moralnem področju, na drugi strani pa izginjanje pomembnih tem družbenega in gospodarskega življenja. Glede na današnje razmerje med etiko, moralo in pravom v moralni teologiji je pomembna obnovitev tako imenovanega prvega obraza kazuistike, očiščujoče poti, poti učlovečenja oziroma poti odrešenjskega spoznanja, na kateri človek odkrije, da je moralna sprememba v njegovem življenju sad spreobrnjenja, ne pa njegov pogoj.

Ključne besede: ciljna zapoved, ekviprobabilizem, kazuistika, mejna zapoved, moralni sistem, naravni zakon, probabilizem, svoboda vesti, tutiorizem, verska svoboda.

Summary: **Casuistry**

Classical casuistry is a discipline or art of applying abstract principles, maxims and rules to individual cases (*casus conscientiae*) with the intention to better master the borderline cases (moral dilemmas). Yet casuistry as a »safer way«, sometimes better known as an operation method in the Anglo-Saxon legal system, is nowadays not really convincing in the field of moral issues. There are two main reasons therefor: on the one hand, legal regulations have rather a priority in the area of morals, and on the other hand, important issues of social and economic life keep disappearing from moral theology. In view of the present relation between ethics, morals and law in moral theology, there should be restored the original form of casuistry as a way of purification and salvatory insight where man discovers that the moral change in his life is a fruit of conversion and not a condition therefor.

Key words: normative ideal (Zielgebot), equiprobabilism, casuistry, borderline commandment, moral system, natural law, probabilism, freedom of conscience, tutiorism, religious freedom.

»Ni nevarna svoboda, ampak nerazumevanje njenega smisla.«

B. Häring

Uvod

Raziskava temeljnega, a neredko zapostavljenega vidika intelektualne zgodovine zgodnjega obdobja moderne v Evropi se steka k trem tematskim sklopom: pojavu moderne in spremenjenemu načinu moralne vzgoje v zgodnji moderni Evropi, vzniku novih medsebojnih odnosov med človekovo vestjo in družbeno normo (zakonodajo nacionalne

države) ter relativno neenakomerno porazdeljene »sočasne nesočasnosti« v razvoju versko pogojene moralne kulture znotraj prevladujočih institucionaliziranih verstev. Medtem ko se kazuistika na nekaterih družboslovnih področjih nenehno razvija, na primer v anglosaški pravni doktrini, v medicini in zlasti tudi v psihoterapiji, pa na moralno-teološkem področju ne moremo biti zadovoljni. Kljub *aggiornamentu* je bilo na drugem vatikanskem koncilu na moralnem področju zaznati prej nezaupanje do napredka kot pogum. Katoliška Cerkev je na drugem vatikanskem koncilu nihala med največjo (Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo) in najmanjšo možno institucionalizacijo (izjava o verski svobodi). Med redki deli, ki obravnavajo to problematiko, je le malo takih, ki se resno soočajo s »pripovedovano moralo«, kot ji na primer pravi D. Mieth (Mieth 2000), in ki resno jemljejo kazuistiko v novih pogojih. Več je takih, ki jo obravnavajo s teoretičnega vidika (Jonsen in Toulmin 1988, Miller 1996, Case 2000) ali kot primer kulturnozgodovinskih študij (Leites 2002). V katoliški moralni doktrini je močno prisotno naravnopravno mišljenje, ki se izraža v konservativni miselnosti in odraža kot utečena pot v najbolj znanih moralnoteoloških priročnikih, kot na primer v Mausbachovi *Katoliški moralni teologiji* (prvič 1901) in primerljivih priročnikih tega časa. Mausbachovo delo kaže na za tiste razmere kar presenetljivo širino, ko priporoča temeljit študij Svetega pisma in cerkvene zgodovine ter previdnost glede klasične kazuistike, t. i. »varne poti«, vendar gledano v celoti na moralnoteološkem področju ne predstavlja nikakršnega napredka. Pretežni del rimsko usmerjene šolske moralne teologije in njenih glavnih predstavnikov (Génicot, Noldin, Mausbach, Hürth, Vermeersch, Marc-Gestermann, Merkelbach, Dertuys-Damen) ni razmišljal o resnejših spremembah na tem področju. Kljub napovedi velikih sprememb v katoliški teologiji na drugem vatikanskem koncilu se formalni in vsebinski vidik *šolske* moralne teologije bistveno ni spremenil. Novi pristopi so se izkazali za poskuse »kratkega diha«. Za klasično kazuistiko je to pomenilo oziroma pomeni, da se je znašla na odstavnem tiru teoloških predmetov, kjer je začela vzbujati vtis razžaljene dame in sebe videla kot tisto, ki ima nekakšno pravico do užaljenosti. Žal so le redki teologi videli kazuistiko kot drugo stran kerigmatično naravnane moralne teologije, ki kliče po dialogu, pričevanju in vzajemnosti vesti. Za tako kazuistiko se je zavzemal B. Häring, ki je bil tudi sicer pobudnik sprememb na tem področju (Häring 2001, I, 222–241).

1. Pojem

Najširša definicija klasične kazuistike govori o disciplini ali o umetnosti uporabe abstraktnih načel, maksim in pravil v posamičnih primerih (*casus conscientiae*). Da bi bolje obvladali te primere, je treba izdelati

bolj ali manj kompleksen seznam primerov (kazuosov oziroma vzorčnih primerov), ki bi olajšali uveljavljanje pravil v posameznih primerih. Kazuistika naj bi tako predstavljala »varnejšo pot« reševanja dilem. Vendar ta vidik v današnjem času in na moralnem področju ni najbolj prepričljiv. Zaradi večje ali manjše prednosti, ki so jo imeli v preteklosti pravni predpisi, zlasti tisti, ki so se lahko sklicevali na *naravno* pravo oziroma na specifičen koncept *naravnega zakona*, je zgodovina kazuistike v moralni teologiji precej kontroverzna. Na težo tega vprašanja ne vpliva le dejstvo, da se je katoliška moralna teologija v obdobju po renesansi izognila pomembnim temam družbenega in gospodarskega življenja, vztrajala na preživelih stališčih in bila tako rekoč prisiljena, da se v spovedni sodnosti omeji le na področje osebne morale, predvsem na vprašanja zakona, zakonskega življenja in spolnosti. Najbolj bode v oči prepričanje o prednosti postave pred svobodo.

Reformne pobude v katoliški moralni teologiji so bile v zadnjih stoletjih zelo redke. V dobi razsvetljenstva so se zlasti francoski teologi zavzemali za to, da moralne teologije ne bi študirali zgolj z ozirom na spoved. Zaradi večje akademske svobode je na nekaterih univerzah teologija doživljala pravi razcvet. Naj med predstavniki moralne teologije omenim predvsem Johanna Mihaela Sailerja (1752–1832), Johanna Baptista Hirscherja (1788–1865), Franza Xaverja Linsemanna (1835–1898) ter dva preroka ekumenske razsežnosti morale, Johna Henryja Newmana (1801–1890) in Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900). Potrebno se mi zdi tudi opozoriti na pomemben zasuk v moralni filozofiji na prehodu med 19. in 20. stol., ki ga lahko opazujemo pri Georgu Edwardu Mooru oziroma pri njegovi analitični metodi v etiki (med njegovimi deli izstopata *Principia ethica*, 1903, in *The Refutation of Idealism*, 1903) (Ambrose 2002), k akterjem velikih sprememb na moralno-filozofskem področju pa je treba nedvomno prišteti zlasti še M. Shelerja, G. Fregeja, B. Russella, L. Wittgensteina, D. Bonhoefferja, N. Berdjajeva in druge. Moore je na primer silovito izpostavil problem počasnega napredovanja humanističnih znanosti v neposredni primerjavi z naravoslovjem in družboslovjem, njegov cilj pa je bil uravnotežiti razmerje med moralno, etiko in pravom. Najbolj znani pojmi iz njegovega besednjaka, kot *naturalistic fallacy*, *open question argument*, *common sense*, *ethical analysis*, *paradox*, kažejo, da bi morali etika in morala sedeti s pravom za isto mizo. Nastopil je zoper etični naturalizem, ki temelji na konceptu naravnega zakona (po katerem je *dobro* mogoče opredeliti *kot dobro*) in se izraža kot podrejenost družbenim predpisom. Zavzemal se je za etični individualizem, in sicer zato, da bi pokazal na kontrast med vnaprej opredeljeno vrednoto dobrega in med *dobrim*, ki opredeljuje vrednost dejanja. Moore je močno vplival na Ludwiga Wittgensteina oz. na njegovo opredelitev para-

doksa, t. i. tihe refleksije (*silent reflection*). Velika težava Moorove etike je, da je abstraktna.

Na drugi strani je Max Scheler s sociologijo spoznanja pojasnil razloge relativne odsotnosti svobode in odgovornosti v teologiji. Oblastniška oblika spoznanja se ukvarja z družbenimi strukturami, zlasti s smislom avtoritete, in poudarja predvsem pravičnost in mir. Toda za razumevanje človekove etične narave je družbeni okvir preozek. Max Scheler je pokazal, da je oblastniško znanje vključeno v odrešenjskem in življenjskem spoznanju, ki izpostavljata posameznika oziroma njegove žive odnose. Žal je bil položaj obraten: oblastniško znanje (pravo) je zajemalo tudi odrešenjsko in življenjsko oziroma ju dušilo. Toda te sprevrženosti ni mogoče spremeniti z abstraktno analizo, pač pa s pogumnim odkrivanjem odrešenjskega (poguma) in življenjskega vedenja (izkušnje). Max Weber in zlasti Dietrich Bonhoeffer sta vsak na svoj način pozivala k pogumnemu razkrinkavanju religije kot institucionalizirane skušnjave za krepitev oblasti. Sociologija spoznanja je pokazala, da je bil povod za krizo moralne teologije, s tem pa tudi kazuistike, notranji, se pravi spopad med tistimi, ki so hoteli za temelj moralne teologije postaviti iskanje resnice (o človeku), se pravi minimalne institucionalizacije (prim. *DH*), in privilegiranim duhovniškim razredom, ki je bil na strani maksimalne institucionalizacije. V tem primeru je bila kazuistika stvar povezanosti »prestola in oltarja«, rutina, formalizem.

2. Dva obraza kazuistike

Glede na pravkar povedano je prvi obraz kazuistike t. i. *očiščujoča pot in pot učlovečenja*. Z odrešenjskim spoznanjem išče človek tisto resnico oziroma odsev tiste resnice, ki izraža zaupanje v Boga in v medčloveške odnose. Odnosi prebujajo notranjo moč za uveljavljanje dobrega. To spoznanje je sad vere, ki je odgovor na božje odrešenjsko delovanje. Odrešenjskemu je podobno življenjsko spoznanje, ki se osredotoča na resnico, in sicer glede na to, kako se v njej odražata dostojanstvo in svoboda človeške osebe, skupnosti, družbe in odnosov. To je etična plat odrešenjskega spoznanja. Ta prišteva pogum pri uresničevanju osnovnih moralnih načel v življenju k najbolj osnovnemu spremstvu rojevajoče se ljubezni novokrščenca v stanju duhovnega otroštva. Skratka, moralno vprašanje je prvo, ki ga rodi spreobrnjenje od greha k milosti in ki ta proces spremlja vse življenje. Odrasla oseba namreč spozna, da gre pri spreobrnjenju za popolno odvrnitev od greha, za sprejem milosti, brez katere ta korak ne bi bil mogoč. Človek stopi na pot trajnega spreobrnjenja. V njem dozori odločitev, da v življenju ne bo nikoli več ravnal neodgovorno. Na tej ravni si kazuistika ne prizadeva izdelati okvirov zanesljivih metod, pač pa želi podati celovito poznavanje ene same božje

postave, ki je odrešujoča božja pravičnost. To seveda tudi pomeni, da posveti posebno pozornost oblastnim strukturam in razumevanju oblasti tako v Cerkvi kakor v državi, družbi in družini.

Drugi obraz je kazuistika kot sestavni del moralne teologije, ki aplicira moralne norme v posamičnem primeru oziroma presoja posamično dejanje z vidika uresničenih ali neuresničenih moralnih norm. Četudi je *šolska* kazuistika samostojna in mnogovrstna veda, je predvsem odraz tiste moralne teologije, ki ji primanjkuje zvestobe usmiljeni božji ljubezni. Zaradi zgodovinskih in kulturnih razlogov se je zgodilo, da je bila ta bolj ali manj pragmatična in tehnična veda občasno bolj podobna sofisticnemu iskanju igle v kupu sena kot pomoči človeku, da najde rešitev v konfliktnem primeru. Tako se je razkril tudi pozunanjen obraz moralne teologije, ki se je odmaknil od razodetja in cerkvenega občestva in postal igrača v rokah kontrolnega znanja. Obdobje formalizma v moralni teologiji je bilo brez čuta za človekov poslednji smisel. Spretno je izkoriščalo možnosti moralnega sankcioniranja oziroma izključevanja iz družbene oziroma moralne skupnosti.

3. Splošna zgodovina kazuistike

Vrnimo se za trenutek na izhodišče. V Jezusovem oznanjevanju se teoretični in praktični vidik nauka srečata v posameznem dejanju, ki sovпада z dejavno osebo. Dejanje ni ločeno od človeka, pač pa je sam človek bistvena sestavina dejanja. Jezusovo moralno oznanjevanje izraža tak živ nauk o odrešenju. Njegova dejanja so on sam, ki je v živem stiku z resničnostjo, tako družbeno in politično kot kulturno in versko. Tako so njegova dejanja postala znamenja, v katerih je s prefinjenim čutom za resničnost motiviral sodobnike in v njih prebujal radovednost in čut odgovornosti. Jezus pred njimi ničesar ne skriva. Podobno kot čuti sam, tudi od drugih zahteva brezpogojno pokorščino postavi (Mt 19,12). To apostoli kasneje imenujejo Kristusova postava, ki povezuje staro in novo. Pri Jezusu ne moremo iskati zgolj nekega moralnega nauka, kajti njegovo življenje preseneča, bodisi ko išče stik z grešniki bodisi ko neusmiljeno kritizira hinavščino vodilnih slojev. Razkrinkava hinavščino, ki jo ima za obliko pokorščine moralnim normam brez vere. Kdor je moralen brez vere, bo hinavec in lažnik. Najbrž je pretirano trditi, da so zasnove sistematične evangeljske morale v Apostolskih delih in pismih nastale kot razkrinkavanje morale brez vere, toda namigi na to, da je nova zaveza predvsem konflikt z judovskim izročilom, so botrovali razlagam, da si starozavezna postava in novozavezna postava svobode nasprotujeta oziroma da evangelij ne upošteva starozavezne postave. V NZ ni prostora za dvoličnost, pač pa je prostor za prvi koncil (Apd 15). Koncil je pristen sad novega razmišljanja in

odgovor mladega krščanstva na svoj čas. Prvi koncil je pokazal, da je pojem postave v razodetju mnogo širši kot pojem moralne norme ter da je v evangeliju jasno izraženo tako razlikovanje kot povezava s postavo. Bistven element novozaveznega gledanja na postavo predstavlja presoja dejanj in celotnega življenja z vidika »poslednjega dne«. Zato se lahko vedno znova odlepi od konstruktov umetnega sveta, ki človeku onemogočajo pristen stik z resničnostjo, predvsem pa ga ohromijo v izražanju ljubezni.

Cerkveni očetje so zaradi družbenega in kulturnega položaja pravi mojstri aplikacije nauka in uresničevanja nravnosti. Zaradi razmer je razumljivo, da so najpogosteje posegali zoper praznoverje, krutost gledališč, vojaško obveznost, nezvestobo v zakonu ipd. Ščasoma se je izkristalizirala doktrina o treh pglavitnih grehah, ki so zahtevali izključitev iz cerkvenega občestva. Izključitev pa ni bilo zadnje, temveč predzadnje dejanje; v spokornosti tistih, ki so se odločili vrniti, lahko vidimo izvorno obliko moralnega učenja zgodnjega krščanstva. Razlikovati pa moramo med ravnanjem cerkvenih očetov pred letom 313 in po njem.

Način posredovanja moralne doktrine v Cerkvi se močno spremeni po 6. stoletju. Najprej se v irsko-anglosaškem prostoru pojavi »spoved na uho«. Zgodovinarji jo pripisujejo dediščini misijonarjev, ki jih je konec 6. stol. v ta svet poslal Gregor Veliki. Predmet spovedi ni več le triada »smrtnih« grehov, ki jih je poznala Cerkev prvih stoletij, marveč *spoved* kot taka. Zahodna Cerkev je spričo izkušnje samostanov benediktinskega tipa ne le ustrezno odgovorila na nesprejemljivost vpreganja vere v oblastne strukture, pač pa prišla do spoznanja o vrednosti spovedi kot zaupnega pogovora o grehah, ki niso javni. Duhovnikova vloga kot posrednika med moralno in grešnikom se je spremenila: z doktrinarnega vidika je spoved na uho pomenila, da morajo duhovniki mnogo bolj natančno poznati nauk, smisel moralnosti in težo grehov; z disciplinskega vidika je nova praksa od duhovnikov zahtevala večjo avtonomijo. Nova praksa je rodila potrebo po spokornih knjigah in registrih grehov. Ker duhovniki niso bili dovolj izobraženi, so se pojavili *spokorniški katalogi*. Praksa t. i. *tarifne spovedi* je ostala v veljavi do 11. stoletja. *Tarifa* se je nanašala na predpisano pokoro. Dejstvo pa, da je duhovnik pri spovedi na uho dal odvezo *pred* opravljeno pokoro, je odločilno vplivalo na definicijo zakramenta sprave v 11. stoletju.

V dobi sholastike se je pomen kazuistike (v smislu *tarifne spovedi*) bistveno zmanjšal. Povod za to je bila nova usmeritev v moralni doktrini, ki je pod vplivom razvoja šolstva videla cilj v oblikovanju kristjanovega moralnega značaja. Eksistencialni vidik moralne doktrine na drugi strani spremlja hiter razvoj pravne doktrine, tako cerkvenega kot civilnega prava. Eden od razlogov za to je bila krepitev galsko-germanskih izročil, ki so hotela izriniti izročilo rimskega prava. Razvoj rimskega prava je

posredno vplival na razmerje med moralno in pravom ter dal nov zagon specifični kazuistiki v moralnem učenju Cerkve. Na pomenu pridobi pravna norma, ta pa je prevzela nekatere elemente moralne doktrine (pokorščina). Nominalizem je moralno normo oropal njene notranje vrednosti in prispeval k moralnemu formalizmu. Toda te dobe ni mogoče presojati brez uporabe hermenevitičnega aparata.

Tridentinski koncil je priča razkolu v zahodni Cerkvi. Dogajanje po koncilu je le deloma uresničilo reforme, ki si jih je zadala Cerkev ob izkušnji reformacije. Čeprav imamo leto 1599 za rojstni datum *moderne* moralne teologije kot samostojne teološke vede (temelji na jezuitski formuli *casus conscientiae*), je tridentinsko naročilo, da se je treba grehov spovedati po številu, načinu in okoliščinah (D 899), hkrati sprožilo tudi nasproten proces skrupulozne natančnosti, ki so jo dominikanci in predstavniki drugih redov izkoristili v boju zoper jezuitsko »svobodnjaštvo«. Dosegli so, da se je *casus conscientiae* začel razlagati kot laksizem, kazuistika pa je postala prestižna znanost izbrancev, ki imajo najvišji cerkveni mandat (inkvizicija). Sveti oficij je sicer ustanovil papež Pavel III. leta 1542 (*Congregatio Romanae et universalis inquisitionis*, kasneje imenovane *Sanctum Officium*; temu uradu je bilo takoj po zaključku koncila leta 1564 zaupano izvajanje koncilskih sklepov). Za obdobje po tridentinskem koncilu je značilen razvoj moralnih sistemov, ki so moralno teologijo pripeljali v slepo ulico. V času, ko je z vidika moralne doktrine evropski sever držal v rokah protestantski pietizem in evropski jug rimski rigorizem, se je rodil človek »človekovih pravic«, ki si je za vodilo izbral razum in poudarjal, da je moralna norma lahko le minimalistična, sicer ne varuje posameznika pred skupnostjo. Če norma ne varuje posameznika, je oslABLJENA tudi skupnost. V nekem smislu najdemo to vprašanje tudi v Liguorijevem *ekviprobabilizmu*, kjer predstavlja *posebno zgodovino kazuistike*. Alfonz Liguori na novo obudi *primer vesti* in postavi večino načel moralnih sistemov pod vprašaj.

4. Posebna zgodovina kazuistike in katoliška moralna teologija

Po dramatični shizmi v 16. stol., ki se je poglobljala vse do 18. stol., se je moralna teologija distancirala od dogmatike in prava in se prvič pojavila kot samostojna teološka disciplina; zaradi spopadov med *moralnimi sistemi* je hkrati morala prestatu hudo krizo. Spopad med moralnimi sistemi je bil stranski učinek spopadov med cerkvenimi oblastnimi strukturami, njeno prakso in izročilom, in porajanjem človekovih pravic in poudarjanjem vesti posameznika (dostojanstvom osebe). Ti spopadi so pustili globoke sledi v učenju moralnega nauka, ki segajo do današnjega dne. Zaradi slabe dediščine še močneje čutimo, kako zelo je treba poudarjati prvenstvo vesti in kako se je treba sodobnih problemov, tudi

usode kazuistike, lotevati z zavestjo zavezne morale in vzajemnosti vesti. V spopadu med moralnimi sistemi je šlo v prvi vrsti za pravila razumnosti, ki naj bi pomagala najti rešitve v konfliktnih primerih. Želja je bila nedvomno primerna za to, da bi presegli statično gledišče avtoritarne Cerkve in njene vpletenosti v oblastniške strukture (povezava med tronom in oltarjem). Žal pa se akterji sprememb takrat niso zavedali, da ni šlo samo za soočenje različnih pogledov, temveč tudi za srečanje dveh zgodovinskih obdobj. Spopad je priča sočasne nesočasnosti. Ljudje iz istega obdobja so hkrati živeli v popolnoma različnih obdobjih: eni v preteklosti, drugi so bili sodobniki, tretji pa so prehiteli in si jemali v zakup prihodnost.

4.1 Probabilizem in ekviprobabilizem

Jezuitska formula *primer vesti (casus conscientiae)* je rezultat razvoja teologije po tridentinskem koncilu, potem ko so nekateri teologi začeli resneje upoštevati predloge reformatorjev, preden je prišlo do zahodnega razkola (Häring 2001, I: 234–240). Na eni strani je sprožila val navdušenja ne le med moralisti, pač pa tudi med kanonisti, na drugi strani pa povzročala skrbi tistim, ki se niso znali sprijazniti z drugačno izkušnjo sveta in niso bili pripravljeni začeti razmišljati zgodovinsko. Vedeti moramo, da je spopad med moralnimi sistemi, ki se je v katoliškem krščanstvu zavlekel daleč v 18. stoletje, potekal v avtoritarni družbi in centralistični Cerkvi. V začetku se je zdelo, da je *casus conscientiae* na sredini med moralnim rigorizmom in formalizmom, kasneje pa so zlasti dominikanci začeli javno dvomiti o resnih namenih reformnih predlogov v teologiji in jezuite obtožili laksizma. Pod njihovim vplivom in pod vplivom jansenistov sta papeža Aleksander VII. (leta 1666: D 1101–1145) in Inocenc XI. (leta 1679: D 1151–1215) obsodila probabilizem, in sicer kot da gre za laksizem, toda papež Aleksander VIII. je leta 1690 (D 1293) obsodil tudi tutiorizem.

Probabilizem je bila teorija, ki je trdila, da je človek v dvomu svoboden, da ravna po svoji vesti. Dvom lahko izhaja iz nejasnega predpisa ali iz osebe. Glavna skrb zagovornikov probabilizma pa ni bila v tem, da zakoni v *dvomu* ne obvezujejo (kar so nekateri obrnili tako, da *dvoumni* zakoni ne obvezujejo), pač pa, kako odgovoriti na vprašanje, kateri normi slediti, če se je glede izvedljivosti konkretne moralne norme pojavila nepremostljiva težava ali če je nastopil dvom, ki ga ni mogoče neposredno odstraniti. Vprašanje so postavili zagovorniki »varnejše poti« (probabilioristi) in hoteli razpravo vrniti na stari tir. Običajno je šlo za vprašanje neizvedljivosti, včasih pa tudi za dvoumnost norme. Probabilioristi so zahtevali, naj probabilizem (verjetnost), če hoče postati praksa, v konkretnem primeru zahteva večjo verjetnost, da ni dolžnosti iz-

polnitve norme, da ne bi spodbujal ljudi, naj v takih dvomih pogumno sledijo svoji vesti (svobodi). Naposled so se glede tega, če je dvom upravičen, začeli med seboj razhajati sami teologi. Dvom je nedvomno bil pomemben korak k probabilizmu, toda jedro vprašanja je bilo drugje. Mnogi so se trudili, da bi to vprašanje zameglili. Po mnenju španskega kanonista Bartolomeja Medina, ki je že leta 1577 napisal: »*Mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit*« (*Expositio in Iam 2ae S. Thomae*), dvoma ne povzroča nejasna norma, pač pa dvom vnaša nejasnost v moralno normativo in verjetnejšo normo spodnaša z verjetno. Dvoumna ni norma, pač pa človekovo stališče. Da je šlo očitno za nesporazum, dokazuje dejstvo, da se je spor zaostрил na točki, ali vesti priznati dostojanstvo moralnega vodnika ali ne. Nekaterim zagovornikom probabilizma se je zdelo potrebno zaustaviti razpravo tako, da so iznašli nov izraz, *probabiliorizem*, ki je iskal norme, ki naj bi se jih držali v dvomu. To je po njihovem pomenilo »varnejšo pot« oziroma tutiorizem. To pa je na drugi strani pomenilo, da je šel probabilizem pri nekaterih avtorjih (Suarez, Bellarmin) v smer večjega poudarjanja svobode, in sicer tako, da je obvezujoče postalo vprašanje resničnosti norme (*lex dubia non obligat* v tem primeru pomeni, da je mogoče postaviti razumno mejo predpisom, ki niso jasni). Drugi avtorji pa so bolj ali manj očitno nasprotovali aksiomu probabilioristov (pametnejši je tisti, ki ravna varneje; *qui probabiliter agit, prudenter agit*), in so začeli dvomiti v vsakršna normativna navodila za svoje ravnanje.

To se je dogajalo v družbi in Cerkvi, v kateri sta pravo in kontrola igrala nesorazmerno pomembno vlogo in v kateri se oblastniki, papeži in škofje niso znali pogovarjati s preprostimi verniki. Če so se probabilisti čutili dolžne biti prednja straža sprememb, so morali biti previdni, da jih cerkvena in državna cenzura ni onemogočila. Tak je bil Alfonz Liguori, ki je v nasprotju s prevladujočim tokom poudarjal, da je spovednikova (škofova) vloga v tem, da je priča usmiljene božje ljubezni in da spodbuja rast v svetosti. Toda večina moralistov je bila prevzetih od ideje o nadzorni vlogi spovednika, ki je odsevala cerkveno in družbeno strukturo tistega časa. Spovednik je bil *sodnik*. Del teologov – simpatizerjev probabilizma – se je zavedal globoke preobrazbe družbe, gospodarstva in kulture, a ni zmožgel razviti zgodovinske zavesti. To lahko ponazori ena od pglavitnih spornih točk: vprašanje obresti. Smisel cerkvenega nauka je bil v strogi prepovedi, da bi izkoriščali stisko drugih. Tradicionalisti pa so se ozirali na formulacijo moralnega nauka, čeprav je posojanje in jemanje obresti dobilo povsem novo vlogo. Varčevanje in izposojanje denarja je dobilo novo pozitivno vlogo v ustvarjanju novih delovnih mest. Napredni moralni teologi so si prizadevali, da vesti vernikov ne bi obremenjevali z neznosnimi napetostmi in da bi jim omogočili konstruktivno, odgovorno udeležbo pri novih oblikah gospodarskega življenja. Toda

moralni teologi, ki si niso upali tvegati, da bi uradni nauk neposredno postavili pod vprašaj, so poskušali iskati rešitev znotraj obstoječega sistema in ljudi v bistvu pustili na cedilu. Dejstvo, da se je uradna teologija na tak način izločila iz področja gospodarstva in družbenih vprašanj, je ena najbolj bolečih točk prenove teologije v našem času.

Nasprotje se je stopnjevalo in doseglo vrhunec v 18. stoletju. Teološki pesimizem rigoristov (janzenistov) je svoje trditve utrjeval s prepričanjem o popolni pokvarjenosti človeške narave. Manjkalo jim je ne le psihološkega poznavanja, ampak tudi sposobnosti živeti se v človekovo vest. Niti slutili niso, kakšno ustvarjalno moč razvije vest, če ima potrebno svobodo, če je deležna zaupanja in oznanila evangelija. »Mar lahko vest bolj ponižamo, kot če jo obravnavamo kot golega sužnja postave?« (Häring 2001, I, 236). V tem obdobju je Alfonz Liguori ustanovil kongregacijo redemptoristov in ji izbral geslo: »Pri Gospodu je obilje rešitve« (Ps 130,7). Svojo teologijo je gradil na zaupanju v poštenost vesti vernikov in seveda na veselem oznanilu o Božji ljubezni. Spričo sumničenj pristnosti *svobode vesti* je tudi pokazal, da je bila Cerkev v položaju samoobrambe.

Hotenja klasičnega probabilizma so bila naslednja: a) boj zoper preobremenitev vesti in javne zavesti v Cerkvi in družbi in zavzemanje za odprtost za znamenja časa; b) Alfonz Liguori se je bojeval predvsem zoper fanatizem teoloških šol, ki je utesnjeval ustvarjalno iskanje resničnega in dobrega. Poudarjal je, da mora človek slediti svoji vesti v osebni in javni življenju, da pa mora svoje poglede tehtati vprično vesti drugih. Alfonz Liguori se je kot duhovnik posvečal najbolj zapuščenim in socialno zapostavljenim. Spoznal je pomen razmišljanja velikih probabilistov iz jezuitskega reda s konca 16. stoletja in – da ne bi vzbujal pozornosti – zmerni probabilizem poimenoval *ekviprobabilizem*. Pojem naj bi izražal, da je treba upoštevati vse razloge v prid ustvarjalne svobode; c) brezpogojno je treba spoštovati dostojanstvo vesti vsakega kristjana in da torej z njo ne smemo nikoli manipulirati. V srečanju z osebno vestjo drugega prvenstveno ne gre za *objektivno* resnico, ampak za poštenost in spoštovanje vesti drugega

Pionirji probabilizma so želeli verujočim pomagati, da bi fazo gole konvencionalne morale opustili in brez notranjih pomislekov ravnali po lastnem prepričanju. Opozarjali so na vsiljevanje neprilagojenih, zastaralih predpisov ter na nalaganje nepotrebnih bremen. Nekako so tvegali, da se »podrejeni« izpostavijo tveganju in napravijo napako, zavedajoč se, da lahko človek išče resnico le, če stremi k zrelosti vesti. Nikomur ni šlo za brezupno tveganje in kockanje za resnico. Kdor ne preraste praga zgolj dogovorjene morale in išče bolj gotovost kot resnico, pričakuje, da mu bodo drugi dajali natančna navodila in nase prevzemali odgovornost za njegova dejanja. Alfonz Liguori in drugi probabilisti niso bili brez-

skrbni, toda njihova glavna skrb je veljala vernikom, da najdejo pogum in poštenost za odgovorno življenje po vesti. Po njihovem bi morala biti glavna skrb Cerkve v tem, da usposobi ljudi, da v svoje odločitve ne bi vgrajevali le pravnih vidikov, temveč bi ustvarjalno obvladovali naloge, ki se jim zastavljajo. Zdelo se jim je potrebno nenehno poudarjati, da je s predpisi mogoče opisati le neznamen del dobrega in da predpis ne sme nikoli postati sovražnik boljšega.

Alfonzovo pravilo je bilo: »Ugled učenega moža ima majhno težo, če manjkajo prepričljivi razlogi« (*Theologia moralis* liber I, tr. 1, št. 79). Z njim je meril na pomembno vodilo, da nihče nima pravice absolutizirati nobene pravne norme, pač pa jih mora uporabljati z ozirom na celoten moralni red. To je eno temeljnih znamenj zgodovinske norm. To seveda ne pomeni, da bi se lahko kdo lahkomišelnost oddaljil od postave in izročila, toda tisti, ki se sklicujejo na izročilo, morajo za to ponuditi trdne in prepričljive razloge. Zgodovinska morale in norm izražajo potrebo po nenehnem učenju in dialogu. Avguštin, Tomaž Akvinski in drugi učenjaki-svetniki niso nič manj pomembni, če v luči sodobnosti njihova pojmovanja preverjamo in po potrebi dopolnimo. Zlasti moralna teologija bi morala v skladu z zgodovino in konkretnim položajem stalno preverjati svoja stališča. Žal lahko empirično ugotovimo, da so nosilci službenih pooblastil v določenih obdobjih prevzemali vlogo branilcev zakona in izročila in bolj ali manj zavestno dušili glasove, ki so kazali na nove odrešitelske možnosti in na nove življenjske oblike.

4.2 Pomen klasičnega probabilizma

Poglavitna namera probabilizma, da najde razumno ravnotežje med predpisom in ustvarjalno svobodo, je pereča tudi danes. Alfonz Liguori je to izrazil takole: »Bil bi zločin, če bi upoštevanje Božjih zapovedi razlagali bolj ohlapno, kot je prav. Nič manjše zlo pa ni, če Božji jarem obtežujemo bolj, kot je potrebno. Prevelika strogost zapira vrata do zveličanja« (*Theologia moralis* liber I, tr. 1, št. 82). Blaga razlaga predpisov in zahtev naravnega prava ne pomeni nevarnosti, če izpostavimo predvsem ciljne zapovedi in pričujemo za splošno poklicanost vseh k svetosti. Vsaka ostopitev zakonov prinaša nesrečo, če nasprotuje veliki zapovedi: »Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen tudi vaš Oče« (Lk 6,36). Ne gre samo za novo zakonodajo, ampak prav tako za spoštovanje vesti prizadetih.

Če bi se bolje seznanili s krizo moralnih sistemov v preteklosti, bi se lažje seznanjali z izbruhi fanatizma in obdolžitve, ki smo jim priča tudi danes. Z vidika drugega vatikanskega koncila, predvsem z vidika njegovih izjav o vesti, je vračanje na stališča »kontrolnega znanja« neodpustno. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu zaupa vesti

verujočih: »Svetne naloge in dejavnosti pripadajo posebej, čeprav ne izključno, laikom ... Naj ne mislijo, da so njihovi dušni pastirji vedno strokovno tako podkovani, da imajo na vsako, tudi na težko vprašanje, ki se pojavi, takoj pri roki pripravljeno konkretno rešitev, ali pa da so za to poslani. Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejemajo nase svoj delež odgovornosti. Večkrat jih bo že samo krščansko gledanje na stvari nagibalo h kaki določeni rešitvi v določenih okoliščinah. A drugi verniki, ki jih bo vodila nič manjša iskrenost, bodo morda, kakor se to zgodi večkrat, in sicer zakonito, sodili drugače. Če se primeri, da rešitve, ki jih predlaga ena ali druga stran, mnogi, in to mimo hotenja enih in drugih, kar hitro povezujejo z evangeljsko blagovestjo, naj vendar pomislijo, da si v takih primerih nima nihče pravice prilaščati cerkvene avtoritete izključno v prid svojemu mnenju« (GS 11).

Medtem ko je najpomembnejši cilj tega razmišljanja pripravljenost sprejeti odgovornost, ustvarjalno svobodo in zvestobo, ni nič manj pomembno pomagati tistim, ki so zaradi pretirane plahosti, bolezenske tankovestnosti (skrupuloznosti) pretirano osredotočeni na mejno črto med dovoljenim in nedovoljenim. Tankovestnosti na primer Tomaž Akvinski niti pozna ne. Pojem »skrupuloznost« lahko uporabljamo za označitev normalne krize, toda običajno pomeni bolj ali manj hude duševne motnje, ki se kažejo v celotni osebnosti in ne le v zvezi z moralnimi in verskimi vprašanji, so pa gotovo povezane z verskim strahom in legalistično moralno vzgojo. Mnogi primeri zahtevajo zdravniško obravnavo, nekatere oblike pa razjasnimo z boljšim razumevanjem vere in versko pogojene morale, če ta odkriva živega, ljubečega in odpuščajočega Boga. Slednje velja posebno za tisto obliko tankovestnosti, ki je posledica dolgotrajne nezvestobe v odločilnih vprašanjih vere in morale, ki jo kdo skuša prikriti. Pri tem je treba potrpežljivo pojasnjevati, da gre za sprostitev energij za služenje Bogu in bližnjim. Zaradi izključenosti iz dejavnega vključevanja v cerkveno občestvo ali zaradi neaktivnega državljanstva pa je vprašanje, kako sprostiti energije za služenje, eno najtežjih.

4.3 Pomen izjave o verski svobodi *Dignitatis humanae*

Razsežnost medsebojne naravnosti vesti in vere na eni in medsebojne naravnosti vesti vseh ljudi je ključno mesto, kjer sovpadajo moralna, vest in načela pravičnosti. Na tej točki se vidi, kaj pomeni iskanje resnice: resnica ni »objektivna« ali »subjektivna«, pač pa resnica o človeku, ki išče resnico o sebi. Svoboda vesti in vere, ki je ena od temeljnih postavk *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* (18. člen), izraža prepričanje, da je bistvo svobodnega izražanja vere človekovo iskanje

resnice o sebi, pa tudi, »da je človek sposoben najti resnico le, če se vsi ljudje združijo v njenem iskanju« (Häring 2001, I, 222). Praktični vidiki tega prepričanja se kažejo na različnih ravneh. Odločitev Cerkev na drugem vatikanskem koncilu, da tudi sama začne braniti svobodo vesti in vere, je znamenje časa. Če nekoč teologija in teologi niso kaj dosti razmišljali o vesti – to je o zgodovinski razsežnosti krščanskega nauka – in so zlahka pristajali na nezgodovinsko interpretacijo (moralnega) nauka, se danes ne morejo izogniti očitni pobudi Cerkev, da se vprašajo po ljubezni do resnice pri posameznih ljudeh. Izjava o verski svobodi drugega vatikanskega koncila *Dignitatis humanae* ne zamolči protislovij v zvezi s tem naukom, na primer tega, da so bili zagovorniki verske svobode znotraj Cerkev še sredi 20. stol. zaradi svojega prepričanja izpostavljeni hudim pritiskom. To jasno kaže na tisti pomen svobode vesti in vere, ki vidi v tem napredek v razumevanju evangelija, družbenih zakonitosti in kultur.

Zavzemanje za svobodno iskanje resnice poudarja pomen relativne avtonomnosti posameznih področij človeškega življenja, zlasti jasne razmejitve cerkvene in civilne sfere, ter hkrati tudi opredeli cerkveno vladanje *kot* služenje. Verska svoboda ima dva med seboj komplementarna pomena: na eni strani ni nikogar dovoljeno siliti v prepričanje, o katerem sam ni gotov, na drugi strani pa je zavest, da je svoboden le človek, ki verjame, in da lahko le tak da svoj prispevek občestvu Cerkev ali družbi. Kolikor bolj si bo Cerkev prizadevala za spoštovanje vesti posameznih ljudi, toliko bolj bodo tudi verujoči videli, da je njihovo dostojanstvo odvisno od iskanja resnice v skladu s pošteno vestjo.

Poudarjanje svobode vesti in vere v okviru moralne teologije ne vodi jo neki drugi nameni, na primer da bi na ta način »dokazovala« pravilnost svojega nauka, pač pa soodgovornost vseh za bolj aktivno udeležbo v družbenem življenju. Gre preprosto za večje zaupanje človeku in za večjo spoštljivost do vseh ljudi.

5. Mejne in ciljne zapovedi

5.1 Človekova zgodovinskost

V obširnem poglavju *Izročilo, zakon, norma in okoliščine* v prvem zvezku priročnika *Svobodni v Kristusu* B. Häring (2001, I, 243–298) razpravlja o razmerju med brezčasno moralo in človekovo zgodovinskostjo. Pokaže na največji paradoks tega razmerja, na učlovečenje večne Besede v konkretni zgodovini. Jezusova življenjska zgodba je edinstven primer razločevanja med odrešenjsko zgodovino in zgodovino »neodrešene solidarnosti«, ki je stremela za *status quo*, in sicer za ceno svobode vesti in zvestobe.

V zgodovini katoliške moralne teologije se je veliko energije izgubilo za obrambo stališč in vsebin, ki so v stoletjih zameglile izvirno sporočilo Svetega pisma. Tako je vprašanje naravnega moralnega zakona, ki je dediščina grške filozofske šole. Medtem ko se je svetopisemsko izročilo naslanjalo na to, da je postava zapisana v človekovem srcu (Rim 2,11–15), se pravi, da postava človeku ni naložena od zunaj, se je rimsko pravno izročilo naslanjalo na pravni sistem vladajočega razreda, ki je bil merilo pri sprejemanju tujih izročil in navad oziroma pravilo pri podrejanju tujih navad rimskemu pravu, ki zagotavlja mir (*pax Romana*). V rimskem pravu je šlo za oblast in nadzor. Cilj zakonov je bil nadzorovati cesarstvo in udušiti pri tujih narodih vsako upanje na samostojnost in enakopravnost. Državna zakonodaja je bila ravno dovolj prožna, da je povezovala dežele med seboj. Toda to izročilo ni botrovalo uveljavitvi človekovih pravic, ki se ravno tako sklicuje na naravni zakon. Izročilo človekovih pravic se sklicuje na naravni (moralni) zakon, ki upošteva vse ljudi kot enakopravne.

Podobno je vprašanje o človekovi naravi. Svetopisemsko izročilo govori o človeku pred Bogom v redu milosti. Ni mogoče govoriti o *čisti naravi* oziroma o človeku, izoliranem iz konkretne zgodovine. Zgrešeno je razmišljati o človekovi naravi kot nečem, kar nam je dostopno z razumom, in pri tem odmisлити lastno identiteto, ki doživlja postavo v svojem srcu. Čeprav je prehod od narave kot danosti do narave kot sposobnosti spoznanja in opredeljevanja norm eno najbolj zapletenih vprašanj, si ni mogoče predstavljati, da bi lahko vero oznanjali brez moralnih zahtev, ki sledijo iz vere. Ničemur namreč ne koristi, če si za izhodišče vzamemo *čisto* naravo in razmišljamo o tem, če obstajajo npravne vsebine, za katere bi se lahko človek opravičil, češ da jih ne more spoznati. Zato je temeljno stališče razodetja glede človeške narave v tem, da človek ni zgolj naravno bitje, ampak tudi ustvarjalec kulture. Zato je prva naloga normativne etike poznavanje človeške narave kot človeške poklicanosti. Podobno kot je tesna vez med naravo kot danostjo in poklicanostjo, je tesna – čeprav nikakor ne lahka naloga – povezanost med človekovo individualnostjo (eksistencialni vidik) in občestvom oziroma solidarnostjo.

5.2 Zgodovinska razsežnost naravnega moralnega zakona

Medtem ko je definicija naravnega zakona pri Aristotelu osredotočena na lastno vrednost stvari in prvenstveno nima zgodovinske razsežnosti, tudi če govori o človekovi naravi, pa naravni moralni zakon izraža človekovo zgodovinsko razsežnost in zgodovinsko zavest. Danes se jasno zavedamo, da zgodovinsko mišljenje bistveno izvira iz judovsko-krščanskega izročila, to je zgodovine Boga med ljudmi. Grška filozofija si je zgodovino predstavljala kot ciklično ponavljanje, ki nekako posne-

ma letne čase. Judovsko-krščansko pojmovanje vidi v zgodovini enkratno in neponovljivo prepletanje med človekovim iskanjem resnice o samem sebi in svojo družbeno naravo. Sodobna dognanja znanosti o človeku in družbi osvetljujejo pomen medsebojnega odnosa med človekovimi sposobnostmi in konkretno situacijo, v kateri živi. Trajna prvina naravnega zakona je temeljno zaupanje v človeka v njegovem odnosu z dobrim in resničnim, tako da ni treba do potankosti izdelovati moralnih pravil, ampak predvsem postaviti jasno mejo človekovi samovolji. Najbolj znan primer norm naravnega zakona je *zlato pravilo* (Mt 7,12). *Splošna deklaracija človekovih pravic* iz leta 1948 povzema spoznanja o človeku na tak način, da lahko upamo, da je v njih vidik obvladovanja minimalen. Toda tudi glede tega splošnega dokumenta, ki izraža človekovo bistveno enakopravnost z vsemi ljudmi, se mnenja o tem, če pravice res povzemajo spoznanja o človeku v vseh kulturah, razhajajo (Arendt 2003, 354–384). Po mnenju teologov, ki so se posvečali razumevanju razmerja med naravnim moralnim zakonom in razodetjem, je za taka stališča kriva antropocentričnost, ki se ni pripravljena pogovarjati in tudi ni pripravljena sprejeti novih spoznanj. Za verujočega je Kristus kot pravi in novi človek eden izmed nas in ne po naravi nekaj več. Zato na prenovo človeka ne gleda kot na izpopolnitev *čiste* narave, pač pa kot na prvotno razmerje med človekom in Bogom oziroma svojo poklicanostjo. To je pomembno za razumevanje temeljnega ekumenskega procesa znotraj Cerkve, med cerkvami in med vernimi in nevernimi, na drugi strani pa tudi za razumevanje človekove temeljne etične odgovornosti, da daje prednost resničnemu in dobremu v vseh kulturah.

Posredno je to povezano z vprašanjem, kakšna je pristojnost cerkvenega učiteljstva v moralnih vprašanjih, in tudi z načeli klasične kazuistike. Moralni teologi so učiteljstvu dolžni ne le poslušnost, pač pa sodelovanje pri tem, da ne bi prišlo do ločitve vere in življenja ali do zamenjave med nemogočim etičnim idealom in absolutnostjo predpisa. Časovna pogojenost moralnih norm moralnosti ne jemlje avtentičnosti, saj gre konec koncev za to, da človek kot posameznik ali kot član družbe ne izgubi zavesti, da je svoboden v sorazmerju s svojo zvestobo.

5.3 »Nemogoč etični ideal«

Različni pripomočki za odkrivanje norm v konkretni primerih se nanašajo na moralni dejavnik (krepostne etične teorije), na dejanje (deontologija) in na posledice ravnanja (konsekvencializem). Večino težav v klasični kazuistiki predstavlja dejstvo, da je utemeljevanje v katoliški moralni teologiji večinoma deontološko. To vodi k morali poslušnosti oziroma morali izključevanja. Morala odgovornosti povezuje deontološko metodo s krepostno kakor tudi s teleologijo, ki temelji na notranji na-

ravnosti stvari (naravni zakon). Z evangeljskega vidika gre za *nemogoč etični ideal*, ki so ga v nekem času dosegli svetniki, in je soočenje vseh zapovedi z zapovedjo ljubezni (Jn 15,21). Poudarja namreč, da je cilj posamičnih zapovedi ljubezen in zvestoba. Naglašanje zunanjih predpisov se prej ali slej izgubi v labirintu argumentiranja in »podkupljivosti« človeškega razuma.

Cilj normativne etike so torej: a) mejne zapovedi (prepovedi), ki jih je treba izpolnjevati, če hočemo ostati v ljubezni, in določajo najmanjše zahteve, in b) ciljne zapovedi, ki so normativni ideal in jih na primer izražajo Kristusovi blagri v govoru na gori. Težišče je torej v ciljnih zapovedih, kar pa nikakor ne pomeni, da niso zavezujoče. Mnogi moralisti poudarjajo, da gre še za en vidik *ciljnih* zapovedi, in sicer da bi krščanska etika razumela tudi kot poklicanost sodelovati na gospodarskem, kulturnem, družbenem in političnem področju. Tu bi morali odkrito govoriti o sočasni nesočasnosti, o relativno počasnem napredku humanističnih znanosti in o zamujenih priložnostih. To se neredko odraža tudi kot napetost med normo in svobodo v Cerkvi ter kot pripisovanje vlog posameznim teološkim disciplinam, na primer moralni teologiji, ki jih te nimajo. Moralna teologija ni podaljšek pretežno pravnega pojmovanja npravnosti, pač pa je v službi celotne Cerkve, in sicer kot posredovalka med cerkvenim učiteljstvom in vsemi ljudmi.

6. Kazuistika za naš čas

Katoliška moralna teologija se je vedno zavedala pomena konteksta (okolščin). Nekoliko presenečeni smo lahko, da je bila na prvem mestu oseba, ki sprejema odločitve, njena preteklost in njen prostor v življenju. Zagovorniki načel so pač menili, da gre za doslednost pri prehodu od splošnih načel na enkratni primer. Personalistična krščanska etika pa gleda na osebo z vidika medsebojne naravnosti vesti. Ne glede na to, kakšno utegne biti naše izhodišče, se ne moremo odreči ukvarjanju s kazuistiko. Kazuistika je na eni strani oblikovanje oseb, ki bodo sposobne prevzeti odgovornost, na drugi strani pa veda, ki ponuja kriterije, ki olajšajo odločanje v zapletenih situacijah. Kazuistika ne odvezuje od odgovornosti tistega, ki se odloča, ampak z nekakšno tipologijo izpostavi pomembne vidike, ki se v različnih okoliščinah pogosteje ponavljajo. Naša pozornost velja zlasti situacijam, v katerih prihaja do konflikta med vrednotami in dolžnostjo (Hare 1963, 48 sl.). Konkretna odločitev mora biti poskus, kako na najboljši možen način ustreči vrednotam, ki so predmet odločitve. Če neke vrednote v konfliktu z nujnejšimi in višjimi vrednotami ne moremo uresničiti, ne pomeni, da je ni potrebno upoštevati. Resno jo tehtamo in jo opustimo le glede na konflikt, ki je nastal, ne izključimo pa je iz življenjskega načrta in počakamo na pravi čas. Pri tem

je absolutno zavezujoče pravilo, da osebe ni dovoljeno žrtvovati stvarim in da ni dovoljeno manipulirati z vestjo drugih.

Pomen konteksta pretirano poudarjajo ideologije, ki se nagibajo k determinizmu. Teologija osvoboditve ima boljše obljube pri ostritvi vesti glede konteksta. Pomen konteksta izstopi šele spricho neugodnih vplivov. Podpora posamezniku v neugodnih razmerah s strani moralnega občestva predstavlja velik problem. Čeprav bi si morali vsi prizadevati, da bi bili aktivni člani družbenih ali verskih skupin, in to dejansko ni zanemarljivo vprašanje, pa mnogi moralisti jemljejo moralno občestvo kot nekaj samoumevnega. Toda zaradi različnih vplivov konteksta moralno občestvo neredko marsikoga »pusti na cedilu«, ker nenadoma bolj zaupa splošnim pravilom in lastnemu ugledu kot osebi. Ta model Jezus obsodi (Mr 7,9).

Normalna situacijska etika lahko zraste samo iz ljubezni. Žal je legalistični model, ki blagor oseb žrtvuje v zameno za človeške predpise, neka-ko bolj »normalen« in pogost tudi danes, čeprav nejasen, majav in totalitaren. Temu modelu je podobna prav tako majava skrajna situacijska etika, ki v prid zelo nejasno razumljene ljubezni postavlja na kocko najvišje vrednote. Njen najbolj dosleden predstavnik je bil Joseph Fletcher (1967). V resničnem svetu je situacijska etika, ki se sklicuje zgolj na ljubezen, nerealistična. Medtem pa vsi resni moralni teologi soglašajo, da je ljubezen najvišje počelo norm, zavedajoč se, da ljubezen neposredno ne poraja norm, pač pa daje normam trdnost in povezanost.

Prizadevanje za kazuistiko kot pristno etiko konteksta danes ni nič lažje kot v času spopada moralnih sistemov. Problem pluralizma v morali nastopi vedno, ko se zaradi kulturnega preloma tradicionalne norme in predpisi zazdijo neprilagojeni. Problem se nam danes zastavlja v veliko ostrejši obliki zaradi individualizma, srečanja mnogih kultur in permissivne družbe. V srečanju z drugimi kulturami je zahodni človek sicer postal bolj kritičen do prevladujočih tendenc v lastni kulturi, na drugi strani pa se je – najbrž tudi zaradi silovitega tehničnega napredka in zelo počasnega napredka humanističnih ved – premalo resno izostrila zavest o vplivu zgodovinskega konteksta, v katerem se je izoblikoval *zahodni* način mišljenja, jezik in velik del moralnih pogledov.

Mednarodna teološka komisija je leta 1973 objavila dokument *Vera in teološki pluralizem*, ki se je ukvarjal tudi z moralnimi vprašanji. Vendar je premalo pozornosti posvetila srečanjem drugih kultur. V srečanju z drugimi kulturami ne gre za to, da bi črtali posamezne norme ali način razumevanja v lastni kulturi, pač pa da bi se odprli etosu druge kulture in dojeli njegovo dinamiko in način podajanja.

Dejstvo pluralizma in različnih kultur je izostrilo pojmovanje absolutnosti norm. Absolutna norma je samo oseba, njena ustvarjalna zvestoba in svoboda. Vsa pravila so »absolutna« glede na zagotavljanje zvestobe in zanesljivosti, se pravi bistveno *relativna, odnosna*. Vsi bi se morali

prizadevati za to, da se ne bi množilo orožje v arzenalu zaslužnjevaja vesti in da bi bolje razumeli vrednote, ki jih norme varujejo. Karl Barth in Joseph Sittler sta absolutne norme zavračala na osnovi absolutnega božjega gospostva; trdila sta, da lahko Bog od človeka zahteva vse, kar hoče, in da so torej absolutne moralne norme nesmiselne. S svojim mnenjem sta na neki način razlagala Abrahamovo žrtvovanje Izaka (1 Mz 22). Toda danes vemo, da eksegeza omogoča drugačno razlago. Že Pavlov nauk o npravnem razločevanju kaže, da mu ni do legalizma in da je situacijska etika stvar človeka, ki je sposoben soočiti se s konflikti. Marsikoga, ki je vzgojen legalistično, bi presenetilo stališče svetega Tomaža: ni ga bilo strah podčrtati, da formulacije zapovedi v dekalogu puščajo vprašanja odprta: »Tako so zapovedi dekaloga nespremenljive glede na pravičnost, ki jo izražajo; toda glede določila, kako jih je treba uporabiti v posameznih dejanjih (na primer, ali je to ali ono umor, kraja, zakonolom itn.), obstaja možnost spremembe« (*S. th.* I II q 100 ad 3). Tudi Alfonz Liguori je učil, da vse zapovedi naravnega moralnega zakona niso absolutne in da zaradi svojih časovno pogojenih formulacij dopuščajo epikijo. Epikija ne pomeni udobne poti, pač pa »pomeni izvzetje primera, če v določenem položaju lahko zanesljivo ali vsaj z veliko verjetnostjo presodimo, da zakonodajalec tega primera ni imel namena vključiti v zakon. Ne uporabljamo je le pri človeških zakonih, ampak tudi pri naravnih moralnih zakonih, kadar dejanje zaradi okoliščin ni obremenjeno z zlobnostjo« (*Theologia moralis* liber I, št. 201). Kazuistika zato ni takoj prekucniška, če podvomimo o tem, ali lahko konkretne norme na praktičnem področju zahtevajo veljavnost brez izjeme. Pri tem se lahko zanesemo, da bo zdrav človeški razum neposredno spoznal, da nekatere norme ne dopuščajo nikakršnih izjem, na primer prepoved bogokletja, posilstva, spolne promiskuitete, okrutnega kaznovanja otrok, mučenja.

Skrajna stališča, kot na primer stališče papeža Inocenca IV., ki je leta 1252 zaukazal mučenje, ali mnenje zagovornikov skrajne situacijske etike, češ da je ni stvari na svetu, ki je človek ne bi nikoli storil, se skrivajo v moralnem kompromisu in svobodi brez zvestobe. Včasih so k temu prispevali tudi teologi, ki so trdili, da ni sveta s prepoznavno stopnjo vrednot, pač pa da so vrednote v medsebojnem konfliktu. Na tem temelji Hartmannov postulatívni ateizem (Hartmann 1935), ki povsem pokoplje pojem greha in smisel sprave. Nekaj drugega je konflikt dolžnosti, ki je posledica nepremišljenih trditev legalistov, da je absolutnih zapovedi veliko in da te ne prenesejo, da bi jih kdo postavljaj pod vprašaj. Konflikt vesti so s tem potisnili na subjektivno raven in soustvarjali zmedo. Pristno krščansko izročilo verjame v red vrednot s prepoznavno vrednostno lestvico; v primeru konflikta ne gre za žrtvovanje višje vrednote nižji. Norme nižje vrednostne ravni vest zavezujejo samo tako dolgo, dokler njihovo izpolnjevanje ne zadene ob višje in nujnejše vre-

dnote. To pa na drugi strani pomeni, da je moralna teologija v tej specifični vlogi dolžna skrbno izdelati okvir etike konflikta in kompromisa, ki bi natančneje formuliral norme, bolj upošteval življenjske izkušnje in vzgajal za »razvidnost vrednot«. Pri tem bi morala posvečati veliko pozornost zakonitosti rasti in postopnemu spreobrnjenju.

Kot primer lahko služi navodilo svetega Pavla glede suženjstva. Po eni strani zahteva korenito spremembo odnosa med gospodarjem in sužnjem, po drugi strani se sprijazni s sužnjelastniškim redom. Ob tem lahko rečemo le naslednje: Tisti teologi, ki so še v 19. stoletju zagovarjali sužnjelastniški red, so se po krivici sklicevali na Pavla, kajti Pavel bi gotovo aktivno sodeloval pri izkoreninjenju suženjstva, če bi to dopuščale časovne okoliščine. Mnogo bolj nevarne so sodobne razprave o splavu, kajti tu se neredko srečujeta skrajna situacijska etika, ki priporoča splav, in legalizem, ki se ukvarja samo z grehom in tudi sicer ne kaže kakšne občutljivosti za splav, saj meče v isti koš tudi kontracepcijo in sterilizacijo. Večina moralnih teologov soglaša, da mora kristjan storiti vse, da zaščiti nedolžno, zlasti še nerojeno življenje. Vrednota življenja naj bi tako nagovorila vest vseh ljudi, da bi lahko pričakovali trajno pričevanje ne le v vprašanju splava, pač pa tudi v vzgoji za mir, v zavračanju vojne, v večji solidarnosti z lačnimi, v ustrezni spolni vzgoji, v podpiranju družin in zaščiti bodočih mater. Na tem danes tako perečem primeru lahko pokažemo, kaj pomeni, da naša civilizacija v celoti sloni na prepovedi ubijanja in da morajo formulacije zapovedi v konkretnih primerih upoštevati spremembo razumevanja sveta in miselnosti, in sicer zlasti tam, kjer danes nekoga ni treba pustiti umreti, če lahko premišljeno ravnanje reši življenje (terapevtski splav).

Sklep

V moralni teologiji, ki se ukvarja s posameznimi primeri oziroma dela »na terenu«, je bistveno vprašanje, kakšen je odnos med odrešenjskim spoznanjem in oblastniško vednostjo. Smisel je seveda v tem, da odrešenjsko spoznanje prečiščuje oblastniško vednost. To nasprotje se vleče že skozi vso zgodovino odrešenja; z drugimi besedami: zgodovina odrešenja razkrinkava nasprotje med oblastniško vednostjo in odrešenjskim spoznanjem, ki je doseglo svoj vrh na izročitvi Jezusa Kristusa duhovnikom.

Odgovoriti bi morali na eno temeljnih vprašanj zadnjih desetletij v Cerkvi, in sicer na to, kakšna je dejanska vloga morale in etike v cerkvenem vodstvu oziroma v t. i. »sloju duhovnikov«, in na eno temeljnih vprašanj na civilnem področju, kakšno je razmerje med etičnim in pravnim vidikom človekovih pravic, če je *Splošna izjava človekovih pravic* – z dodatkom v šestdesetih letih, znanima kot človekove pravice druge in tretje generacije – dejanski poskus enakopravnega obravnavanja

morale, etike in prava. Ker se kazuistika večinoma nanaša na notranje cerkveno področje, gre večinoma za *antiohijski spor* med Pavlom in Petrom (prim. Gal 1,7–2,21; Apd 15,1–21) oziroma za težavno vzdrževanje napetosti med spreobrnjenjem in ozkim moralističnim pojmovanjem pokorščine. Odgovor na zgornje vprašanje je protest zoper vsak poskus uveljavljanja vere ali verskih predpisov s sklicevanjem na razodetje, kar je hkrati polnoletna pokorščina in etika odgovornosti.

V zgodovini krščanstva je kar nekaj obdobij, ki zaradi sodobne krize v moralni teologiji kličejo po bolj natančni in pogumni analizi. Konstantinsko obdobje je s privilegiji, s katerimi je oblast nagradila škofo, vero vpreglo v državni voz. V teku stoletij se je posvetni vidik cerkvene oblasti sakraliziral do te mere, da so postale tudi najvišje funkcije v Cerkvi igrača v rokah knezov in dinastij. Nasprotni primeri, kot papeža Gregor VII. in Inocenc III., samo potrjujeta usoden vpliv nesorazmerja med vladanjem in služenjem. Najnižjo točko je Cerkev dosegla z bulo Bonifacija VIII. *Unam Sanctam* (1302), ki zemeljsko vladanje zgovorno poimenuje z »mečem«. Na duhovnem področju je ta meč predstavljala *Congregatio Sancti Officii* s t. i. »rimsko teologijo«. Njegovo ostrino so občutili tudi še veliki teologi 19. in 20. stoletja (Newman, Sailer, Hirscher, Linsemann, De Lubac, Congar, Rahner, Balthasar). Disciplinski ukrepi so se sicer osredotočili na dogmatike, saj so bili moralisti popolnoma neustvarjalni. Spomenik strogosti in neustvarjalnosti moralistov je okrožnica Pija XI. *Casti conubii* (1930). Pritisk na teologe je popustil pod Janezom XXIII., toda po drugem vatikanskem koncilu se je začel ponovno stopnjevati tudi ali zlasti na moralne teologe. Povod je bila interpretacija okrožnice *Humanae vitae* in preverjanje stališča teologov do tega besedila. Viharen izbruh krize predstavlja Kölnska izjava leta 1989 (Häring 1989), ki je bila odgovor na poskus »rimskih« moralistov na kongresu ob 20-letnici okrožnice *Humanae vitae* novembra 1988, ki so hoteli temu besedilu pripisati značaj nezmotljivosti.

Jedro krize je (bilo) nesorazmerje med oblastnim in odrešenjskim znanjem. Povsem odločilno je, kako razumemo vest, njeno vlogo v osebni življenju (lastno razumevanje etike) in vzajemnost vesti mnogih ter njihovo medsebojno naravnost. Rigoristična kazuistika je bila ob sodelovanju strogih spovednikov ter povsem neustvarjalnih moralistov odgovorna za nastanek t. i. nadjaza, vsiljenih oblastnih struktur »podrejenim« bodisi v strogi družinski vzgoji bodisi v avtoritarnem cerkvenem občestvu. Mnogo večji problem kot sekularizacija in laicizem so t. i. ekleziogene nevroze, ki so se globoko zakoreninile v osebnost vernih. Teologija osvoboditve se je poskusila s tem pojavom srečati na kolektivni ravni. Spodbujala je preproste ljudi, naj si pridobijo ustrezno držo vesti. Na osebni ravni to čaka na potrpežljivo delo, in sicer najprej pri tistih, ki so se tudi sami hoteli okoristiti z močjo religije.

Za času primerno razumevanje kazuistike je nedvomno pomembno upoštevati izjavo drugega vatikanskega koncila o vesti (GS 16). To besedilo je pomembno zlasti zato, ker vzajemnost vesti (mnogih) obravnava kot učni proces, moralno oziroma etično problematiko pa postavlja v zgodovinski proces. Na to je opozorila Kölnska izjava, ki nikakor ni samo kritika, ampak globoka želja mnogih, da bi prišli do resnega dialoga med ljudmi. »Kjerkoli grozi, da bo kdo zaradi pretiranih zahtev pokorščine v vesti izgubil pogum za zvestobo svoji vesti, smo brezpogojno dolžni z vso jasnostjo povedati svoje pomisleke in zaskrbljenost« (Häring 2001, I, 379). Cerkev bi pri obvladovanju nasprotij morala biti vzor za nenasilno razreševanje v družbi, gospodarstvu, državi, mednarodni politiki. Konfliktne položaje in njihove vzroke ter spremljajoče pojave je treba povedati odkrito, ne da bi koga očrnili. Najprej gre za pomoč resnice, izgovorjene v ljubezni, tudi če je resnica boleča, drugač gre za globoko sočutje z drugim, tudi nasprotnikom v sporu, in sicer tako, da bi lahko bil sopotnik v iskanju smiselne rešitve.

Literatura:

- Almond, B. 1998. *Exploring Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Ambrose, A. in Lazerowitz, M. 2002. *G. E. Moore*. London: Routledge.
- Case, S. L. 2002. *Textbook of Research Ethics: Theory and Practice*. New York: Kluwer Academic Press.
- Demmer, K. 1985. *Deuten und Handeln*. Freiburg: Universitätsverlag.
- Fletcher, J. 1967. *Moral ohne Normen*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Häring, B. 2001. *Svobodni v Kristusu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Häring, B. 1989. *Meine Erfahrung mit der Kirche*. Freiburg: Herder.
- Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartmann, N. 1935. *Ethik*. Berlin: Gruyter.
- Heidbrink, H. 1996. *Einführung in die Moralphyschologie*. Weinheim: Beltz Psychologie Verlag.
- Höpfel, H. 2004. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State: C.1540–1630*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonsen, A. R. in Toulmin, St. E. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- Arcturus, J. 1961. *Casus conscientiae: Propositi ac resoluti a pluribus theologis et canonistis urbis*. Casale Monferrato: Marietti.
- Jüttemann, G. 1990. *Komparative Kasuistik*. Heidelberg: Roland Ansager.
- Kirk, K. E. 1999. *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Leites, E. 2002. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mausbach, J. 1959 (1901). *Katholische Moraltheologie*. Münster: Aschendorf.
- Mieth, D. 2000. *Erzählen und Moral*. Tübingen: Attempto.
- Miller, R. B. 1996. *Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, G. E. 1993. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge UP.
- Nola, K. 1966. *Kazuistika: slučajevi savjesti iz zapovijedi*. Makarska: Franjevačka Visoka Bogoslovija.
- Prümmer, D. M. 1961. *Manuale Theologiae moralis*, Barcinone: Herder.

Škofija Murska Sobota 2006. Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju. Almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota (ur. S. Zver in F. Kuzmič), Župnijski urad sv. Miklavža, Murska Sobota 2006, 289 str., ISBN 961-238-669-2.

Škofija Novo mesto. Onim pri Bogu, sebi in zanamcem (ur. Z. Pelko), Družina, Ljubljana 2006, 309 str., ISBN 961-222-646-6.

V več kot sedemnajstih stoletjih zgodovine prisotnosti krščanstva na slovenskih tleh gotovo nobeno leto ni bilo zaznamovano s tako odmevnimi odločitvami in dogodki, kot je bilo leto 2006. Če na prvem mestu navedemo imenovanje nadškofa dr. Franceta Rodeta za kardinala in za voditelja pomembne kongregacije v vodstvu Cerkve, potem velja za utrip Cerkve na Slovenskem kot zgodovinska prelomnica 7. april, ko je papež Benedikt XVI. izdal listino o ustanovitvi nove cerkvene pokrajine, treh novih škofij, imenovanje treh novih krajevnih škofov, metropolita in maja imenoval še pomožnega škofa v Mariboru. Živahno dogajanje ob teh dogodkih je bilo zabeleženo na različne načine in bo odslej sestavni del zgodovine katoliške skupnosti v slovenski državi. Kot zgovoren izraz novosti in praznovanja tudi dve publikaciji, ki so ju pripravili v Murski Soboti in v Novem mestu in je mogoče nanju gledati kot na predstavitev dveh novih cerkvenih ustanov v širšem prostoru in kot na potrditev njune dosedanje vpetosti v slovenski pro-

stor in v širšo krščansko skupnost.

Na dan razglasitve škofije in postavitve prvega škofa v Murski Soboti mons. M. Turnška so udeleženci že imeli na voljo almanah, v katerem je bila zarisana podoba nove krajevne Cerkve in njen prvi voditelj. Poleg osnovnih informacij o novi škofiji, dekanijah in župnijah, duhovnikih, pastoralnih sodelavcih in poleg statističnih podatkov nam knjiga po uvodni besedi, ki jo je prispeval mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej, predstavlja najprej zgodovinske korenine nove cerkvene resničnosti. Njeno podobo je nato dvajset avtorjev postavilo na svojstven način na ogled. Orisani so začetki krščanstva v Pomurju (B. Kerman), utrjevanje krščanstva v srednjeveškem Prekmurju in v času do pojava luteranstva (A. Hozjan), krščanstvo v Prlekiji od 11. do 16. stoletja (I. Fras), navzočnost protestantov v Prekmurju (F. Kuzmič), prekmurški katoličani od pričetkov rekatolizacije do prvega slovenskega narodnega programa (M. Fujs), organizacija Katoliške Cerkve v Prlekiji od 17. do začetka 20. stoletja (F. Čuš) ter v 20. stoletju (M. Pucnja) in organiziranost Cerkve v Prekmurju od 1900 do ustanovitve murskosoboške škofije (J. Smej). Naslednji sklop prispevkov daje poudarke posameznim vidikom, ki so značilne sestavine pomurske krščanske skupnosti, »ki ni nastala iz nič in ne bo začenjala iz nič« (iz uvoda). Srečamo nekatere zgodovinske silhuete iz življenja Cerkve v Slovenski krajini v 20. stoletju (S.

Zver), prizadevanja za škofijo po prvi svetovni vojni (V. Škafar) in novejša prizadevanja za ustanovitev soboške škofije (K. Bederňjak), prekmurske duhovnike, povezane z nastajanjem murskosoboške škofije (J. Smej), nekatere duhovne velikane Prlekije (M. Sraka), navzočnost redovnih skupnosti v Pomurju in člane redovnih skupnosti, ki so izšli s tega področja in delovali v drugih okoljih (B. Kolar) ter sakralne spomenike v Prlekiji in v Prekmurju (oba prispevka je pripravil J. Balažic). Almanah nam pove, kakšen pomen je pri ustanavljanju nove škofije imelo pomursko pastoralno področje (M. Sraka), kakšen je bil izvirni prispevek J. Klekla pri organiziranju župnijske pastorale ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja (P. Štumpf) in kako se je v zgodovino zapisalo versko-duhovno slovstvo v Pomurju (J. Vugrinec). Spoznamo nekatere izvirne značilnosti vernosti pomurskega človeka (J. Magdič) in duhovni lik Božjega služabnika Danijela Halasa – 'najlepšega cveča nove škofije' (L. Kozar). Po prvotni zamisli naj bi zbornik predstavil le zgodovinski oris krščanstva na obeh bregovih Mure, vendar je v marsičem segel v sedanji čas in ima s tem še dodatno vrednost. Tako v marsičem dopolnjuje zgodovinsko vedenje o Pomurju, o čemer so doslej v slovensko zgodovino pisje največ prispevali F. Kovačič, I. Škafar in I. Zelko.

Monografija o novomeški škofiji bralca nagovori s pisano besedo, a

še bolj s fotografsko govorico. Po spremni besedi, ki jo je napisal prvi voditelj škofije mons. A. Glavan (»manjše škofije naj postanejo kraj sodelovanja, medsebojnega dogovarjanja in dialoga«) in uvodni besedi prošta J. Lapa (knjiga je sad pogumnega dejanja avtorjev, »da so dogoletna pričakovanja in načrtovanja mnogih ljudi spravili v besede in slike«), spoznamo zgodovinska prizadevanja za ustanovitev škofije v Novem mestu (F. M. Dolinar). Pod naslovom 'Onim pri Bogu, sebi in zanamcem' je S. Granda v osrednjem delu knjige orisal zgodovinske temelje novomeškega območja od prvih sledov v prazgodovini, prek srednjega in novega veka in vse do let realnega socializma, ko je kazalo, da bo za novomeškim kapitljem izginila sled, in nato do konca dvajsetega stoletja. Cerkvena zgodovina, skupnosti in ustanove, so tesno prepleteni z vsemi drugimi vidiki vsakodnevnega življenja ljudi. R. Peskar je v dveh prispevkih posegel na področje umetnostne zgodovine. Predstavlja umetnostno podobo kapitlja (cerkev sv. Nikolaja, proštijo, kaščo, Marijino znamenje) in še umetnostni značaj območja škofije v Novem mestu. Tudi zaradi številnih cerkva, znamenj, samostanov in drugih sakralnih objektov ozemlje novomeške škofije predstavlja za umetnostno zgodovino poseben izziv. Z. Pelko, ki je predstavljen kot urednik knjige, je zanjo prispeval besedila in predvsem številne avtorske in dokumentarne fotografije. Slednje nas nagovorijo na izviren in zelo

izpoveden način. Spremljajo jih umetnostnozgodovinske razlage.

Monografija o novomeški škofiji je prišla na knjižne police ob prazniku zavetnika njene stolnice sv. Nikolaja, to je v začetku decembra. Da se bo v Novem mestu očitno nekaj zgodilo, so sodelavci skleпали že poleti 2005, ko so se dogovorili za pripravo knjige in da jo posvetijo »vsem onim pri Bogu, ki so tisočletja živeli za duhovni dotik današnjega dne, sebi za dolžnost vedenja in v trajno sporočilo zanamcem«, kot beremo na ščitnem ovitku. Objava je kot dostojen pomnik prvega praznovanja zavetnika stolnice in reprezentativna podoba nove škofije.

Tako soboški almanah kot novomeška monografija sta verodostojen izraz verskega in kulturnega bogastva obeh pokrajin. V obeh publikacijah mimogrede nekaj več izvemo tudi o ozadju nastajanja obeh škofij, tako o Božji kot tudi o zelo človeški razsežnosti takega dogajanja, kar pa je navsezadnje temeljna značilnost ustanove, ki jo imenujemo Cerkev. Če je knjiga o soboški škofiji njena dostojna predstavitev, potem bi za novomeško lahko rekli, da je zares razkošna, ne le po obsegu, temveč tudi po opremljenosti in videzu. Kot se spodobi za resna strokovna dela, najdemo v knjigah seznama uporabljene in priporočene literature ter pri knjigi o soboški škofiji še daljši povzetek v angleškem jeziku; morda bi slednje lahko vsebovala tudi monografija o novomeški škofiji, saj bi jo

to naredilo dostopno širšemu krogu.

Škofiji Murska Sobota in Novo mesto, njuni začetki in zgodovinski trenutek, v katerem sta postali sestavni del Cerkve med Slovenci, sta se tako tudi v besedi in sliki zapisali v bogastvo verskega in kulturnega izročila. Želimo si lahko, da se bo našel še zadosti pomemben trenutek, ki bo ponudil priložnost, da se predstavi nova celjska škofija in njen prvi pastir, kar bo pomagalo, da bomo imeli na voljo celovito podobo Cerkve na Slovenskem na začetku novega stoletja.

Bogdan Kolar

Vicko Kapitanović, *Rimski Ilirik u odrazu kršćanske književnosti*, Književni krug, Split 2006, 153 str., ISBN 953-163-240-5.

Hrvaški cerkveni zgodovinar fra Vicko Kapitanović OFM nam v zadnji knjigi podaja sad svojih raziskav in izkustev pri poučevanju, iz česar je nastal odličen učbenik, zbirka zgodovinskih virov, ki se ne omejuje zgolj na področje Hrvaške, ampak sega tudi na naše ozemlje.

Po kratkem pregledu zgodovinskih dogajanj na področju Ilirika, ki ga seveda najprej dobro razmeji tako časovno (od 2. stoletja dalje) kot krajevno, avtor posveti posebno pozornost začetku in širjenju krščanstva, omeni preganjanja in Konstantinov preobrat, potem pa sledi dogodkom do avarsko-slovenskega opustošenja. Drugi del uvoda nas seznanja s krščansko književnostjo tistega časa na sploš-

no in po posameznih obdobjih oz. skupinah avtorjev, pri čemer ne zaobide arijanskega spora, ki se je na Zahodu razplamtel pravzaprav samo v prestolnici Milanu in v Iliriku. Dovolj podrobno prikaže različne faze tega spora in prestopanja ključnih akterjev, tudi cesarjev, z enega na drugo stališča. Na koncu doda seznam katoliških piscev oziroma del iz Ilirika. Med njimi na prvem mestu navaja Viktorina Ptujskega. Katoliškim sledijo arijanski pisci in kratko predstavljena hipoteza o izvoru izraza *Slovan* iz prevoda Nove zaveze gotskega škofa Wulfila. Koren *slavan* se tam pojavi štirikrat, in sicer s pomenom *molčati*, *obmirovati*. Avtor tukaj postavi domnevo o vzajemnem poimenovanju drugorodcev kot tistih, ki ne govorijo oziroma so nemi. Tako naj bi Slovani s to značilnostjo poimenovali Nemce, Germani pa Slovane. Kot podporo hipotezi navaja še slovanski glagol *sloviti*, kar pa pomeni ravno nasprotno, *govoriti*. Vprašanje je, ali je torej etnonim *Slovan* res bil dan od zunaj ali je vendar njegov izvir treba iskati znotraj lastne jezikovne baze. Slučajna podobnost z germanško besedo pa bi le pomagala k hitrejšemu sprejetju poimenovanja.

Tem 30 stranem sledi jedro knjige, ki ga sestavlja izbor patrističnih besedil. Ob stolpec z besedili v izvornih jezikih – pretežno seveda v latinščini – je postavljen še stolpec s hrvaškim prevodom. Izvirna besedila so povzeta po Mignevi izdaji *Patrologia Graeca*, *Patrologia Latina* s Supplementom, čeprav je marsi-

katero delo doživelo že kakšno kasnejšo izdajo. Besedila orisujejo prvo evangelizacijo Ilirika, predstavijo pomembna domačina (Viktorina in Hieronima), omenjajo pojav puščavnikov ob dalmatinski obali, največ odlomkov pa se suče okrog problema arijanske krive vere in sinod, ki so se ukvarjale z njo (I. in II. sirmijska, sinoda v Riminiju), zanimiva je tudi korespondenca salonskega škofa Hezihija z Avguštinom, Janezom Krizostomom in papežem Zosimom.

Knjigo zaključí angleški prevod celotnega uvodnega besedila – kar dela knjigo povsem uporabno tudi zunaj meja poznavanja hrvaškega jezika –, izbrana bibliografija in kazalo osebnih in krajevnih imen.

Zelo posrečena je avtorjeva odločitev, da zbere patristične zgodovinske dokumente in jih objavi na enem mestu, ravno tako, da jim doda prevod v sodobni jezik. Morda ne bi bilo odveč, kljub obsežnemu uvodu in prevodu, besedila opremiti še s komentarjem. Prav tako bi bila zelo koristna še kakšna dodatna geografska karta zgolj Ilirika, poleg obstoječe, ki prikazuje celotno Rimsko cesarstvo. Ostalo slikovno gradivo je dobro izbrano in ilustrativno.

Vsekakor moramo avtorju čestitati za dober izbor besedil in jasno predstavitev z njimi povezanih problematik. S pomočjo njegovega dela nam je tako približano teološko dogajanje na našem področju v 4. stoletju po Kr. Obenem smemo upati, da bo skromna prva naklada kmalu pošla in doživela ponatis.

Miran Špelič OFM

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijskem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. *Naslov članka*. *Ime publikacije* letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. *Naslov*. *Ime pub-*

likacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebutla, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnik k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo.

Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: *List of serial title word abbreviations*, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Uredništvo zavrženih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

Acta Theologica Sloveniae

- 1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve
v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

TEOLOŠKI SIMPOZIJ 2007 / *THEOLOGICAL SYMPOSIUM 2007*

- 315 Jože Krašovec**, Beseda v prevodu: Revizija ali nov prevod Svetega pisma
The Word in Translation: Revision or a New Translation of the Bible
- 343 Irena Avsenik Nabergoj**, Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje
Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation
- 355 Marijan Peklaj**, Odzivanje ljudi na Božjo besedo v Pentatevhu
People's Reaction to God's Word in the Pentateuch
- 365 Maria Carmela Palmisano SL**, Beseda življenja pri prerokih: Jeremija, prerok vstajenja
The Word of Life with the Prophets: Jeremiah, Prophet of Resurrection
- 377 Terezija Snežna Večko OSU**, Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)
The Word that is not Burnt by the Fire (Dan 3:24-50)
- 393 Maksimilijan Matjaž**, Od Besede k Osebi. Relacijski vidik Janezove kristologije
From the Word to the Person. The Relational Aspect of John's Christology
- 407 Mirjana Filipič SL**, Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa
Paul's Example of Preaching Christ
- 417 Miran Špelič OFM**, Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov
The Bible as the Basis of Church Fathers' Preaching and Theology

RAZPRAVI / *ARTICLES*

- 433 Ilaria Montanar SL**, La conversione di Francesco d'Assisi nella Legenda Trium Sociorum
The Conversion of St. Francis of Assisi in the Legenda Trium Sociorum
- 457 Roman Globokar**, Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja
Do We Need New Ethics? Critical Evaluation of Peter Singer's Bioethical Utilitarianism

POROČILA / *REPORTS*

- 471 Bogdan Kolar SDB**, Teološka fakulteta v študijskem letu 2006-07
- 479 Tadej Strehovec OFM**, Etične dileme raziskovanja na človeških matičnih celicah
- 481 Bogdan Kolar SDB**, Deseti jubilejni velehradski kongres

OCENE / *REVIEWS*

- 487 Borut Košir**, Blaž Jezeršek, Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo (doktorska disertacija)

Sodelavci te številke

- Doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj,** za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *irena.avsensik-nabergoj@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Mirjana Filipič,** za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Apnenik 6, 8310 Šentjernej;
e-pošta: *mirjana.filipic@guest.arnes.si*
- As. dr. Roman Globokar,** pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid;
e-pošta: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar,** za zgodovino Cerkve na TEOF UL;
naslov: Ob Ljubljani 34, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Borut Košir,** za cerkveno pravo na TEOF UL;
naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *kosir.jurij.borut@siol.net*
- Prof. dr. Jože Krašovec,** za biblični študij SZ na TEOF UL,
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Maksimilijan Matjaž,** za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor;
e-pošta: *maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si*
- Dr. Ilaria Montanar SL,** Nadškofijski arhiv Maribor;
naslov: Smetanova 29, 2000 Maribor;
e-pošta: *ilaria.montanar@slomsek.net*
- As. dr. Maria Carmela Palmisano SL,** pri katedri za Sveto pismo in judovstvo;
naslov: Ciril-Metodov trg, 4, 1000 Ljubljana,
e-pošta: *maria.palmisano@teof.uni-lj.si*
- Doc. dr. Marijan Peklaj,** za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Repnje 27, 1217 Vodice,
e-pošta: *marijan.peklaj@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM,** za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL;
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *miran.spelic@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Terezija Snežna Večko OSU,** za biblični študij SZ na TEOF UL,
enota Maribor;
naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor;
e-pošta: *terezija.vecko@guest.arnes.si*
- As. dr. Tadej Strehovec,** pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana;
e-pošta: *tadej.strehovec@gmail.com*

Teološki simpozij 2007

Celje, Ljubljana, Maribor, Mirenski Grad,
Veržej, 10.-12. april 2007

Theological Symposium 2007

*Celje, Ljubljana, Maribor, Mirenski Grad,
Veržej, 10th-12th April 2007*

»*To vam oznanjamo: besedo življenja*« (1 Jn 1,1)

Od torka, 10. aprila 2007, do četrтка, 12. aprila 2007, je v Cerkvi na Slovenskem potekal tradicionalni teološki simpozij, ki je bil to leto posvečen Svetemu pismu.

Teološka fakulteta je kot doslej pripravila velikonočni simpozij v Veržeju, Ljubljani, na Mirenskem Gradu, v Mariboru in Celju. Simpozij je bil namenjen predvsem duhovnikom, pa tudi redovnicam in redovnikom, katehistinjam in katehistom ter vsem, ki jih zanimajo vprašanja o Svetem pismu. Simpoziji so se začeli z molitvijo, ki ji je sledil pozdrav in nagovor krajevnega škofa. Na vsakem simpoziju so bila štiri predavanja s pogovorom po drugem in četrtem predavanju. Med sklopoma je bil odmor in okrepčilo. Posebnost letošnjega simpozija sta bili za sredo in četrtek dve ekipi predavateljic in predavateljev, ki jih je izbral predstojnik biblične katedre akad. dr. Jože Krašovec.

V torek, 10. aprila 2007, je bil teološki simpozij v salezijanskem zavodu Marijanišče v Veržeju. Navzoče je pozdravil murskosoboški škof msgr. dr. Marjan Turnšek, potem pa so se zvrstila predavanja s. dr. Snežne Večko OSU, dr. Maksimilijana Matjaža, fr. dr. Mirana Špeliča OFM in akad. dr. Jožeta Krašovca. Simpozij je moderiral dr. Štefan A. Ferenčak SDB.

V sredo, 11. aprila 2007, so se predavatelji in poslušalci zbrali v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani. Navzoče je pozdravil ljubljanski nadškof in metropolit msgr. Alojz Uran. Sledila so predavanja fr. dr. Mirana Špeliča OFM, s. dr. Marije Carmele Palmisano SL, dr. Irene Avsenik Nabergoj in akad. dr. Jožeta Krašovca. Vlogo moderatorja je prevzel dr. Silvester Fabjan.

Istočasno v sredo, 11. aprila 2007, je bil teološki simpozij tudi v Domu duhovnih vaj na Mirenskem Gradu. Navzoče je pozdravil koprski škof msgr. Metod Pirih, potem pa so se zvrstila predavanja dr. Marijana Pecklaja, s. dr. Snežne Večko OSU, dr. Maksimilijana Matjaža in s. dr. Mirjane Filipič SL. Simpozij je moderiral dr. Štefan A. Ferenčak SDB.

V četrtek, 12. aprila 2007 so se udeleženci simpozija zbrali v Slomškovi dvorani v Mariboru. Navzoče je pozdravil mariborski nadškof in me-

tropolit msgr. dr. Franc Kramberger. Sledila so predavanja dr. Marijana Peklaja, s. dr. Snežne Večko OSU, fr. dr. Mirana Špeliča OFM in dr. Irene Avsenik Nabergoj. Vlogo moderatorja je opravljal dr. Avguštin Lah.

Prav tako v četrtek, 12. aprila 2007, je udeležence teološkega simpozija gostil tudi Dom sv. Jožefa v Celju. Navzoče goste je pozdravil celjski škof msgr. dr. Anton Stres, potem pa so se zvrstila predavanja s. dr. Marije Carmele Palmisano SL, dr. Maksimilijana Matjaža, s. dr. Mirjane Filipič SL in akad. dr. Jožeta Krašovca. Simpozij je moderiral dr. Štefan A. Ferenčak SDB.

Za leto 2008 so napovedane spremembe. Ne le predavanja, tudi kraje in datume teološkega simpozija 2008 bomo pravočasno objavili.

Štefan A. Ferenčak SDB

Jože Krašovec
Beseda v prevodu:
revizija ali novi prevod Svetega pisma

Povzetek: Deset let po izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma je v strokovnih krogih čutiti vse več pobud za temeljito revizijo prevoda, uvodov, opomb, referenc in drugih dodatkov oziroma za novi prevod. Toda vsak poskus, da se opravi temeljita revizija, dejansko vodi v nov prevod. Posebno pomembno je prizadevanje za skladnost med izvirnikom in prevodom glede sloga, strukture literarnih oblik in izročila v besedišču. Težišče tega članka je na primerjalni presoji razlogov za uspeh Jeruzalemske Biblije in na predstavitvi projekta novega slovenskega prevoda Svetega pisma, ki bo po eni strani upošteval splošno sprejete rezultate Jeruzalemske Biblije in na drugi strani ustaljene pravine slovenskega izročila v prevajanju Svetega pisma. Na koncu članka so omenjeni tudi problemi uprave Svetopisemske družbe Slovenije, ki imajo svoje razloge v dejstvu, da družba ni zgrajena na načelu proporcionalnosti, ki je sicer v veljavi v Svetu krščanskih cerkva. V tem položaju je za Slovensko škofovsko konferenco ključnega pomena, da si z novim komentiranim prevodom ponovno pridobi avtorske pravice nad uradnim katoliškim besedilom Svetega pisma.

Ključne besede: izvirno besedilo, prevod, Septuaginta, Vulgata, ekumenski prevod, Jeruzalemska Biblija, TOB, Einheitsübersetzung, Slovenski standardni prevod, Slovenska škofovska konferenca, Svetopisemska družba Slovenije, Komisija za pripravo bogoslužnih knjig, avtorske pravice

Summary: Jože Krašovec, The Word in Translation: Revision or a New Translation of the Bible

Ten years after the publication of the new Slovenian translation of the Bible more and more initiatives are felt in scholarly circles for a substantial revision of the translation, of introductions, notes, references, and other additions. But any attempt to carry out a radical revision in fact leads to a new translation of the Bible. Of special importance is the endeavour for congruity between the original and the translation in regard of style, the structure of literary forms and the tradition in vocabulary. The emphasis of this article is on a comparative evaluation of the reasons for the success of the Jerusalem Bible and on the presentation of the project of a new Slovenian translation of the Bible by considering the generally accepted results of the Jerusalem Bible on the one hand and of the established elements of Slovenian Bible translations on the other hand. In the end the article mentions also the problems of the government in the Slovenian Bible Society arising from the fact that it is not built on the principle of proportionality, valid elsewhere in the Council of Christian Churches. In this situation it is crucial for the Slovenian Bishop's Conference to regain with the new annotated translation the copyright over the official Catholic text of the Bible.

Key words: the original text, translation, Septuagint, Vulgate, ecumenical translation, the Jerusalem Bible, TOB, Einheitsübersetzung, the Slovenian Standard Version, the Slovenian Bishop's Conference, the Slovenian Bible Society, Committee for preparation of liturgical books, copyright

V letih od 1979 do 1996 smo po naročilu in pod pokroviteljstvom Slovenske škofovske konference, takrat Slovenske pokrajinske škofovske konference, pripravljali nov komentiran prevod Svetega pisma, ki smo ga tik pred izidom leta 1996 poimenovali Slovenski standardni prevod (SSP). Ta prevod je do danes doživel več ponatisov v nespremenjeni študijski izdaji in v revidirani osnovni izdaji, ki je prvič izšla leta 2000. Po dogovoru med predsednikom Slovenske pokrajinske škofovske konference, nadškofom in metropolitom dr. Alojzijem Šuštarjem, in Združenimi bibličnimi družbami je tehnična priprava SSP od leta 1993 naprej potekala v okviru Svetopisemske družbe Slovenije (SDS), ki je bila ustanovljena leta 1993. Takratne politične in ekonomske razmere so bile razlog, da je dne 31. maja 1988 je nadškof Šuštar podpisal pogodbo, po kateri imajo materialne avtorske pravice nad prevodom Združene biblične družbe in SDS. SSP se je do danes zelo uveljavil v domači in do neke mere v mednarodni javnosti.¹ Od leta 1997 dalje Komisija za pripravo bogoslužnih besedil ustrezna besedila prireja za različne bogoslužne namene.

Različni razlogi deset let po izidu narekujejo revizijo SSP. Premislek, kako zastaviti revizijo prevoda, uvodov, opomb in dodatkov, povečuje našo pozornost na zgodovino nastanka drugih novejših klasičnih prevodov Svetega pisma na jezikovnih področjih posebnega vpliva. Za naš namen je posebno zanimiva in dragocena izkušnja komentiranega prevoda in revizij francoske Jeruzalemske Biblije (*Bible de Jérusalem*), francoskega bogato komentiranega ekumenskega prevoda Svetega pisma (*Traduction oecuménique de la Bible* - TOB) in nemškega enotnega prevoda (*Einheitsübersetzung*). Pri pripravi TOB so sodelovali isti katoliški strokovnjaki kot pri pripravi Jeruzalemske Biblije, poleg njih pa še veliko protestantskih bibliacistov, vseh skupaj okoli 150 sodelavcev. Judje in pravoslavni so prevod spremljali z načelno naklonjenostjo in z občasnimi pripombami. Pri pripravi nemškega enotnega prevoda Svetega pisma so nemški evangeličanski eksegeti sodelovali pri izdelavi oblik svetopisemskih imen in v pripravi prevoda Psalmov in Nove zaveze. Enotni prevod ima žal izredno majhen obseg uvodov, opomb in dodatkov, referenc na robu pa sploh nima.

Ko smo leta 1980 v Sloveniji začeli pripravljati nov prevod Svetega pisma, so bile za nas med drugim dragocene izkušnje v prizadevanju za ekumensko sodelovanje. To dejstvo in nenavadno velik obseg uvodov, opomb, referenc in dodatkov je bil temeljni razlog za odločitev, da smo se v pripravi SSP prednostno opirali na TOB. V zadnjih letih pa so iz različnih razlogov vse bolj glasne pobude, da v reviziji prevoda bolj upoštevamo teološko bogastvo uvodov in opomb Jeruzalemske Biblije.

¹ Zelo opazno pozitivno oceno prevoda je napisal profesor semitskih jezikov na Francoski biblični šoli (Ecole Biblique) v Jeruzalemu, Krystof Modras, ki jo je objavil v ugledni biblični reviji *Revue Biblique* 106 (1999), št. 2, str. 256-257.

1. Razlogi in uradni predlog za revizijo oziroma novi prevod

Velike zgodovinske spremembe v političnem, kulturnem in ekonomskem smislu v evropskem in svetovnem obsegu, pa tudi znotraj SDS, so v zadnjih letih vse bolj klicale po vrnitvi pod okrilje Slovenske škofovske konference in korenite revizije SSP vzporedno s pripravo liturgičnih besedil na temelju SSP. Glavni cilj revizije oziroma novega prevoda je iskanje večje skladnosti med izvirnikom in izročilom prevajanja v Evropi in v Sloveniji, večkrat pa je bila izražena tudi želja, da SSP dopolnimo z večjim obsegom sintetičnih opomb k temeljnim teološkim pojmom. Takšne opombe so značilne za Jeruzalemsko Biblijo, toda radikalnejše protestantske skupnosti predvsem obsežnejše komentarje teološke narave odklanjajo. Zaradi posebnih okoliščin priprave prevoda evangelijev za SSP je postalo očitno, da je treba predvsem evangelije prevesti na novo in pri tem zelo budno paziti na ustaljeno dikcijo tega temeljnega dokumenta Svetega pisma. Mariborska izdaja iz leta 1958 bo pri tem posebno dobro služila kot korektiv.

Na temelju številnih pobud je 9. januarja 2005 Senat Teološke fakultete vprašanje revizije SSP obravnaval na svoji redni seji kot posebno točko. Senatorji so oblikovali sklepe, ki jih je dekan Teološke fakultete, prof. dr. Bogdan Kolar, 10. januarja 2006 uradno sporočil Slovenski škofovski konferenci (gl. št. 900-7/05-1).² V sozvočju s predlogom Senata Teološke fakultete sta 16. januarja 2006 na Slovensko škofovsko konferenco naslovila dopis predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, akad. prof. dr.

² Besedilo se glasi:

1. Senat je po daljši razpravi dosegel soglasje, da je po desetih letih, ko je izšel standardni prevod Svetega pisma, čas, da je narejena revizija prevoda. To je hkrati priložnost, da prevod pripravijo strokovnjaki katoliške skupnosti in da prevod izda Slovenska škofovska konferenca. Temu naklonjeno okoliščino predstavlja dejstvo, da se ravno sedaj pripravljajo izdaje liturgičnih knjig, v katerih bi bil prenovljen prevod že uporabljen. Tudi v interesu fakultete in našega študija je, da imamo pri svojem delu čimbolj sodoben prevod Svetega pisma. Močna spodbuda za revizijo prevoda je mednarodni biblični kongres, ki bo julija 2007 potekal v Ljubljani.
2. Svetopisemski strokovnjaki, ki delujejo v okviru Katedre za Sveto pismo in judovstvo ter Inštituta za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo, bodo skrb za revizijo prevoda prevzeli kot svojo pomembno nalogo. Ker ravno v teh dneh pripravljamo dokončni program dela Teološke fakultete za leto 2006, bo fakulteta kandidirala na razpis projektov, ki jih sofinancira Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo, od koder bi bilo mogoče nato pridobiti sredstva za delno financiranje stroškov revizije prevoda.
3. Senat predlaga, da Slovenska škofovska konferenca potrdi koordinacijski odbor za pripravo revizije prevoda v sestavi: akad. prof. dr. Jože Krašovec kot predsednik, doc. dr. Maksimilijan Matjaž, doc. dr. Marijan Peklaj, doc. dr. Miran Špelič OFM in doc. dr. Terezija S. Večko OSU.
4. Stališče fakultete bo na seji Slovenske škofovske konference, ki bo dne 23. januarja v Kopru, predstavil doc. dr. Maksimilijan Matjaž, ki je predstavnik biblične katedre v Svetopisemski družbi Slovenije.

Boštjan Žekš, in prevajalec akad. prof. dr. Kajetan Gantar.³ Po naročilu Slovenske škofovske konference je 19. januarja 2006 odvetniška pisarna BRECELJ izdala obsežno besedilo pravnega mnenja pod naslovom *Avtorske pravice v zvezi s prevodom Svetega pisma – pravno mnenje* (gl. št. 010/06).

Slovenski škofje so na svoji 27. redni seji, ki je 23. januarja 2006 potekala v Kopru, obravnavali predlog senata Teološke fakultete. Predsednik Slovenske škofovske konference, škof dr. Franc Kramberger, je v dopisu z dne 13. februarja 2006 (št. 010/06) sporočil dekanu Teološke fakultete sklep škofov.⁴ Vsi imenovani člani koordinacijskega odbora so od predsednika Slovenske škofovske konference dobili tudi uradno listino o imenovanju. Sklep Slovenske škofovske konference pa je bil objavljen v tretji številki *Sporočil slovenskih škofij* (24. letnik, 1. marec 2006, str. 49).⁵

³ Besedilo se glasi:

Slovenska akademija znanosti in umetnosti je z zanimanjem spremljala pripravo slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma, ki je izšel leta 1996. Ob izidu novega prevoda je SAZU zelo tvorno sodelovala kot akademska pokroviteljica velikega mednarodnega simpozija, ki je septembra 1996 potekal v Cankarjevem domu. Leta 1998 je založba SAZU tudi izdala monumentalni zbornik *Interpretacija Svetega pisma*. Od leta 2004 je SAZU poleg Univerze v Ljubljani akademska pokroviteljica v pripravi svetovnega kongresa združenja International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT).

Akademiki Kajetan Gantar, Jože Krašovec in Alojz Rebula so sodelovali kot prevajalci v pripravi slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma; akademik Krašovec kot predsednik Koordinacijskega odbora. Glede na pomen in razširjenost knjige Svetega pisma se nam zdi utemeljeno in potrebno, da ista skupina prevajalcev in drugih sodelavcev prevod ponovno temeljito pregleda in ga v še popolnejši obliki ponovno predstavi slovenski in mednarodni javnosti. S tem se pridružujemo pobudi senata Teološke fakultete z dne 9. januarja 2006. Poleg navedenih treh akademikov bodo tudi drugi strokovnjaki SAZU, predvsem slovenisti, gotovo z veseljem na voljo za razreševanje morebitnih strokovnih vprašanj pri pripravi revidirane izdaje prevoda Svetega pisma.

⁴ Besedilo se glasi:

Podpiramo predlog senata TEOF in naročamo, da se pristopi k pripravi *katoliške izdaje Svetega pisma*. Katoliška Cerkev ima pravico in dolžnost, da samostojno in neovirano razpolaga z izdajanjem *Svetega pisma*.

Na predlog senata TEOF v koordinacijski odbor za pripravo revizije prevoda *Svetega pisma* imenujemo naslednje strokovnjake: dr. Jožeta Krašovca kot predsednika, dr. Maksimilijana Matjaža, dr. Marijana Peklaja, p. dr. Mirana Špeliča OFM, s. dr. Snežno Terezijo Večko OSU in s. dr. Mirjano Filipič SL.

Za Vaše prizadevanje, da bi za izvedbo tega projekta pridobili tudi sofinanciranje s strani države ter pripravljenost vsestranskega sodelovanja, se Vam iskreno zahvaljujemo in Vam želimo obilo Božjega blagoslova.

⁵ Besedilo se glasi:

Na predlog senata Teološke fakultete Univerze v Ljubljani so se škofje odločili, da se po desetih letih od dokončanja Standardnega prevoda Svetega pisma pripravi katoliška izdaja Svetega pisma. Potrjujejo predlagani koordinacijski odbor za pripravo revizije prevoda Svetega pisma, ki ga sestavljajo: dr. Jože Krašovec kot predsednik, dr. Maksimilijan Matjaž, dr. Marijan Peklaj, p. dr. Miran Špelič OFM, s. Snežna Terezija Večko OSU in s. Mirjana Filipič SL.

Prva naloga imenovanega koordinacijskega odbora bo dogovor o tem, kako ob upoštevanju načel, ki so bila sprejeta v petnajstih letih priprave SSP in jih je predsednik Koordinacijskega odbora, Jože Krašovec, objavil v knjigi *Med izvornikom in prevodi*,⁶ doseči idealno skladnost prevoda na leksikalni, semantični, slogovni, literarni in kulturno-zgodovinski ravni. Drugo pomembno vprašanje je, kako izboljšati in dopolniti uvode, opombe, reference in dodatke. Glede prevoda svetopisemskega besedila velja omeniti, da že nekaj let deluje Komisija za pripravo bogoslužnih knjig pri Slovenski škofovski konferenci, in sicer v sestavi: doc. dr. Bogdan Dolenc, prof. Jože Faganel, akad. prof. dr. Kajetan Gantar, akad. prof. dr. Jože Krašovec, prof. Mirko Mahnič, doc. dr. Maksimilijan Matjaž, p. doc. dr. Miran Špelič (koordinator). Sklep o imenovanju komisije je uradno sporočil nadškof dr. Franc Rodé v dopisu z dne 22. avgusta 1997 (št. 727/97).⁷

Komisija za pripravo bogoslužnih knjig je doslej že temeljito priredila celoten psalter za potrebe bogoslužja in je že izdala vse tri nedeljske lekcionarje. Ker je psalter zaradi izročila v recitiranju in petju psalmov najbolj zahteven in problematičen del Svetega pisma v široki liturgični rabi in zaradi tega zahteva posebno korenit poseg v osnovno strukturo, besedni red in v prevodne opcije v luči Septuaginte in Vulgate, bo treba presoditi, koliko sprememb, ki jih je sprejela Komisija za pripravo bogoslužnih knjig v skupnem korenitem strokovnem branju psalterja, pride v revidirani SSP.

2. Načela in poti do francoske Jeruzalemske Biblije (Bible de Jérusalem)

Francoska Jeruzalemska Biblija je najbolj priznan in vpliven katoliški prevod Svetega pisma po drugi svetovni vojni. Gre za klasičen prevod, ki se dokaj dosledno drži izvornih besedil, značilnega svetopisemskega sloga, in sicer v lepi sodobni francoščini. Toda slovesa te Biblije ne povezujejo toliko s prevodom kot z odličnimi in uporabnimi uvodi, opombami, referencami in raznimi dodatki. Vpliv Jeruzalemske Biblije se kaže v tem, da so jo priredili v številne druge jezike, npr. angleščino, nemščino, italijanščino, španščino, hrvaščino itd. Na Hrvaškem je Jeruzalemska Biblija trenutno razširjena kot standardni hrvaški katoliški prevod Svetega pisma. Poimenovanje *Bible de Jérusalem* je povezano z dejstvom, da je pobuda za pripravo stan-

⁶ Gl. Dela / Opera 57 (Ljubljana: SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, 2001).

⁷ Glavni del besedila se glasi:

Na 45. seji SŠK, 16. junija 1997 v Ljubljani, je bil sprejet sklep za prevajanje in novo izdajo bogoslužnih knjig. V lepi slovenščini in zanesljivem prevodu naj izidejo naslednje bogoslužne knjige: lekcionarji, prošnje za vse potrebe, breviri in misal. Pri uresničitvi te zamisli bodo sodelovali pristojni strokovnjaki, na čelu s koordinatorjem p. Miranom Špeličem.

dardnega francoskega komentiranega prevoda Svetega pisma nastala v okviru francoske biblične šole v Jeruzalemu, ki se uradno imenuje *Ecole Biblique et archéologique Française* in jo vodijo francoski dominikanci v okviru dominikanskega samostana Svetega Štefana v Jeruzalemu.⁸

Odmevi Jeruzalemske Biblije v Sloveniji, naše izkušnje s pripravo SSP in naša naloga revizije tega prevoda so zelo dober razlog, da razloge za pripravo Jeruzalemske Biblije, njen nastanek in stopnje revizije prevoda predstavimo širši slovenski javnosti, pri tem pa navedemo tudi ključne podatke glede načel in izvedbe SSP. V zvezi z novejšimi standardnimi evropskimi prevodi nas zanimajo strokovna vprašanja, predvsem temeljna načela, ki so obveljala za prvi prevod in za kasnejše revizije prevoda, za pripravo uvodov, opomb, referenc in dodatkov. Zelo pomembno je dejstvo, da so prevod Svetega pisma za javno rabo v Cerkvi povsod pripravljali v popolnem soglasju z vodstvom Cerkve.

2.1 Priprava prve izdaje v 43 zvezkih v letih od 1948 do 1954

Zamisel o pripravi sodobnega francoskega komentiranega prevoda Svetega pisma se je porajala v težkih letih druge svetovne vojne, ko so številni v Cerkvi čutili potrebo po vrnitvi k izviru razodetja. 15. maja 1943 je dominikanski pater Th.-G. Chiffot, odgovorni literarni urednik pri založbi Cerf v Parizu, podal pisno pobudo za pripravo prevoda Svetega pisma v duhu »krščanskih klasikov« v okviru francoske biblične šole v Jeruzalemu. Malo za tem, 30. septembra 1943, je papež Pij XII. izdal slovito encikliko *Po navdihu Božjega Duha (Divino Afflante Spiritu)*, ki v Katoliški cerkvi pomeni mejnik glede odnosa do sodobnih svetopisemskih znanosti in sploh pomena Svetega pisma za krščansko skupnost. Ko se je 5. marca 1945 dominikanski provincial v Parizu podal na pot v Jeruzalem, mu je pater Chiffot izročil svoj pisni predlog za pripravo komentiranega prevoda, da ga osebno predstavi profesorjem biblične šole v Jeruzalemu. V dopisu je urednik predlagal projekt v treh etapah:

1. Izdaja prevoda z dobrimi uvodi in opombami v zvezkih po posameznih svetopisemskih knjigah, da se čim bolj pokaže individualni značaj posameznih knjig.
2. Biblija v eni, dveh ali treh knjigah s skrčenim obsegom uvodov in opomb, ki bi spominjale na konkordance in reference.
3. Ljudska izdaja celotne Nove zaveze in nekaterih knjig Stare zaveze.

⁸ Posebno dragoceno strokovno poročilo je objavil eden glavnih organizatorjev projekta, pater R. P. François Refoulé, »La Bible de Jérusalem,« v: Pierre-Maurice Bogaert, ur., *Les Bibles en Français: Histoire illustrée su moyen âge à nos jours* (Turnhout: Prepols, 1991), 219-223. Gl. tudi Pierre Grelot, recenzija Jeruzalemske in Ostyjeve Biblije, v: *Revue Biblique* 81 (1974): 103-116; Frédéric Delforge, *La Bible en France et dans la francophonie: Histoire, traduction, diffusion* (Paris: Publisud / Société Biblique Française, 1991).

Pater Chiffлот je za prvi dve etapi predvidel deset let skrbnega dela.

Takrat je bil direktor Biblične šole v Jeruzalemu zelo ugleden ekseget Stare zaveze, pater Roland de Vaux. Jasno izdelan in konkretiziran predlog sobrata Chiffлот ga je spravil zadrego, ker se je moral odločati med svojim prepričanjem, da je prvenstvena naloga Biblične šole znanstveno raziskovanje Svetega pisma, in med resnično potrebo po posredovanju sodobne biblične znanosti najširšim množicam vernikov in drugih potencialnih bralcev. Zavedal se je tudi, da »so najboljši posredovalci specialisti«, saj samo oni lahko znanost zares približajo širšemu krogu bralcev.⁹ Pater Roland de Vaux se je končno strinjal, da Biblična šola v Jeruzalemu izvede projekt, in je skupaj s patrom Chiffлот pripravil načrt za pripravo 43 zvezkov ob sodelovanju najboljših strokovnjakov za Sveto pismo iz Francije in Belgije. Večina predvidenih sodelavcev je študirala na Biblični šoli v Jeruzalemu in je torej imela osebne stike s to ustanovo.

Delo so organizirali tako, da so vsak zvezek pripravili vsaj trije strokovnjaki, prevajalec in dva pregledovalca, od katerih je eden prevod pregledal pod vidikom eksegetičnih vprašanj, drugi pod vidikom francoskega jezika. Pater Th.-G. Chiffлот se je zelo prizadeval, da novi prevod postane tudi literarna mojstrovina, zato je v projekt vključil priznane mojstre francoske besede: E. Gilson, H. I. Marrou, G. Marcel, A. Beguin, M. Carrouges. Podobno kot v pripravi Biblije stoletja (*Bible du Centenaire*), ki so jo začeli pripravljati leta 1913 in so jo končali leta 1947, so v pripravi Jeruzalemske Biblije bila v veljavi naslednja načela: skladnost z izvirnim besedilom, zavestna skrb za ohranitev okusa po izvirniku, upoštevanje literarne kritike in obsežne opombe. Roland de Vaux in Th.-G. Chiffлот sta sicer sodelavcem puščala svobodo glede uporabe vzorcev, kot je Biblija stoletja, in literature. Nobenih napotkov nista dajala, da bi dosegli homogenost prevoda in spremljevalnih besedil. Za transkripcijo osebnih imen je veljalo pravilo, da ohranijo tradicionalno obliko.

2.2 Jeruzalemska Biblija v eni knjigi leta 1956

Izdaja novega komentiranega francoskega prevoda Svetega pisma v 43 zvezkih je bila uspešna, saj so nekateri zvezki doživeli tudi pet ponatisov. Toliko bolj se je čutila potreba po pripravi komentiranega prevoda v eni sami knjigi. Izdaja v 43 zvezkih ima svoje prednosti, pa tudi pomanjkljivosti. Najbolj opazna pomanjkljivost je v tem, da nihče ni dovolj poskrbel za homogenost v prevodu in spremljevalnih besedilih. Ta izkušnja je očitno prepričala vse sodelavce, da izdaja v eni knjigi zahteva popolno predelavo oziroma novo delo s posebno skrbjo za poenotenje strokovnih

⁹ Gl. Roland de Veaux, »Le Père Chiffлот,« v: *La Vie Spirituelle* 46 (octobre 1964), 518.

in uredniških načel. Prvi cilj je bil homogenost prevoda samega. Dela so se lotili Th. G. Chiffлот, Roland de Vaux in Pierre Benoit. Najprej so revidirali vseh 43 zvezkov, potem so zaradi manjšega možnega obsega napisali nove, bolj zgoščene uvode, in sicer večinoma ne za vsako knjigo posebej, temveč skupaj za posamezne večje ali manjše oddelke: Peteroknjžje, zgodovinske knjige v podskupinah, modrostne knjige, sinoptični evangeliji, Janezov evangelij, Apostolska dela, Pavlova pisma, Katoliška pisma, Apokalipsa. Korenito revidirane uvode so napisali: Roland de Vaux za Staro zavezo, Pierre Benoit za večino Nove zaveze, Pierre Boismard za Janezove spise.

Bistvene značilnosti izdaje iz leta 1956 so podane v predgovoru (*Avertissement*) na str. XII-XIII posebej za prevod, opombe in reference na robu. Glede prevoda beremo, da so se odgovorni za revizijo samo v primerih najpomembnejših različic v izvirniku odločili za navedbo v opombi, in sicer v primerih, ko se prevod ne ujema s »sprejetim besedilom«. Tako imenovane glose so stavljene v oklepaju. Najpomembnejša informacija splošne vsebinske narave se glasi:

V tej izdaji smo se trudili, da zmanjšamo razliko v prevodih, ko so bili isti izrazi ali enake besedne zveze izvirnika v različnih zvezkih prejšnje izdaje različno prevedeni. Vendarle je upoštevana pomenska širina nekaterih hebrejskih ali grških izrazov, za katere ni vedno mogoče najti ene same ustreznice v francoščini. Upoštevali so tudi sobesedilo. Namesto absolutni enotnosti v obliki (*uniformité*) so vedno dali prednost zvestobi besedilu (in gibanju tega besedila), ki včasih izključuje takšno enotnost v obliki. Po drugi strani so tehnične izraze, ki imajo en pomen, vedno prevedli z isto ustreznico.

Pomembna novost izdaje iz leta 1956 je poenotenje transliteracije lastnih imen tako, da sprejeta oblika čim bolj ustreza tisti, ki jo imajo imena v hebrejščini ali grščini in ni obremenjena z znamenji, ki so v rabi v tehničnih delih. Znana imena, ki so postala del kulturnega izročila, so ohranila tradicionalno obliko.

Posebno korenita je bila revizija opomb. V razmerju do izdaje v 43 zvezkih je odgovorna skupina opombe skrčila tako, da so izločili podatke, ki zadevajo vprašanje tekstne kritike in literarnih vrst ter vzporedna mesta ali dublete. Kot nadomestilo za te podatke pa sta na pobudo patra Chiffлот patra de Vaux in Benoit izdelala sintetične opombe (*notes clefs*), v katerih razlagata tehnične izraze, ki se pogosto pojavljajo v Svetem pismu, in vsebine, teme ter pojme, ki so posebnega pomena v zgodovini razodetja, npr. pojem »ostanek« (gl. opombo k Iz 4,3) ali besedno zvezo »sin človekov« (gl. opombo k Mt 8,20). Sintetične opombe, ki imajo na kakšnem drugem mestu dopolnilno razlago, so ob referenci opremljene z znakom +, na koncu knjige pa so vse sintetične opombe navedene po abecednem redu. Sintetične opombe so najbolj pripomogle k temu, da je

komentiran prevod Jeruzalemske biblične šole postal pojem zares uporabne izdaje za vse vrste študentov in pastoralnih delavcev.

Obrobne reference označujejo razne vrste identičnosti ali podobnosti besedil na drugih mestih, zato so nekatere opremljene z dogovorjenimi znaki.

2.3 Revizija Jeruzalemske Biblije leta 1973

Nekatere kritične pripombe, predvsem pa hiter napredek v biblični znanosti, so kakih deset let po izidu izdaje v eni knjigi narekovale pripravo nove revidirane izdaje. Takrat so nekateri sodelavci poskušali doseči, da bi pri reviziji sodelovali tudi protestantski eksegeti, toda ta poskus ni rodil ekumenske Jeruzalemske Biblije, temveč drug ekumenski prevod (TOB), zato so novo revizijo spet pripravili samo katoliški eksegeti, in sicer patra Roland de Vaux in Pierre Benoit ter gospa Marrios-Auscher. Besedilo Nove zaveze je doživelo sorazmerno malo posegov, pač pa je pater Benoit na novo napisal uvod v sinoptične evangelije na temelju nove hipoteze patra Pierra Boismarda glede sinoptičnega vprašanja. Besedilo Stare zaveze je bilo bolj korenito spremenjeno, predvsem v knjigah Eksodusa, Izaija in Visoke pesmi. Prvenstveni cilj celotne revizije je bila večja zvestoba v razmerju do masoretskega besedila in poenotenje besedišča. Namesto da bi se na mestih večjih tekstnokritičnih težav prehitro zatekli k rešitvam v starih grških, sirskih in latinskih prevodih, so poskušali pomen iskati v okviru hebrejskih jezikovnih prvin. Načelo zvestobe so kombinirali z načelom slogovnih značilnosti in jasnosti ali berljivosti prevedenega besedila. Občuten je poseg v opombe, ki jih je v revidirani izdaji iz leta 1973 za četrtno več kakor v izdaji z leta 1956. Zato ni čudno, da je delo revizije trajalo osem let. V predgovoru (*Avertissement*) je besedilo kljub temu v bistvu ostalo isto. Splošno razširjeno poimenovanje prevoda kot Jeruzalemske Biblije pa je v tej izdaji prišlo v glavni naslov: *La Bible de Jérusalem*.

3. La traduction oecuménique de la Bible (TOB) od zamisli do uresničitve

Francoščina je sicer jezik katoliške večine (Francija, Belgija, Kanada), a je pomembna tudi v Švici, Polineziji, na Haitih, v zahodni Afriki, na Madagaskarju in drugod; postala je celo eden od svetovno pomembnih jezikov. Zato je razumljivo, da so izkušnje o prizadevanju za ekumenski prevod Svetega pisma na tem govornem področju posebno zanimive, če ne edinstvene. V Franciji se je zamisel o ekumenskem prevodu porajala že pred stoletji. Leta 1676 so takšen projekt poskušali Richard Simon in pastori v Charentonu, leta 1866 švicarski pastor Emmanuel Pétavel, toda takratni duhovni tokovi še niso dopuščali, da bi se cerkve dovolj vsestran-

sko zavezale za ekumenske projekte. Kmalu po drugi svetovni vojni pa se je to vendarle zgodilo.

3.1 Okoliščine zamisli in poti do izdaje ekumenske Biblije (1961)

Po nekaterih predhodnih pogovorih se je dne 19. decembra 1961 pater Chiffлот, urednik pri založbi Cerf v Parizu, sestal s pobudniki s protestantske in katoliške strani, da bi poskusili pripraviti ekumenski prevod ob sodelovanju založbe Cerf in Francoske biblične družbe. 22. decembra 1961 je pater Chiffлот pisno povzel opis okoliščin na protestantski strani:

1. Protestantski prevod, ki ga uporabljajo, ni več zadovoljiv.
2. Združene biblične družbe se iz kadrovskih in finančnih razlogov ne morejo odločiti za podporo novega prevoda, poleg tega spremljajo revizijo Biblije Segond.
3. Med protestanti obstaja nesoglasje glede opomb: eni bi jih omejili na nujne tekstnokritične informacije, drugi si želijo tudi obsežnejše opombe.
4. Nekateri protestantski »fundamentalisti« zavračajo vsako znanstvenokritično obravnavo Svetega pisma.

Glede na te okoliščine so bile opredeljene štiri opcije:

1. Protestanti morda sprejmejo Jeruzalemske Biblije s celotnim ali omejenim obsegom opomb.
2. Novi prevod ali revizija protestantske Biblije ob upoštevanju Jeruzalemske Biblije.
3. »Protestantska« izdaja Jeruzalemske Biblije, ki bi jo revidirali s soglasjem odgovornih.
4. Interkonfesionalna revizija Jeruzalemske Biblije, ki bi jo pripravili ob sodelovanju avtorjev Jeruzalemske Biblije in Francoske biblične družbe.

Nekaj dni kasneje so Združene biblične družbe odgovorile, da se predlaganemu projektu ne morejo pridružiti, ker so se že odločili za revizijo Biblije Segond. Pomanjkanje ustreznega prevoda na protestantski strani je protestante gnalo k iskanju poti do uresničitve projekta ekumenske Biblije. Švicarski protestantski eksegeti, ki niso vedeli za zgoraj omenjene pogovore iz leta 1961, so začeli pripravljati načrt za nov protestantski prevod, ki bi vseboval tudi uvode in opombe. Februarja 1964 so predstavniki francoskih protestantskih združenj na rednem srečanju v Parizu izrazili željo po ekumenski Bibliji. Tajnik Združenih bibličnih družb, dr. Olivier Béguin, se je za projekt končno navdušil in namesto revizije Biblije Segond podprl revizijo Jeruzalemske Biblije. Menil je, da bi s tem premostili antagonizem med Združenimi bibličnimi družbami in Katoliško cerkvijo. Dr. Olivier Béguin je s tem prevzel nase precejšnje tveganje,

ker so nekatere protestantske cerkve, ki v večinskih cerkvah veljajo za sekte, ostale zelo nezaupljive oziroma celo sovražne do Katoliške cerkve. Zamisel je uspela zaradi pozitivne klime, ki je nastala z izvolitvijo papeža Janeza XXIII. in zasedanja II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Dne 22. julija 1964 so se sestali predstavnik založbe Cerf, pater Roland de Vaux in nekaj protestantskih biblicistov iz Centra Villemétrie, da bi se pogovorili o načinu ekumenske revizije Jeruzalemske Biblije. Dosegli so soglasje, da ob sodelovanju avtorjev Jeruzalemske Biblije in protestantskih biblicistov dosežejo skupno besedilo prevoda, uvodov in opomb na temelju izvornih jezikov ob dopustitvi prevzema različic iz Septuaginte, če so za to dovolj dobri razlogi. Za arbitražo sta bila določena pater Pierre Benoit in prof. Oscar Cullmann, P. Chazel in H.-I. Marrou pa sta bila določena za harmonizacijo ob upoštevanju bibličnega sloga. Toda 16. oktobra 1964 so Združene biblične družbe v Parizu sklicale sestanek francoskih, belgijskih in švicarskih biblicistov, da bi se pogovorili o zamisli ekumenske Biblije. V tem krogu se je tehtnica že nagibala bolj v smer podpore povsem novega, ekumenskega prevoda, čeprav je uradno bil sprejet sklep, da se pripravi skupna revizija Jeruzalemske Biblije. Ko so se 13. novembra 1964 sestali katoliški in protestantski biblicisti, se je pokazalo, da je katoliška stran, predvsem patra Roland de Vaux in Pierre Benoit, vztrajala na reviziji Jeruzalemske Biblije, med tem ko so protestanti želeli povsem nov prevod. Poskusno besedilo v iskanju tipa revizije oziroma prevoda je bilo Pavlovo Pismo Rimljanom.

23. januarja 1965 sta na sestanku na založbi Cerf protestantski profesor Pierre Bonnard in katoliški profesor, jezuit Stanislav Lyonnet, predstavila predlog skupnega prevoda Pisma Rimljanom. Udeleženci pogovora so začeli bolj odločno zagovarjati zamisel o resničnem ekumenskem prevodu Biblije, namesto revizije Jeruzalemske Biblije. Potem so morali prepričati še profesorje Biblične šole v Jeruzalemu, predvsem patra Rolanda de Veuxa, ki se je najbolj zavzemal za revizijo Jeruzalemske Biblije. Končno je pristal na dogovor, da se vzporedno zastavita dva projekta: revizija Jeruzalemske Biblije za rabo v Katoliški cerkvi in ekumenski prevod Svetega pisma za širšo splošno rabo. Patra Roland de Vaux in Pierre Benoit sta pristala, da bosta sodelovala tudi pri pripravi ekumenskega prevoda Biblije kot »katoliška arbitra«. V tem obdobju so pomislili tudi na sodelovanje francoske pravoslavne Cerkve in judovskih skupnosti. Metropolit Meletios se je takoj strinjal, da pravoslavna Cerkve sodeluje po svojih močeh pri pregledovanju prevoda, uvodov in opomb, predvsem v okviru pravoslavne teološke šole Svetega Sergeja v Parizu.

Za neposredno sodelovanje judovskih strokovnjakov se niso odločili, a so dosegli, da na različne načine v pripravi TOB upoštevajo judovsko izročilo. Najpomembnejša je bila odločitev, da se bodo v pripravi prevo-

da hebrejskega Svetega pisma dokaj striktno držali masoretskega teksta, ki so ga judovski strokovnjaki vokalizirali v obdobju od 6. do 9. stoletja po Kristusu. Drugi posredni dokaz za upoštevanje judovskega izročila je odločitev, da knjige hebrejskega dela Stare zaveze razporedijo po judovskem kanonu. Sledijo devterokanonične knjige, ki so izvirne v grški Bibliji (Septuaginti) in jih Katoliška cerkev in pravoslavne cerkve priznavajo kot navdihnjene. Tretje znamenje upoštevanja judovskega izročila je odločitev, da se v transliteraciji lastnih imen čim bolj držijo hebrejske oblike, razen v primerih znanih imen, ki so postala del kulturne zgodovine. Četrto znamenje pozornosti do judovskega izročila je odločitev, da sodelavci v razreševanju težkih mest izvirnega hebrejskega besedila in v opombah upoštevajo znane judovske eksegete srednjega veka, kot so Raši, Kimhi in Ibn Ezra.

Zanimiva je odločitev glede izdaje. Že na začetku je bil dosežen dogovor, da bo ekumenski prevod Svetega pisma izšel v sozaložništvu katoliške založbe Cerf in Združenih bibličnih družb. Zaradi velike razlike v obsegu in zahtevnosti Stare in Nove zaveze je Nova zaveza izšla leta 1972, Stara zaveza pa leta 1975. Za pripravo komentiranega prevoda so že na začetku predvideli deset let, zato so v projekt vključili okoli sto petdeset strokovnjakov. Ključno delo redakcije pa je opravila majhna skupina redaktorjev: Ph. Reymond, J.-L. Déclais, J. Prignaud, P. Dornier, P. Geoltrain. Da bi v pripravi prevoda, uvodov in opomb uskladili morebitna različna stališča, so za rabsodišče imenovali dve komisiji, eno za Novo, eno za Staro zavezo. V komisiji so bili nesporne avtoritete na eksegetičnem področju: profesorja W. Vischer in Roland de Vaux za Staro zavezo, profesorja Oscar Cullmann in Pierre Benoit za Novo zavezo. Toda zgodilo se je, da se v zvezi s pripravo Nove zaveze sploh ni pojavilo gradivo za rabsodbo, v zvezi s pripravo Stare zaveze pa samo za Visoko pesem; imenovana člana komisije glede te knjige nista želela odpirati razprave.

3.2. Zvestoba izvirniku, upoštevanje bibličnega sloga in poenotenje besedišča

Osnovno vodilo zvestobe v razmerju do masoretskega besedila in grškega izvirnika v grškem delu Stare zaveze in Nove zaveze vključuje najpomembnejši vidik zvestobe izvirniku, to je upoštevanje sloga izvirnega besedila. Eden glavnih sodelavcev s protestantske strani, profesor Philippe Reymond, to odločitev že na začetku izvajanja projekta takole opisuje:

Vzporedno z zvestobo masoretskemu besedilu smo želeli ohraniti določeno zvestobo hebrejskemu načinu izražanja in slogu. Odločili smo se torej, da ostanemo zelo blizu besedilu. Če je kakšen stavek v hebrejščini težak, vsebuje ponavljanje besed, dolgoveznosti, nerodnosti, smo se po principu odpovedali poskusu, da bi ga v francoščini izboljšali; nimamo

namena »delati sloga«: zakaj ne bi bralcu pustili, da občuti razliko med natančnim izražanjem pravnega teksta ali devteronomističnega spodbudnega govora in med bliskajočimi nastopi ter okrajšanimi prvinami preoškega izbruha? Brez slehernega dvoma bo takšen slog prevoda imel »semitske« sledove. Toda ali niso bralci v dobi, ko vemo, kako različne so kulture prebivalstva zemlje (TOB ni namenjena samo Evropejcem), v dobi, ko ves tisk do najmanjših ilustriranih časopisov govori o arheoloških odkritjih, že dovezetni za dejstvo, da Božja beseda ne prihaja k njim kot masiven blok, zahodno obarvan, temveč kot razodetje, ki je prispelo do njih preko zgodovine?¹⁰

Avtorji TOB so se seveda zavedali, da osnovnega pravila zvestobe izvirniku ni mogoče jemati striktno v vsakem pogledu. Meje tega pravila takole opisuje:

Jasno je seveda, da TOB mora biti sposobna za glasno branje, čeprav hoče biti znanstven prevod. Ta obveznost se vedno postavlja pred prevajalce, da bi bila njihovo besedišče in njihov način izražanja preprosta in razumljiva ljudem Cerkve. Glede Psalmov je očitno, da striktnega prevoda ni mogoče kar tako peti v verskih skupnosti: besedilom je treba dati ritem, ki ga prevajalci zelo težko najdejo neposredno, ne da bi izdali svoj prvi cilj, ki je točnost. Zato se je dopustilo, da (francoski) Nacionalni center za pastoralo in liturgijo (katoliška organizacija) prejme besedilo Psalmov celo pred izidom, da bi ga lahko priredili za potrebe psalmskega petja. Toda takoj naj omenim, da poteka adaptacija v okviru ekumenske skupine.¹¹

Profesor Raymond je v svojem prispevku drugi oddelek naslovil: *Homogénéité de la traduction*. Ker je ekumenski prevod delo zelo številnih avtorjev, so bili določeni trije koordinatorji, ki bi poenotili, kolikor je le mogoče, prevod besedišča v prevodu različnih knjig; za Staro zavezo sta bila dva, za Novo zavezo eden. Ob mednarodnem kongresu avgusta 1965 v Genevi je skupina teologov iz francoskega govornega področja zahtevala, da se pripravi slovar vsaj dvesto besed, ki bi jih bilo treba v prevodu imeti v enotni obliki. Poleg tega je bilo treba pripraviti seznam stereotipnih hebrejskih besednih zvez, ki morajo po vseh pravih biti enotno prevedene. Koordinatorja za Staro zavezo sta pripravila seznam okoli štiristo terminov in besednih zvez. Napetost med razlogi za enotnost in različnost so rešili s pravilom, da se upoštevanje slovarja zelo priporoča, vendar ni nujno zavezujoč. To velja zlasti v primerih, ko hebrejsko besedo v vseh časih prevajajo z več kakor z eno ustreznico v prevodnem jeziku.

¹⁰ Gl. strokovno poročilo »Vers une traduction française oecuménique de la Bible,« v: G. W. Anderson et. al., ur., *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (VTSup 16; Leiden: E. J. Brill, 1967), 235.

¹¹ Gl. navedeno poročilo, str. 235-236.

ku. Namen slovarja ni bil samo ta, da se doseže enotnost v prevodu različnih mest in knjig, temveč tudi, da bi se izognili prevajanju različnih hebrejskih besed z eno in isto francosko besedo. Eden izmed pripomočkov za doseg tega cilja je bila tematska razporeditev besed: tematika besede, ljubezni, postave, odrešenja, templja, vladarjev, daritev, slabosti, jeze, nasilja, uničenja, zapovedi, greha, neumnosti, ljudstva, vode, zemeljski relief, vremenoslovje.

3.3 Problem uvodov in opomb zaradi različnih stališč med protestanti in pravoslavni

Za protestante je značilno, da na splošno niso naklonjeni komentiranim izdajam Svetega pisma, zlasti ko gre za opombe teološke, dogmatične narave, čeprav se sicer zelo prizadevajo za vsestransko znanstveno raziskovanje Svetega pisma in objavljajo obsežne komentarje ter druge eksegetične študije. Enako značilno za protestante pa je tudi, da so med njimi zelo velike razlike v pogledih na vlogo uvodov, opomb, reference in dodatkov v izdajah Svetega pisma. V pripravi TOB je prevladalo stališče, da ta izdaja v tem pogledu ne sme zaostajati za Jeruzalemsko Biblijo. Protestanti so pristali na dovolj velik obseg uvodov in »tehničnih« opomb, ki zadevajo jezikoslovne, zemljepisne, zgodovinske in do neke mere pomenske informacije. V primeru nepreseženih razlik v stališčih med katoliškimi in protestantskimi avtorji so se odločili za dvojne ali celo trojne opombe. Eden izmed katoliških sodelavcev v projektu, profesor pater P. Dreyfus, je v nekem predavanju takole opisal odnos protestantov do sintetičnih opomb:

Pripravili smo precejšnje število ključnih opomb (*notes clefs*): *meso, duh, opravičenje, odrešenje, vera, svetost, slava* itd. Na moje veliko presenečenje med redakcijo teh opomb niso nastali večji problemi. Stališča, ki sem jih imel za specifično katoliška, so brez zadržka in nedvoumno potrdili protestantski člani naše skupine. ... Razlog mojega začudenja je bilo najbrž moje nepoznavanje protestantskih stališč. ... Toda neizpodbiten vtis dvoumnosti ostaja celo znotraj našega zadovoljstva, da smo prispeli do priprave skupnih sintetičnih opomb o zadevah, ki veljajo za najbolj kontroverzne v Pismu Rimljanom. Po eni strani je soglasje bilo lojalno: s podpisom bi se zavezali istim obrazcem ... Toda imeli bi zelo jasen vtis, da bi ti obrazci spremenili pomen do mere, do katere je pri kom krščanska skrivnost bila strukturirana drugače.

Odgovorni za projekt ekumenskega prevoda Svetega pisma so se zelo prizadevali, da bi priprava prevoda potekala v popolnem soglasju z vodstvom Katoliške cerkve in protestantskih ter pravoslavnih cerkva. Na katoliški strani so dosegli podporo s strani uglednih kardinalov. Med sklepnim zasedanjem II. vaticanskega cerkvenega zbora so 1. oktobra

1965 projekt predstavili škofom francoskega govornega področja in opazovalcem v kulturnem središču Svetega Ludvika Francoskega v Rimu. Ob prizadevanjih za doseg soglasja med Katoliško cerkvijo in protestantskimi cerkvami se je pokazalo, da na katoliški strani sploh ni bilo težav, med tem ko je na protestantski strani bilo čutiti določeno zadržanost. Ko so 16. januarja 1967 na Sorboni slovesno predstavili bogato komentiran prevod Pisma Rimljanom, ni bilo negativne reakcije. Toda leto kasneje je završalo v Združenih državah Amerike. Nekatero protestantske cerkve so zagrozile celo, da bodo povzročile razkol in bodo ustanovile novo biblično družbo, če bodo Združene biblične družbe sprejele opombe TOB. Spor so rešili z dogovorom, da bodo Združene biblične družbe imele avtorske pravice za prevod, katoliška založba Les Berges et les Mages pa za opombe.

Dne 1. junija 1968 je bil sklenjen dogovor med izvršilnim odborom Združenih bibličnih družb in sekretariatom Svetega sedeža za edinost kristjanov glede narave opomb v ekumenski izdaji Svetega pisma.¹² Navodila so bila nekoliko prirejena 16. novembra 1987. Navodila določajo naslednje vrste opomb: različni možni načini branja besedila v izvirniku, različni stari prevodi, razlaga lastnih imen, besedne igre, zgodovinske in kulturne okoliščine. Vse opombe teološke narave ta navodila izključujejo. 6. novembra 1972 so na ekumenskem zborovanju v cerkvi St-Germain-des-Prés predstavili izid celotne Nove zaveze, ki pa je imela tudi veliko opomb teološke narave, zato je prišla na dan določena bojazen, da delo ne bo pri vseh enako dobro sprejeto. Pomisleki so se polegli, ko sta na predstavitev prišla apostolski nuncij za Francijo in prvi tajnik ekumenskega sveta cerkva, Dr. Visser't Hooft. 22. junija 1973 pa je posebno delegacijo sprejel papež Pavel VI., da je osebno prejel izvod Nove zaveze. Ob tej priložnosti je papež delegate projekta nagovoril z naslednjimi besedami:

Ekumenski prevod, ki ste nam ga želeli predstaviti, vsekakor zavzema čisto posebno mesto. Dejansko ni samo moderen prevod, z opombami zemljepisnega, zgodovinskega in jezikovnega značaja, kot se običajno dogaja; bralcu nudi obsežne eksegetične in teološke opombe. Glede teh opomb bi dali to opazko; razen uvoda v to ali ono pismo in na nekaterih besedilih, ki so tradicionalno kontroverzna – kjer se torej pojavljajo lastne razlage v različnih veroizpovedih – je vaš komentar takšen, da skoraj vedno predstavlja eno samo in isto razlago, ki jo lahko odkrito sprejmejo predstavniki vseh veroizpovedi, ki sodelujejo pri delu. To ni trenutek, ko bi se ustavljali pri napornem delu, ki ste ga opravili. Naj zadošča izraz našega zadovoljstva nad dejstvom, da se je sto petdeset ustvarjalcev tega

¹² Besedilo je bilo objavljeno v *La Documentation Catholique*, št. 1518, 8. junij 1968, kol. 981-991.

prevoda – protestantskih, pravoslavnih in katoliških – lahko srečalo in sodelovalo do te mere, da so lahko predstavili Božjo besedo.¹³

Iz vsebine tega nagovora sledi, da je Sveti sedež v celoti odobril edinstveni dosežek francoske ekumenske Biblije. Toda do neke mere se je zataknilo v strokovnih in vodstvenih krogih pravoslavnih cerkva. Zaradi majhnega števila strokovnjakov in zaradi prezaposlenosti pravoslavni bibličisti niso aktivno sodelovali pri projektu, a so ves čas imeli možnost, da so dajali pripombe k besedilu v nastajanju. Nekateri so začeli širiti vest, da so nekatera stališča v TOB preveč liberalna ali preveč racionalistična, preveč oddaljena od razlag cerkvenih očetov. Takšni pomisleki so vodili do tega, da so 24. maja 1971 na srečanju katoliških, protestantskih in pravoslavnih cerkvenih avtoritet pravoslavni predstavniki izrazili svoj nekoliko deljen pristanek na TOB. To dejstvo je navedeno v opombi predgovora TOB. Pomisleki zadevajo predvsem opombe k tistim novozaveznim besedilom, ki zadevajo vprašanje apostolskega izvora in avtentičnosti besedil.

4. Neuspeli nemški poskus skupnega ekumenskega prevoda Svetega pisma

Ekumensko ozračje, ki je nastopilo z drugim vaticanskim cerkvenim zborom, je tudi v Nemčiji vzpodbudilo poskus priprave skupnega ekumenskega prevoda Svetega pisma. Že na začetku so se dogovorili za poimenovanje *Einheitsübersetzung*. Za zelo opazno razliko s francoskim projektom pa je ta povsem osredotočen na prevod svetopisemskih besedil; uvodi, opombe in dodatki so omejeni na minimum, očitno zaradi odklonilnega stališča protestantov do komentiranih Biblij. Pričujoča predstavitev bo razčlenjena na dva oddelka, ki zadevata načela glede prevoda svetopisemskega besedila.¹⁴

4.1. Priprava enotnega nemškega prevoda

Zamisel o enotnem prevodu se je rodila leta 1960 znotraj Katoliške cerkve kot katoliški projekt. V tem letu je znanstveni svet katoliškega bibličnega gibanja (*Bibelwerk*) v okviru Nemške škofovske konference izdelal načrt za pripravo enotnega prevoda Svetega pisma iz izvornih jezikov v visoki vsakdanji nemščini za javno rabo v bogoslužju in v šoli na celotnem govornem področju. Od vsega začetka je Katoliška cerkev že-

¹³ Besedilo je bilo objavljeno v *La Documentation Catholique*, št. 1626, 18. februar 1973, kol. 160-161; *Osservatore romano*, 22-23. januar 1973.

¹⁴ Gl. poročilo, ki ga je napisal Michael Theobald, »Eine Partnerschaft zerbricht,« v: *Orientierung* 70/2 (2006): 18-23; v glavnem besedilu in v opombah vsebuje veliko bibliografskih informacij.

lela k sodelovanju pritegniti tudi Evangeličansko cerkev. Uradni sklep o projektu je bil sprejet na zasedanju škofovske konference v Fuldi v dneh od 29. do 31. avgusta 1961. Na strani Evangeličanske cerkve so pokazali interes, da bi poleg revidirane Lutrove Biblije imeli na voljo še kak drug, moderen prevod Svetega pisma. Ko je leta 1984 izšla posrečena in uspešna revidirana izdaja Lutrove Biblije, se je ta interes precej zmanjšal.

Razmišljanje o ekumenski naravi enotnega nemškega prevoda Svetega pisma je dobilo močno podporo v vse bolj kolegialnem sodelovanju med evangeličanskimi in katoliškimi biblicisti. Rezultat je priprava ekumenskega seznama svetopisemskih lastnih ime, ki se po kraju Loccum imenuje *Loccumer Richtlinien*; leta 1971 sta ga v Stuttgartu izdala Evangeličanska in Katoliška biblična družba (*Bibelanstalt*). Od leta 1970 je novi prevod izhajal po zvezkih, leta 1972 je izšel poskusni zvezek celotne Nove zaveze, leta 1974 poskusni zvezek celotne Stare zaveze. Leta 1978 je Nemška škofovska konferenca sprejela dokončno verzijo celotnega Svetega pisma, ki je izšla 1979; prevod so uradno sprejeli predsedniki škofovskih konference vseh nemško govorečih držav in dežel. Končna verzija je izšla leta 1982.

V predgovoru enotnega nemškega prevoda Svetega pisma je kratek opis okoliščin in cilja priprave prevoda. Informacijo o naravi prevoda najdemo samo v enem odstavku, ki se glasi:

Ker se bo prevod uporabljal predvsem v oznanjevanju, je moral olajšati razumevanje, hkrati pa je moral biti primeren za branje in delno tudi za petje. Zato so od vsega začetka poleg strokovnjakov v biblični znanosti sodelovali tudi strokovnjaki v liturgiki, katehetiki, cerkveni glasbi in nemškega jezika. Posebna pozornost je bila posvečena jezikovni obliki himničnih besedil Stare in Nove zaveze, predvsem Psalmov.

4.2 Kritična ocena enotnega nemškega prevoda in priprava revizije

Po izidu enotnega nemškega prevoda Svetega pisma so se s kritično oceno oglašili številni biblicisti. Posledica kritike je priprava revizije od leta 1998 naprej, ki naj bi potekala v skladu s peto »Instrukcijo o pravilni aplikaciji Konstitucije o Svetem bogoslužju II. vatikanskega cerkvenega zbora«, imenovano *Liturgiam authenticam*, ki je izšla 7. maja 2001.¹⁵ Instrukcija predpisuje dve načeli ali merili za ustrezno prevajanje svetopisemskega besedila za javno rabo v bogoslužju: 1) zvestoba prevoda izvirnemu besedilu; 2) upoštevanje bogoslužnega izročila, ki je izpričano v

¹⁵ Gl. »Instructio quinta ad executionem Consitutionis concilii Vaticani secundi de sacra Liturgia recte ordinandam (ad Const. Art. 36),« v: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Instructio *Liturgiam Authenticam* (Romae: Typis Vaticanis, 2001). Gl. dalje predstavitev documenta: F. Manzi, »Tradizione e traduzioni della Sacra scrittura in 'Liturgiam authenticam',« v: *Notitiae* 436, 38 (1002), št. 11-12, str. 602-635.

patrističnih besedilih in v najstarejših prevodih Svetega pisma, kot sta grški prevod, imenovan Septuaginta in revidiran latinski prevod, imenovan Nova Vulgata. Pri tem velja poudariti, da je skupina vrhunskih strokovnjakov Hieronimovo Vulgato korenito revidirala na temelju sodobne tekstne kritike in hermenevtike izvirnih besedil ter v skladu s patrističnim in liturgičnim izročilom. Projekt je 29. novembra 1965 naročil papež Pavel VI., Nova Vulgata pa je izšla leta 1979. Ker je pri projektu sodelovalo dobrih sto vrhunskih strokovnjakov biblicistov in latinistov, je postala dragocena referenca za vse sodobne prevode Svetega pisma. Nova Vulgata je tako nadomestila izdajo Vulgate iz leta 1592 (editio Sixto-Clementina). Instrukcija zahteva od prevajalcev zvestobo izvirniku in ne dopušča prevajanja antropoloških in drugih svetopisemskih besed z abstraktnimi izrazi, dalje zahtev upoštevanje retoričnih značilnosti svetopisemskih literarnih oblik.¹⁶ Instrukcija se zavzema za prevod, ki združuje postavke za zdravo eksegezo in vrhunsko literarno kakovost besedila.¹⁷

Skupina, ki pripravlja načela za revidirano izdajo enotnega nemškega prevoda Svetega pisma, je razmišljanje o tipu prevoda podala v treh točkah.¹⁸ Prva točka se glasi:

Po eni strani je odločilno, da je starozavezna znanost močno delala na določitvi historičnega, hermenevtičnega in teološkega razmerja med hebrejskim besedilom in Septuaginto. Po drugi strani je eksegeza kritike redakcij in literarne kritike izostrila čut za jezikovno sestavo posameznih svetopisemskih knjig, za njihov »individualen« rokopolis, pa tudi za medbesedilna razmerja, ne nazadnje tista, ki obstajajo med Staro in Novo zavezo. Različnost in enotnost Svetega pisma na ta način bolj plastično stopita pred oči. V letih od 1970 naprej ta razmerja še niso bila tako navzoča. Tako je Enoten prevod starozavezni jezikovni zven Lukovega evangelija o otroštvu na številnih mestih pohabil, s tem pa ni prispeval niti k boljšemu razumevanju niti ni naredil usluge teologiji in oznanjevanju.

Druga točka ocene se glasi:

»Sodobna nemščina« se je v minulih desetletjih precej spremenila. Iz današnjega zornega kota marsikatero besedne zveze v Enotnem prevodu delujejo kot žargon zgodnjih let po letu 1970 ... ali kot nepotreben atribut duha časa (npr. *Selbst-Erfahrung* namesto *Selbst-Erkenntnis* v 2 Kor 13,5). Enoten prevod pogosto ne izčrpa bogastva svetopisemske metaforike. Nagiba se k psihologiziranju in racionaliziranju (k temu gl. Instrukcijo, št. 43).

Tretja točka se dotika neodstranljive napetosti med izhodiščnim in

¹⁶ Gl. Liturgiam authenticam, člen 23.

¹⁷ Gl. Liturgiam authenticam, člen 34.

¹⁸ Gl. *Orientierung* 70 (2006), št. 2, str. 21.

ciljnim besedilom, ki je v Enotnem prevodu preveč pogosto razrešen v prid zadnjemu. Sodba se glasi:

Na številnih mestih je jezikovni slog Svetega pisma uglajen, kar je postalo pregovor, zavestno spremenjeno v tuje, kar zveni tuje, pa asimilirano, kar vzbuja odpor, so zaobšli. Težišče kritične presoje mora torej slediti cilju, da nemško biblično besedilo z večjo bližino izvirnemu besedilu pridobi na jasnosti, zgoščenosti, razumljivosti in globini.

Iz teh ugotovitev sledijo trije kriteriji v presoji nujnosti revizije:

- pomanjkljiva stvarna pravilnost;
- problematično izpuščanje in dopolnjevanje;
- jezikovno uglajevanje, na primer z abstraktnim prevajanjem metafor.

K drugi točki spada široko polje parafraz in izpuščanje na videz nepomembnih jezikovnih prvin, ki pa so za smiselno branje besedil in ustrezen odmev pri poslušalcih pomembni, npr. »torej«, »zdaj pa«, »in glej« itd. Splošni sklep delovne skupine je, da cilj revizije ne more biti samo iskanje napačnih prevodnih rešitev; natančno je treba pregledati celotno besedilo.¹⁹

5. Posebni poudarki v reviziji slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma

Knjiga *Med izvirnikom in prevodi* prinaša celotno gradivo, ki je nastalo v zvezi s pripravo SSP v letih od 1979 do 2001.²⁰ Ta dokumentacija je skoraj edinstvena te vrste v svetovnem merilu. Sodelavcem v reviziji SSP bo omogočala stalno preverjanje sprejetih sklepov in aplikacije v vseh konkretnih primerih. V desetih letih preverjanja in primerjave SSP z drugimi standardnimi prevodi v Evropi nam danes omogoča presojo, kako korenita bi lahko bila ali bi morala biti revizija SSP. Ko gre za revizijo skupinskega dela, ki je sad številnih dogovorov, je upoštevanje dosedanjega dela prva moralna postavka. Revizija ne more biti prepuščena naključju; opravljeno delo omogoča spoznanje pozitivnih in negativnih rezultatov, oba pa narekujeta pripravo natančnega globalnega načrta za izboljšave v vseh segmentih.²¹

¹⁹ Gl. *Orientierung* 70 (2006), št. 2. str. 21.

²⁰ Gl. *Dela / Opera* 57 (Ljubljana: SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, 2001).

²¹ Pri tem nam lahko veliko pomaga vpogled v teoretična vprašanja in dileme, ki se na splošno odpirajo ob prevajanju Svetega pisma. Gl. na primer Kenneth L. Barker, ur., *The Making of a Contemporary Translation: New International Version* (London / Sydney / Auckland / Toronto: Hodder & Stroughton, 1987); Martin Buber in Franz Rosenzweig, prev. Lawrence Rosenwald in Everett Fox, *Scripture and Translation* (Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1994); Jean Delsle in Judith Woodsworth, ur.,

5.1 Nujni vidiki revizije svetopisemskega besedila

Najbolj bistvena ugotovitev v predstavitvi nastanka SSP in nastanka ter revizij Jeruzalemske Biblije, TOB, nemškega Enotnega prevoda (*Einheitsübersetzung*) in drugih evropskih standardnih prevodov Svetega pisma je stopnjevanje zavesti, da mora biti prevod čim bolj v skladu z izvirnikom v jezikovnem in literarno-slogovnem pogledu. Odbor, ki je bil odgovoren za pripravo SSP v letih od 1980 do 1996, je takoj na začetku sprejel to načelo kot svoje osnovno vodilo. Prvi sklep prve plenarne seje razširjenega odbora z dne 9. maja 1981 se glasi: »Prevod naj bo dosledno po izvirniku in čim bolj v koraku s sodobno slovenščino.«²² V treh letih pred izidom SSP v eni knjigi (1993-1996) je potekalo odločilno usklajevalno delo, ki je pokazalo, kako nujno je upoštevanje literarnih struktur besedil in poenotenje temeljnega besedišča ter stalnih besednih zvez.²³ Iz poročila o nastanku Jeruzalemske Biblije in TOB je razvidno, da sta osnovno redakcijo opravile le dve ali tri avtoritete v stroki. V našem primeru je za izdajo SSP v letu 1996 glavno strokovno usklajevalno delo prevoda, uvodov, opomb in dodatkov opravil odgovorni nosilec projekta, Jože Krašovec. Zaradi pomanjkanja časa celotnega usklajevalnega dela ni bilo mogoče v vseh segmentih opraviti v zadostni meri.

Usklajevanje do idealne mere bo torej temeljna naloga revizije SSP. V tem pogledu nam je lahko poleg Jeruzalemske Biblije in TOB posebej za vzor in v oporo angleško izročilo od *King James Version (Authorized Version)*, prek *Standard Version* in *Revised Standard Version* do *New Revised Standard Version*.²⁴ Po drugi strani razne ocene nemškega Eno-

Translators through History (Amsterdam/ Philadelphia, Pen.: J. Benjamins, 1995); Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1997); Michael A. Knibb, *Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament* (Schweich Lectures of the British Academy 1995; Oxford: British Academy / Oxford University Press, 1999); Stanley E. Porter in Richard S. Hess, *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNT.S 173; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); R. M. Liuzza, *The Old English Version of the Gospels, II: Notes and Glossary* (za Early English Text Society; Oxford / New York: Oxford University Press, 2000).

²² Gl. Jože Krašovec s sodelavci, *Med izvirnikom in prevodi*, str. 238.

²³ Gl. Jože Krašovec, »Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma,« v: *Bogoslovni vestnik* 57 (1997): 3-12; Marijan Peklaj, »Stalne besedne zveze v Pentatevhu,« v: *Bogoslovni vestnik* 57 (1997): 33-38; Peter Weiss, »Usklajevalna pravila glede slovenskega pravopisa,« v: *Med izvirnikom in prevodi*, str. 351-368; Jože Krašovec, »Temeljni hebrejsko-slovenski slovarček,« v: *Med izvirnikom in prevodi*, str. 371-377.

²⁴ Angleško izročilo prevajanja Svetega pisma je dokaj izčrpno dokumentirano v številnih knjigah: W. J. Heaton, *The Bible of the Reformation: Its Translators and Their Work*

tnega prevoda (*Einheitsübersetzung*) kažejo, da je projekt spodletel zaradi premajhne natančnosti in pozornosti na značilen svetopisemski slog. Ker ima Evangeličanska cerkev od Lutra naprej trdno izročilo točnih in v literarnem pogledu vzornih prevodov,²⁵ je prav zaradi pomanjkljive zvestobe do izvirnika odstopila od prvotnega dogovora, da *Einheitsübersetzung* vsaj glede Nove zaveze in knjige Psalmov sprejmejo za svojo.

Temeljno nalogo naše revizije prevoda svetopisemskega besedila bi lahko strnili v šest točk:

1. večja točnost prevoda na splošno;
2. povečano upoštevanje svetopisemskih literarnih vrst, sloga in retorike;
3. popolno poenotenje stalnih besednih zvez in citatov iz Stare zaveze v Novi zavezi;
4. popolno poenotenje besedišča tehnične narave;
5. relativno poenotenje besedišča teološke narave;
6. dosledna standardizacija lastnih imen.

Glede prve postavke velja poudariti, da točnost prevoda ni v vseh knjigah enaka, zato bo v reviziji treba doseči večjo homogenost v splošnem smislu. Posebno pozornost bo treba posvetiti bogastvu in lepoti svetopisemskih literarnih struktur, sloga in retorike, pri tem pa se izogibati nepotrebnim mašilom. Med nujne vidike revizije te vrste spada ugotavljanje notranjih razmerij med prvinami širše ali ožje zgradbe besedil, besedne igre, ponavljanje ključnih izrazov in besednih zvez, besednega reda itd. Stalne besedne zveze in citati so že v prvi verziji SSP bile v središču pozornosti, zdaj bo treba delo te vrste še dopolniti. Besedišče tehnične narave je bilo poenoteno za glasbila, daritve, mer, denarnih enot, koledarja in praznikov. Relativno poenotenje besedišča teološke narave je v prvi verziji SSP doseglo zavidljivo raven, a je vendarle precej dela

(London: Francis Griffiths, 1914); Herbert Gordon May, *Our English Bible in the Making: The Word of Life in Living Language* (Philadelphia: Westminster Press, 1952); F. F. Bruce, *The English Bible: A History of Translations* (New York: Oxford University Press, 1961); F. C. Grant, *Translating the Bible* (Edinburgh: Th. Nelson, 1961); Ward Allen, prev. in ur., *Translating for King James: Notes Made by a Translator of King James's Bible* (Vanderbilt: Vanderbilt University Press, 1969, 3. izdaja 1993); Gerald Hamond, »English Translations of the Bible,« v: Robert Alter in Frank Kermode, ur., *The Literary Guide to the Bible* (London: Collins, 1987), 647-666; E. H. Robertson, *Makers of the English Bible* (Cambridge: Lutterworth Press, 1990); Bruce M. Metzger, Robert C. Dentan in Walter Harrelson, *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible* (Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1991); D. Daniell, *The Bible in English: Its History and Influence* (New Haven / London: Yale University Press, 2003); D. Norton, *A Textual History of the King James Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

²⁵ Gl. Heimo Reinitzer, *Biblia deutsch: Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition* (Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 1983).

ostalo še za obdobje revizije. Že nekaj časa obstaja dvom glede nekaterih slovenskih izrazov, kot je npr. beseda »pošten«, ki gotovo ni primerna. Besedo »zveličanje« smo opustili; namesto besede »slava« je prevladala beseda »veličastvo«. Sistematično iskanje avtentične vsebine teoloških pojmov bo pomagalo, da besedišče v nekaterih primerih zamenjamo. Priprava sintetičnih opomb bo pri tem najbolj učinkovit vodnik. Dosledna standardizacija lastnih imen je v teku po premišljenih primerjalnih načelih ob pripravi primerjalnega slovarja oblik imen v štirih temeljnih jezikih: hebrejščini, aramejščini, grščini in latinščini. Že prva stopnja slovarja bo vsem sodelavcem lahko v pomoč.

5.2 Novi prevod, uvodi, opombe, reference in drugi dodatki

Priprava opomb je v SSP zahtevala največ temeljnega dela in usklajevanja sistema, ki je bil zelo premišljeno izbran ob primerjavi domala vseh pomembnejših evropskih vzorcev. Izbran sistem, ki nekoliko spominja na francosko Ostyjevo Biblijo, je najbolj preprost in pregleden, v primeru revizije pa omogoča popolnoma neproblematično črtanje ali dodajanje novih vsebin. Zadnja leta se vse bolj pogosto izraža želja, da opombe dopolnimo na temelju Jeruzalemske Biblije. Razlog za takšno željo so predvsem daljše sintetične opombe, ki jih ima vsaka revidirana izdaja več, na splošno bistveno več kot TOB. Posebnost Jeruzalemske Biblije je tudi v tem, da so pomembnejša imena, pojmi in besedne zveze večjega teološkega pomena po abecednem redu zbrane v posebnem seznamu in so dokumentirane skupaj z navedbo referenc na koncu knjige pod naslovom *Table alphabétique des notes les plus importantes*; vseh enot je skoraj sedemsto. Navedba referenc ob imenih, pojmi in besednih zvezah omogoča, da bralec poišče zeleno mesto in tam v opombi najde razlago. Veliko imen, pojmov in besednih zvez ima nekje pod prevodom daljšo, sintetično opombo; če se ime, pojem ali besedna zveza pojavlja na več mestih, se sintetična opomba praviloma pojavi na mestu, ki je vsaj glede na vrstni red v kanonu prvo, na drugih mestih pa se pojavi kazalka.

Sintetične opombe so poseben razlog za uporabnost in popularnost Jeruzalemske Biblije. SSP ima po vzoru revidirane izdaje TOB v eni knjigi na koncu slovar pomembnejših sintetičnih opomb (str. 1865-1877). V novem prevodu bi morda kazalo prevzeti vse daljše, sintetične opombe k pomembnejšim imenom, teološkim pojmom in besednim zvezam iz Jeruzalemske Biblije in jih vnesti v bistveno razširjen slovar, namesto v sistem opomb. Iz poročil o nastanku TOB je razvidno, da so protestantski sodelavci videli večjo utemeljenost za uvrstitev sintetičnih opomb v slovar namesto v sistem opomb. S takšno postavitvijo težišča dosežemo večjo preglednost za sodelavce v reviziji in za vse druge bralce, glede na različne tipografske možnosti pa tudi večjo berljivost. Takšna rešitev se

veda vključuje nalogo, da se v opombah k vzporednim mestom pod prevodom doda kazalka za ustrezno razlago v slovarju. Takšnih kazalk ima Jeruzalemska Biblija zelo veliko, ker mora bralca opozarjati, na katerem vzporednem mestu v opombi najde sintetično razlago. Priprava slovarja bi morala steči takoj, da standardiziramo prevod pojmov in besednih zvez in s pomočjo slovarja laže dosežemo bistveno večjo homogenost prevoda. Da bi za slovar pridobili čim več prostora, lahko v revidirani izdaji do neke mere skrcimo stvarno kazalo (str. 1878-1925).

Sistem referenc je v SSP usklajen s sistemom opomb in ga ni potrebno spreminjati. Priprava referenc je bil eden največjih problemov v zadnjih letih priprave SSP, ker vsaj polovica prevajalcev referenc ni sama pripravila. Iskanje dodatnih sodelavcev za to nalogo je pomenilo veliko vlaganje časa v dodatne inštrukcije, vsakega posebej. Isto je seveda veljalo za dodatne lektorje, ki smo jih vključevali v sklepni fazi prevajanja in redakcije. Spominjam se, da sem za nekatere moral skopirati tudi 150 strani gradiva, da so se lahko na temelju sprejetih pravil in vzorcev uvedli v sistem. Največji problem v sodelovanju pri vseh večjih projektih je ravno celota sistema, ki ga je treba obvladati. Kdor ga ne obvlada, lahko s svojim sodelovanjem naredi več škode kakor koristi. Ker so reference v veliki meri pisali dodatni sodelavci, ki niso bili prevajalci, je zelo smiselno, da zdaj vsi prevajalci vsak za svoj delež med drugim pregledajo vse reference in jih korigirajo, skrcijo ali razširijo na temelju Jeruzalemske Biblije.

V SSP imamo nekatere dragocene in skrbno pripravljene dodatke (str. 1865-1952). Dilema glede narave in obsega slovarja ter stvarnega kazala je bila že omenjena. Sledijo preglednice mer, denarnih enot, koledarja in praznikov (str. 1926-1930). Priprava tega besedila je zahtevala neverjetno veliko iskanja podatkov in usklajevanja sistema. Zdaj je treba ob stalnem soočanju s temi preglednicami preveriti, ali so vsi prevodi, uvodi in opombe usklajeni z izrazoslovjem teh preglednic. Časovna preglednica (str. 1931-1950) zahteva samo pregled na temelju primerljivih virov, predvsem Jeruzalemske Biblije.

5.3 Novi prevod, mesto Katoliške cerkve v SDS in avtorske pravice

Bogato komentiran francoski prevod Svetega pisma (TOB), ki vključuje tudi obsežnejše sintetične teološke komentarje, je edinstven sad ekumenskega prizadevanja v zadnjih desetletjih v svetovnem merilu. Ta primer dokazuje, da je z večjimi protestantskimi in pravoslavnimi cerkvami možno zelo konstruktivno sodelovanje na najpomembnejšem teološkem področju. Takšne so izkušnje tudi v Sloveniji. Z Evangeličansko cerkvijo in Srbsko pravoslavno cerkvijo obstaja tako dobro sodelovanje, da sta obe cerkvi članici Sveta krščanskih cerkva v Sloveniji, ki deluje v okviru

Slovenske škofovske konference. Dne 29. januarja 2006 so Katoliška cerkev, Srbska pravoslavna cerkev in Evangeličanska cerkev skupaj podpisale listino o razglasitvi leta Svetega pisma 2007.²⁶

Samoumevno je, da bo priprava novega prevoda ves čas potekalo v duhu ekumenskega dialoga z drugimi cerkvami. Koordinacijo novega prevoda Svetega pisma sem prevzel na začetku leta 2006 v vlogi predsednika svetovnega združenja bibličistov: *International Organization for the Study*

²⁶ Vsebina listine je:

Sveto pismo je temeljni dokument naše duhovne in splošne kulture. Na začetku nastajanja slovenske narodne biti se je njegova božanska vsebina utelesila v vseh oblikah našega jezika in pismenstva. V Brižinskih spomenikih je Sveto pismo prešlo v slovensko besedo in literarno obliko v odlomkih, v 16. stoletju v času reformacije pa je postalo zares slovensko v prvem celotnem prevodu Svetega pisma. Do danes se je v slovenskem jeziku zvrstilo sedem prevodov celotnega Svetega pisma, s čimer je njegova vsebina v slovenski besedi našla svoj dom na vseh področjih zasebnega in družbenega življenja ter kulture. S Svetim pismom v slovenskem jeziku smo se uvrstili med najbolj kulturne, napredne in trdožive evropske narode, ki jim svetopisemsko sporočilo o smislu življenja in o cilju vse naše dejavnosti daje polet. Kmalu po vstopu v Evropsko zvezo se z razglasitvijo leta Svetega pisma uvrščamo med tiste evropske narode, ki so Sveto pismo posebej počastili z letom Svetega pisma. Po sklepu treh krščanskih Cerkev v Sloveniji, Slovenske škofovske konference, vodstva Srbske pravoslavne Cerkev in vodstva Evangeličanske Cerkev, na nedeljo Svetega pisma, ki jo obhajamo 29. januarja 2006, slovenski in mednarodni javnosti sporočamo, da bomo od 1. januarja in do 31. decembra 2007 v Sloveniji praznovali leto Svetega pisma.

Na vse ljudi dobre volje se obračamo z vabilom, da dobrohotno sprejmete naše vabilo k plemenitemu sodelovanju v iskanju najboljših oblik praznovanja na vseh področjih zasebnega in družbenega življenja po domovih, v javnih kulturnih ustanovah, v svetiščih in drugod. Cerkve bodo storile vse, kar jim narekuje temeljno duhovno poslanstvo, ki veje iz odtenkov vsebine Svetega pisma. Svetopisemske vsebine bodo v redni program dejavnosti na področju kulture s spoštovanjem vključevale številne kulturne ustanove na Slovenskem. Državne oblasti bodo gotovo našle ustrezne poti do državljanov, ki želijo sodelovati v velikem vseslovenskem projektu leta Svetega pisma in jim bodo na svoj način v oporo.

Sredi leta Svetega pisma od 12. do 20. julija 2007 bo Slovenija kot prva med novimi članicami Evropske zveze gostila tudi svetovni kongres strokovnjakov Svetega pisma z vsega sveta. Prvič v zgodovini velikih mednarodnih posvetov raziskovalcev Biblije bo na kongresu sodelovala večina najbolj priznanih pravoslavnih strokovnjakov Svetega pisma. Tako bo Slovenija graditeljica mostov med Vzhodom in Zahodom. V poglobljenem vzdušju leta Svetega pisma želimo kat največ prispevati tudi k uspešni pripravi naše domovine na predsedovanje Evropski zvezi v letu 2008. Ob spominu na razgibano preteklost in v pričakovanju vedre prihodnosti prosimo Božjo svetost, naj prečisti naše namene in blagoslovi naše skupne napore.

Podpisani:

Dr. Franc Kramberger
*Mariborski škof
in predsednik SŠK*

Peran Bošković
*paroh Srbske
pravoslavne Cerkev*

mag. Geza Erniša
evangeličanski škof

of the Old Testament (IOSOT) z nalogo, da julija 2007 v Ljubljani organiziram 19. kongres tega združenja (gl. www.iosot2007.si). IOSOT je po definiciji vrhunska akademska in medkonfesionalna organizacija, ki že preko petdeset let povezuje judovske, katoliške in protestantske vrhunske bibličiste. Po moji odločitvi so se v pripravo 19. kongresa tega združenja vključili vodilni pravoslavni specialisti iz vsega sveta. Organizacija novega prevoda Svetega pisma je stekla v ozračju priprave 19. kongresa IOSOT in medkonfesionalnega obhajanja Leta Svetega pisma v Sloveniji 2007. Na mojo pobudo in ob moji koordinaciji so konec leta 2006 izšle faksimile devetih najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma iz obdobja pred Dalmatinovo Biblijo (1555-1982), in sicer v Nemčiji v mednarodni zbirki Biblia Slavica; sredi leta 2007 je v isti zbirki izšel prvi znanstveni komentar k faksimilom in sploh k prevodom Svetega pisma v 16. stoletju.

Nove okoliščine so pripomogle k temu, da smo konec leta 2006 v okviru Družine na Ministrstvu za kulturo prijavi in tudi dobili odobren triletni projekt priprave novega komentiranega prevoda Nove zaveze in Psalmov. Zdaj razmišljamo lahko tudi o prijavi projekta novega prevoda v prihodnjem razpisu raziskovalnih programov na Ministrstvu za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo v okviru Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. To pomeni, da bo projekt v strokovnem pogledu potekal ob najožjem strokovnem sodelovanju med Teološko fakulteto UL vodstvom UL in SAZU. Med drugim tudi te okoliščine spodbujajo, da v novi komentirani prevod Svetega pisma prvič v zgodovini Slovenije vključimo knjige razširjenega pravoslavnega kanona, ki jih v katoliškem kanonu svetopisemskih knjig ni.

V zvezi s prizadevanjem za pristno ekumensko sodelovanje pa se odpira vprašanje avtorskih pravic. Novi zakonik cerkvenega prava v kano- nu 825 v prvem paragrafu pravi:

Svetopisemske knjige je mogoče izdati le, če jih je potrdil apostolski sedež ali škofovska konferenca; da se lahko izdajo prevodi le-teh v domačem jeziku, se prav tako zahteva, da jih potrdi ista oblast in da imajo hkrati potrebne zadostne razlage.

Isti kanon v drugem paragrafu pravi:

Z dovoljenjem škofovske konference lahko katoliški verniki skupaj z ločenimi brati pripravljajo in izdajajo prevode knjig Svetega pisma z ustreznimi razlagami.

Razveseljivo je, da sta slovenska Evangeličanska in Srbska pravoslavna cerkev brez težav sprejela komentirano, tako imenovano študijsko izdajo SSP iz leta 1996. Za radikalnejše protestantske skupnosti smo v okviru Svetopisemske družbe Slovenije pripravili osnovno izdajo, ki je izšla leta 2000. V tej izdaji uvodov sploh ni, opombe so pa omejene na minimalne tekstnokritične in zgodovinske podatke.

Bistvena težava ob sedanjosti sestavi Svetopisemske družbe Slovenije je

v tem, da Katoliška cerkev ni ustrezno zastopana: od enajstih članov Upravnega odbora imajo šest mest nekatoliške Cerkve, od tega ima Srbska pravoslavna cerkev samo eno mesto, prav tako eno mesto ima tudi Evangeličanska cerkev, kar štiri mesta pa imajo druge manjše protestantske skupnosti, ki skupaj nimajo več kakor okoli 2000 članov. Predstavniki teh skupnosti pa se krčevito upirajo, da bi zastopstvo smiselno uredili na temelju realnega številčnega razmerja med cerkvami. Katoliška cerkev ima v Upravnem odboru samo pet članov, je torej v manjšini. Kljub temu smo priča izjav, da je Katoliška cerkev »privilegirana«, češ da je predsednik Upravnega odbora iz vrste katoliških članov Upravnega odbora.²⁷ Takšne izjave spominjajo na tragikomiko; toliko bolj, ker dosedanja predsednika nista vedno delovala skladno z upravičenimi pričakovanji Katoliške cerkve. Nerazumljivo pa je tudi dejstvo, da vodstvo Združenih bibličnih družb podpira status quo nerazumnega razmerja med številom vernikov in članov v Upravnem odboru po cerkvah in se celo govori o »privilegiju« Katoliške cerkve. Zato niti Združene biblične družbe niti SDS ne pristanejo, da Katoliška cerkev dobi večje število članov v Upravni odbor, npr. tri dodatna mesta, ki bi pomenila zastopanost treh novih škofij.

V letu 2005 se je zgodilo celo, da so predstavniki najmanjših protestantskih skupnosti s pomočjo predsednika SDS izsilili izvolitev svojega kandidata za glavnega tajnika SDS, čeprav bi bil ta po sodbi številnih bolj primeren za uredniško delo, ki ga je doslej dobro opravljal, katoliških kandidatov pa se je na razpis za tajnika prijavilo preko dvajset. V letu 2005 in 2006 je predsednik Upravnega odbora s podporo članov protestantskih članic SDS poskušal celo spremeniti Poslovnik SDS tako, da škofje ne bi imeli več avtonomne pravice do imenovanja svojih članov v Upravni odbor, ampak bi jih lahko samo predlagali v presojo prejšnjim članom Upravnega odbora. To je bilo najbolj grobo znamenje poskusa privatizacije SDS, zato so škofje nujno morali poseči v dogajanje s pisnimi sklepi, da samovoljnega ravnanja v SDS ne bodo upoštevali. Vsi slovenski duhovniki in pastoralni delavci so se končno zavedli, da morajo škofje skladno s prakso vesoljne Cerkve brezpogojno razpolagati z avtorskimi pravicami nad prevodom Svetega pisma, ki velja kot uradno besedilo Katoliške cerkve. Splošna praksa po svetu je, da imajo katoliške škofovske konference suverene pravice nad uradnim besedilom in komentiranimi izdajami Svetega pisma. Na Hrvaškem ima škofovska konferenca avtorske pravice nad prevodom z uvodi in opombami Jeruzalem-

²⁷ Gl. npr. Marijan Peklaj, »Sveto pismo in škofovske pravice«, *Družina* 1, 7. januar, 2007 str. 28: »SDS res ni izključno katoliška, ker združuje vse krščanske cerkve v Sloveniji, vendar ima katoliška Cerkev v njej privilegirani položaj: večje število mest v njenem upravnem odboru (trenutno 5 od 11; vse druge cerkve po eno mesto) in zagotovljeno mesto predsednika.« Predsednik SDS pa je trenutno prav Marijan Peklaj.

ske Biblije; to Biblijo po naročilu škofovske konference izdaja katoliška založba Krščanska sadašnjost, čeprav obstaja Hrvaška biblična družba.

Posebno pomemben razlog za odločitev, da Slovenska škofovska konferenca dobi avtonomne pravice nad prevodom Svetega pisma, je dejstvo, da smo prejšnji prevod v celoti pripravili katoliški strokovnjaki in imamo torej moralne pravice nad prevodom, ki s predajo materialnih avtorskih pravic neki ustanovi po naravnem pravu ne ugasnejo. Nekateri smo za to delo zelo veliko žrtvovali, saj smo delali na svoje stroške in smo se odpovedali honorarju.²⁸ Večinoma bomo isti strokovnjaki sodelovali v pripravi novega prevoda, ki bo vsaj delno revizija prejšnjega. Razlog za streznitev je dejstvo, da Združene biblične družbe niso pripravljene urediti razmer v SDS, ker ne pristajajo na samoumevno pričakovanje Katoliške cerkve, da se zastopanost cerkva uredi po načelu vsaj relativne proporcionalnosti. Največje presenečenje je, da Združene biblične družbe sploh ne upoštevajo načela proporcionalnosti. Zdaj je stanje takšno, da imajo štiri netipične protestantske skupnosti štiri od enajstih mest v Upravnem odboru, čeprav število njihovih vernikov znaša komaj eno tisočinko slovenskega prebivalstva. Prav njihovi predstavniki pa so med drugim podprli nerazumen poskus prejšnjega predsednika SDS, da se s spremembo Poslovnika ukine suverenost Slovenske škofovske konference v imenovanju katoliških članov v Upravni odbor. Na ta način je skupina ljudi dejansko hotela privatizirati SDS. Izčrpavanje v urejanju razmer v treh letih pa je tako veliko, da se je nabralo več sto strani arhivskega gradiva, ki bo tudi v prihodnosti pričalo o dejstvih, ki se ne bi smela zgoditi.

Ko je nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar 31. maja 1988 podpisal pogodbo, ki materialne avtorske pravice nad SSP prepušča Združenim

²⁸ Moja vloga pri pripravi SSP prevoda pomeni sopredsedstvo od leta 1980 do 1985 in predsedstvo nad Koordinacijskim odborom od leta 1985 vse do danes, ker je bilo po izidu 1996 obnovljeno v okviru Slovenske škofovske konference. To pomeni ne samo določen delež v prevajanju in prirejanju uvodov ter opomb, temveč stalno bedenje nad celotnim projektom, sklicevanje sej, pisanje zapisnikov, skrb za pridobitev finančnih sredstev, vodenje projekta »Prevod Biblije« pri Ministrstvu za znanost in tehnologijo v letih od 1993 do 1996, priprava vseh temeljnih smernic za pripravo celotnega projekta, usklajevanje gradiva, nezazadnje skrb za nujno literaturo, ki so jo potrebovali sodelavci; moja osebna knjižnica je bila v marsičem ključnega pomena za projekt. Gl. knjigo *Med izvirnikom in prevodi*. Posebno skrb sem posvetil promociji projekta doma in v tujini, zato sem v okviru SAZU organiziral zelo odmeven mednarodni simpozij Interpretacija Biblije, ki je od 17. do 20. septembra 1996 potekal v Cankarjevem domu v Ljubljani. Usklajevanje dela v dvajsetih letih je med drugim zahtevalo nešteto telefonskih pogovorov na moje stroške; včasih jih je bilo tudi deset ur na dan. Ko je projekt bil končan, sem se dne 20. decembra 1996 s podpisom posebne Založniške pogodbe odpovedal vsem honorarjem. V pogodbi pod e) piše: »Avtor se v korist ZALOŽBE odpoveduje honorarju za revizijo naslednjih besedil: 1 Kr, 2 Kr, Iz, Oz, Vp, Est, Seznam imen in krajšav ter drugih spremljajočih besedil; AVTOR se odpoveduje honorarju za celotno koordinacijsko delo pri projektu. AVTOR se prav tako odpoveduje preostalemu delu honorarja v korist Karitas.«

bibličnim družbam, pred izidom prevoda 1996 pa smo to storili tudi prevajalci in drugi sodelavci v pripravi SSP, nismo niti slutili, da bo v okviru SDS prišlo do takšnih zapletov. Toliko bolj se glede na zgodovinska in sedanja dejstva zdi primerno, da takoj na začetku vsi sodelavci pisno izrazimo željo, da Slovenska škofovska konferenca pridobi neomejene avtorske pravice nad novim prevodom Svetega pisma. Moralne pravice nad sedanjim prevodom so naše, zato imamo vso moralno pravico, da v polnem soglasju s Slovensko škofovsko konferenco odločamo, kakšna bo zasnova novega prevoda v razmerju do prejšnjih slovenskih prevodov. Ker so si nekateri, ki so v zadnji fazi priprave SSP imeli privilegirani položaj in so uživali posebno zaupanje, projekt vsaj v določeni meri prisvojili, oporekali svetovni praksi, da ima škofovska konferenca avtorske pravice nad prevodom in so začeli celo groziti s pravnim sporom v zvezi s tem vprašanjem, se bomo v pripravi novega prevoda v načelu naslonili na mariborsko izdajo iz leta 1958, v pripravi Nove zaveze pa tudi na jubilejno izdajo iz leta 1984. Pri reviziji bomo zelo pozorno gledali na ustaljeno slovensko izročilo v prevajanju Svetega pisma, posebno njegovo rabo v bogoslužju. Prevajalci upravičeno pričakujemo, da se bodo različni poizkusi oviranja našega dela s strani SDS končno umirili in bo tako ustvarjeno potrebno vzdušje za nastajanje in zorenje novega prevoda. Iz tega, upamo, bodo lahko nastali tudi novi temelji prihodnjega sodelovanja.

Za uspeh SSP je bilo ključnega pomena naklonjeno spremstvo Slovenske škofovske konference, in sicer od začetka do konca projekta. Šele v sklepnih fazi priprave SSP se je vključila SDS in je v desetih letih po izidu SSP odigrala svojo vlogo. Glede na zadnje dogodke bo sodelovanje z njo odvisno od stopnje pripravljenosti manjših skupnosti na ureditev ustreznega razmerja odgovornosti in pravic po načelu proporcionalnosti, ki se zdaj giblje v razmerju od ena proti sto do tisoč. Na principu *sensus Ecclesiae* stoji ali pade vsak projekt prevoda Svetega pisma po vsem svetu, saj je Sveto pismo konstitutivni dokument Cerkve, prek Cerkve pa tudi civilne družbe. Vzporedno s pripravo novega prevoda teče tudi priprava bogoslužnih knjig, ki besedo v prevodu prinašajo v celotno cerkveno občestvo. Koordinacijski odbor mora v miru opraviti svoje delo, potem so možni dogovori o načinih distribucije v duhu Božje pravičnosti in svetosti, ki je temeljna vsebina Svetega pisma.

Irena Avsenik Nabergoj
**Hermenevtika v razmerju do splošnega
in specifičnega pomena motiva preizkušnje**

Povzetek: Drugo svetopisemsko poročilo o stvarjenju je osredotočeno na skrivnost preizkušnje in padca prvega človeškega para (1 Mz 2,4b-3,24). V ozadju te pripovedi je človekova izkušnja hrepenenja po nedosegljivem. Moč hrepenenja ustvarja položaje preizkušnje, bolj ali manj kritične glede na naravo objekta hrepenenja. V razpravi smo pozorni na nekatere druge pripovedi drugih kultur in drugih časov, ki na podoben način prikazujejo moč hrepenenja po tem, da bi presegli vsakokratne življenjske okoliščine. V književnosti starega Bližnjega vzhoda je tak primer sumerski in babilonski Ep o Gilgamešu. Mnogo pripovedi razkriva resnico, da človek prestopa meje svojega bitja in svojih pristojnosti ter skušnjave in preizkušnje ne prestane. Ta resnica odpira vprašanje, kakšna je usoda človeka, ko se sooči s posledicami svojega dejanja. Na tej točki Sveto pismo in klasični razlagalci krščanskega verovanja prinašajo poglobljeno razlago v luči razodetja, ki našo pozornost preusmerja od videza k zadnjemu objektu človekovega hrepenenja. Razmerje med pripovedjo in filozofsko-teološko interpretacijo je poseben izziv za poglobljen primerjalni pristop, ki si prizadeva razkriti razsežnosti specifičnih pomenov motiva preizkušnje, izraženih v podobnih literarnih delih iz različnih civilizacij in pri različnih avtorjih.

Ključne besede: preizkušnja, hrepenenje, padec, Gilgameš, spoznanje, odrešenje, nesmrtnost, hermenevtika, interpretacija

Abstract: **Irena Avsenik Nabergoj**, Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation

The second report about creation in the Bible focuses on the mystery of temptation and the fall of the first human couple (Gen 2:4b-3:24). In the background of this narrative there is the experience of human longing for something unattainable. The power of longing creates situations of temptation that are more or less critical, depending on the nature of the object of longing. There are noted some other narratives of different cultures and different times similarly presenting a longing that surpasses the life circumstances of the time. An example in the literature of the Ancient Near East is the Sumerian and Babylonian *Epic of Gilgamesh*. A number of narratives reveal the truth that humans overstep the boundaries of their being and their competences and do not overcome the temptation. This truth opens the question about the destiny of humans when they are confronted with the consequences of their deed. At this point, the Bible and the classic interpreters of Christian beliefs offer a profound interpretation of the issue in the light of revelation that redirects our attention from appearance to the ultimate object of human longing. The relation between the narrative and the philosophical-theological interpretation represents a special challenge for a deeper comparative investigation aiming to reveal the dimensions of specific meanings expressed in similar literary works from different civilizations and by different authors.

Key words: longing, temptation, fall, Gilgamesh, knowledge, redemption, immortality, hermeneutics, interpretation.

Za sodobno raziskovanje izvora, pomena in cilja religiozne in svetne kulturne zgodovine je značilno vsesplošno uveljavljanje zahteve po primerjalnem pristopu v diahronem in sinhronem preseku gradiva, ki je na

voljo. Raziskovanje svetopisemskih besedil in izraelske kulture je v 20. stoletju zelo spodbudilo splošno primerjanje s kulturami starega Bližnjega vzhoda. Primerjalne študije so bile bolj ali manj prepričljive. Raziskovalci so pogosto zasledovali podobnosti ali identičnosti zgodovinskih, literarnih in umetnostnih virov, pri tem pa so pogosto prezrli bistvene razlike, ki so razvidne šele iz celote izhodišč, postavk in ciljev, ki jih zasledujejo avtorji. Zato nekateri zgodovinarji, religiologi in teologi upravičeno poudarjajo, da je podobnosti in razlike, skupne značilnosti in posebnosti mogoče zanesljivo presojati šele na podlagi celote gradiva, ki nam je na voljo. Pogosto se namreč pokaže, da je temeljno sporočilo kljub skupnemu izvoru izročila in kulturnega okolja, ki je izoblikovalo skupne kulturne oblike, v celoti novih stvaritev bistveno različno. Pisci, pa tudi njihovi razlagalci, namreč ne izbirajo samo posameznih pojmov, besednih zvez in umetnih struktur, temveč v svoje pripovedi in analize vnašajo tudi svoje vrojene ideje in vnaprej določene sodbe, ki jih narekuje njihova vzgoja.

V Svetem pismu in sploh v svetovni literaturi mnogo literarnih pripovedi temelji na arhetipih, mitih, izročilih in spoznanjih novega časa. Zato se danes v raziskovanju zgodovine, literature in religije bije boj med konceptom mita in resnice, izročila in novosti v navdihu, med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo.¹ Primerjave niso možne samo med deli iste kulture in različnih kultur iste dobe, temveč enako upravičeno tudi med posameznimi deli in kulturami različnih dob. Tema preizkušnje zadeva vsakega človeka in se prepleta z vsemi temeljnimi ideali in vrednotami ustvarjenega razumnega bitja. Preizkušnja je toliko bolj dramatična, kolikor širša je perspektiva spoznanja, kolikor večja je moč človekovega hrepenenja in kolikor bolj razvit je občutek za razliko med dobrim in slabim. Pričujoči prispevek je poskus primerjave različnih literarnih del iz različnih kultur in dob, ki se v skupnem bivanjskem jedru dotikajo hrepenenja po neznanem in presežnem. Cilj raziskave je iskanje najbolj prepričljivih razlag vloge in pomena preizkušnje v Svetem pismu in med klasičnimi razlagalci krščanske filozofije in teologije.

1. Izročilo o stvarjenju človeka, ki ni prestal preizkušnje

Drugo svetopisemsko poročilo o stvarjenju je bistveno povezano s temo preizkušanja človeka, ki se konča z njegovim padcem (1 Mz 2,4b--4,24). Pripoved, ki jo kritična eksegeza pripisuje jahvističnemu viru, je zaokrožena celota, vendar pa jo lahko smiselno razčlenimo po tematskih vidikih, ki so med seboj povezani. Osrednji motivi zgodbe so: stvarjenje človeka (2,4b-7), ureditev edenskega vrta (2,8-17), stvarjenje živali in žene (2,18-25), preizkušanje žene in moža (3,1-7), zaslišanje moža in žene (3,8-

¹ V tem pogledu so posebno zgovorni nekateri prodorni sodobni avtorji eksistencialne hermenevtike.

13), izrek Božje kazni nad kačo, ženo in možem (3,14-19), izgon iz raja (3,20-24).²

Pripoved prinaša osrednje sporočilo, da je človek že takoj zatem, ko je bil ustvarjen, izgubil svojo prvotno nedolžnost in srečo, ker je jedel od sadu, od katerega mu je Bog prepovedal jesti. Zaradi nepokorščine ga je Bog kaznoval in ga izgnal iz raja. Po shematični predstavitvi Božjega dela stvarjenja v duhovniškem viru (1 Mz 1,1-4a) zgodba preseneča s svojo preprostostjo in z nekaterimi sestavinami spominja na starejše ljudsko izročilo.³ Prvine starejšega izročila preseže s preroškim pogledom, ki razkriva globok uvid v človekovo dušo, še posebej pa jasen uvid v notranjo vzročno povezavo med grehom in posledicami greha, ter jih poveže v novo, izvirno literarno in teološko stvaritev. V pripovedi je posebno zanimiv psihološki vidik, ki razkriva doživljanje človeka v trenutku preizkušnje in po njegovem padcu v greh. Zgodba še posebej izrazito slika, kako se človekova vest samodejno in močno odziva na greh. Človek se v pripovedi prepozna; bralka v Evi, bralec v Adamu; oba priznavata, da kaos ni nikoli zelo daleč in da je sovražnik vedno »kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pt 5,8).

Hrepenenje, ki človeka žene k prestopanju meja, kar kliče po različnih umetniških upodobitvah oz. uprizoritvah. Tako je tema človekove preizkušnje, njegovega padca in posledično izgona iz raja doživela zelo veliko odmevov v svetovni literaturi, glasbi in likovni umetnosti, v teologiji, psihologiji, filozofiji ter na drugih področjih človekove miselne in umetniške ustvarjalnosti. Evropski književniki so pogosto obravnavali snov o Adamu in Evi, tako v dramah kot v epih. Iz srednjega veka je najbolj znano delo na to temo *Igra o Adamu* (konec 12. stol.), v baročnem obdobju pa tragedija največjega holandskega dramatika Joosta van den Vondela z naslovom *Izgon Adama* (1664). Podobnih dram je bilo v 17. stoletju še veliko, med njimi je tudi prva znana slovenska igra *Paradiž* (ok. 1657), ki se je najbrž navezovala na srednjeveško tradicijo. Za najpomembnejšo literarno obdelavo celotnega motivnega sklopa o Adamu in Evi velja Miltonov ep *Izgubljeni raj* (1667). Pred tem je prišla ta snov tudi že v ljudsko slovstvo, tudi Slovenci poznamo ljudsko legendarno pesem o prvem človeškem paru. V kiparstvu in slikarstvu sta se Adam in Eva v obliki moškega in ženskega akta pojavljala skozi ves srednji vek, kiparski vrh

² Za pregled zgodovine virov in zgradbe besedila gl. Navedene standardne komentarje k Prvi Mojzesovi knjigi.

³ Svetopisemska pripoved o Adamu in Evi (prim. *Gen* 2) ima svojo najstarejšo različico v *mitu o kralju iz Tira*. Tudi v tem mitu je osrednja osebnost prvobitni človek (prim. Ezk 28,11.13.15), tako kot v *Gen* 3 tudi tu stojijo kerubi pri vhodu v raj. Primerjava Geneze 2-3 in Ezekiela 28 pokaže, da je bilo ustvarjenje Adama izvorno ustvarjenje kraljevske osebe (prim. Ezk 28,12-13), vendar je *Gen* 2-3 izbrisala vse kraljevske značilnosti, da bi dogodku dala pomen vsesplošnega.

teh upodobitev je skulptura na portalu bamberške stolnice (ok. 1230), slikarski pa na gentskem oltarju Jana van Eycka (1432). Več prizorov zgodbe je upodobil Michelangelo Bounarrotti na stropu Sikstinske kapele, pred njim in za njim pa še mnogi drugi, med drugim Albrecht Dürer, Palma Vecchio, Tizian, Rubens in Rembrandt.

V svetopisemski pripovedi o preizkušnji Adama in Eve, pa tudi v vseh njenih umetniških obdelavah, se razkriva človeška narava, ki jo usodno zaznamuje uganka vsakega človeškega bitja, to je njegova sla po neomejenem spoznanju, neomejeni svobodi in po nesmrtnosti. Zaradi te sle človek tako ali drugače prestopa meje strukture svojega bitja in postane bolj ali manj tragično bitje. Primerjava podobnosti in razlik med različnimi umetniškimi obdelavami teme človeka na preizkušnji razkriva, da človekovo razmerje do samega sebe, sveta, sočloveka in Boga določa stopnjo usodnosti, ki jo povzroča njegovo poseganje po prepovedanem sadu. V to območje sodi tudi človekova skušnjava po sli in užitku, po oblasti in časti,⁴ po popolni neodvisnosti od Boga, po napredku in podobno. Človeško hrepenenje se v različnih življenjskih preizkušnjah kaže v svojem velikanskem razponu, pa tudi v svoji moralni krhkosti.

2. Skušnjava po prepovedanem sadu spoznanja v svetopisemski zgodbi o Adamu in Evi

Da dobimo ustrezno hermenevtično podlago v presojanju sporočila celotnega svetopisemskega besedila o Adamu in Evi, je treba upoštevati izhodišče – samo dejanje stvarjenja – in notranje povezave, ki sestavljajo zgodbo o Božji zapovedi oziroma prepovedi, o človekovem padcu in o naravi Božje kazni. V vrsticah 2,8–9 se pripoved glasi:

Gospod Bog je zasadil vrt proti vzhodu v Edenu in je tja postavil človeka, katerega je bil izoblikoval. Gospod Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje, prijetno za pogled in dobro za jed, tudi drevo življenja v sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega.⁵

⁴ Človekovo častihlepje slika mnogo vrhunskih literarnih del. Tako med drugim Shakespeare v *Macbethu* opisuje, kako na videz en sam nedolžni dogodek lahko vodi do usodnega obrata in iz poštenega človeka napravi velikega zločinca. Plemenitemu Macbethu, vojskovodji, ki je kralju veliko pomagal do zmage, so čarovnice, prisposdobe slabega v človeški naravi, prerokovale, da bo kralj. Ni čakal, da bi se to zgodilo po pravni poti. V njem se je oglasilo častihlepje; prigovarjati mu je začela še žena in postal je zločinec ter kopicil zločin za zločinom.

⁵ Hermann Gunkel, *Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969), 10, ugotavlja: »Ta grožnja se potem ne izpolni: ne umreta takoj: tega dejstva ne kaže spregledati, ampak ga je treba priznati.« Tej in podobnim razlagam odgovarja Claus Westermann, *Genesis 1-11* (London – Ninneapolis: PCK – Aubsburg, 1984), 306: »Smrtna kazen dejansko nima smisla kot grožnja. Sobesedilo kaže, da ima bolj smisel svarila. Človeka naj bi obvarovala red tem, da bi jedel od drevesa. Ko sta človeka od drevesa jedla, je nastal nov položaj.

Ta odlomek je podlaga celotne pripovedi. Po opisu Edena se avtor vrne k motivu drevesa spoznanja dobrega in hudega in spregovori o Božji odredbi (2,15-17):

Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval. Gospod Bog je človeku zapovedal in rekel: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti. Le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.«

Poročilu o Božjem ukazu glede drevesa spoznanja dobrega in hudega sledi opis Božje odločitve, da ustvari ženo iz Adamovega telesa in jo poimenuje »možinjo«, da s tem poudari isto naravo in enakost kljub različnosti med možem in ženo. V hebrejski besedni igri mož – možinja (2,23) je mož ženo pozdravil kot sebi enako in istega rodu. Nista potrebovala varstva in zaščite obleke, ker drug od drugega nista pričakovala nič zlega. Pisec s tem poudari, da bosta mož in možinja »eno meso«, in ugotavlja: »Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.« (2,25).

Zdaj se pojavi kača, eno od bitij, ki jih je ustvaril Bog, ki pa je bila »bolj prekanjena kakor vse živali na polju, ki jih je naredil Gospod Bog« (3,1). Z značilnim psihološkim prijemom je omamila ženo; prigovarjala ji je, da Bog zapovedi ni postavil zaradi človeka, ampak zaradi sebe – če bi namreč človek jedel sad od drevesa sredi vrta, od katerega mu je Bog prepovedal jesti, bi se mu odprle oči in bi postal kakor Bog, poznal bi dobro in húdo. Eva se je sicer zavedala resnosti Božjega svarila, a je v sebi skrivala slo, da bi bila kakor Bog, zato se je pustila premamiti kačinim obljubam in kot šibkejši del človeškega para prva padla v skušnjava. Pri ženi se razkrije slabost »poželenja«, da je »padla«, prekršila Božjo zapoved, in potem v tak prekršek zapeljala še moža. Toda »tedaj so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga« (3,7). Na tej točki ni mogoče prezreti antitetične rabe pojma »spoznanje«: želja po brezmejnem spoznanju ženo in moža privede do tega, da se zavesta dna svojega bitja. Besedilo poroča, da sta zaslišala Božji glas, se prestrašila in »sta se skrila pred Gospodom Bogom sredi drevja v vrtu« (3,8).⁶

V tem položaju Bog ravna drugače, kakor je poprej napovedal. Ta 'Rnedoslednost' Boga je za pripoved bistvena; nakazuje, da ravnanje Boga na njegovem stvarstvu ne more biti določeno, tudi ne s poprej izgovorjeno Božjo besedo. Prav v tem pa je Božje ravnanje in govorjenje podvrženo zlorabi, to pa izrabi kača.«

⁶ Zelo neprepričljiva, če ne kar kontradiktorna, je razlaga Clausa Westermanna, *Genesis 1-11*, 344-45: »Če postopku sledimo besedo za besedo, kakor je tu opisan, ravnanja in govorjenja človeka vrstice 8 ni več mogoče razlagati kot nekaj, kar se zgodi grešniku, ki je zasačen in se kesa. Zgradba vrstic 8-13 veliko bolj kaže, da zabloda pride na dan šele v vprašanju, ki ga Bog postavlja človeku v vrstici 11: 'Si mar jedel od drevesa ...?', in sicer ne od znotraj iz človekovega občutka krivde, temveč v obtožbi sodnika, ki je vključeno v to vprašanje, v trikratnem 'storil si' (11. 13. 14). Da je postal kriv, da je postal prestopnik, je človeku bilo treba šele povedati.« Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of*

Preizkušnja se konča z grehom in krivdo. Bog moža in ženo zasliši in pri tem poudari vzročno povezavo med človekovo pokorščino in njegovo identiteto, notranjo skladnostjo; ter človekovo nepokorščino in njegovo odtujenostjo.⁷ »Novo življenje« Adama in Eve po njenem padcu je smrt in nova »modrost« je sram; z uživanjem sadu s prepovedanega drevesa sta se odvrnila od zapovedi o izbiri dobrega in slabega in oslabilo temeljno zaupanje, na katerem počiva zapoved. Kako globoko sega padec v preizkušnji, razkrije nesposobnost Adama in Eve, da bi priznala greh, sprejela vsak svojo odgovornost in ostala med seboj solidarna. Mož obtoži ženo, ta pa se sklicuje na zapeljivo kačo (3,12-13).

Že sam občutek krivde je zanju kazen. Kljub temu pa Bog izreče svojo sodbo nad kačo, Adamom in Evo, vendar je njegova kazen milejša od njegove prejšnje resne grožnje, ko je človeku dejal, da bo gotovo umrl, če bo jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega. Bog namesto smrti možu in ženi napove tegobe življenja, kačo pa zadene izrek prekletstva. Bog napove, da bo zaradi človekovega greha prekleta tudi vsa zemlja. Poročilo o izreku Božje kazni se končuje s poročilom o zaščiti življenja:

»Človek je imenoval svojo ženo Eva, ker je postala mati vseh živih. Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel« (3,20-21).

Pripoved med drugim daje delni odgovor na vprašanje, zakaj je v 2,9 rečeno, da je po Božji odločitvi sredi Edena iz zemlje pognalo »drevo življenja sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega«. Prepoved uživanja v 3,16-17 je omejena le na drevo spoznanja dobrega in hudega, po izreku kazni (3,22-24) pa je v ospredju drevo življenja:

Tedaj je Gospod Bog rekel: »Glejte, človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in hudo. Da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z dre-

Genesis: From Adam to Noah (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1978), 158, prepričljivo zavrača takšne formalistične razlage. K vrstici 8 pravi, da Adam »ne more utišati glasu svoje vesti in odstraniti znamenj svojih dejanj; na vsakem koraku se srečuje s predmeti, ki njega in druge spominjajo na prestop, ki ga je zagrešil«. K vrstici 11 posrečeno in utemeljeno pripominja: »Navaja opravičilo za poskus, da se skriva, ne da bi se zavedal, da samo njegovo opravičevanje predstavlja dokaz za njegovo dejanje. ... Jasno je, da ta vprašanja niso postavljena nekomu, ki ne ve, kaj se je zgodilo. ... Namen spraševanja je le, da ga prisili k popolnemu priznanju krivde; po tem, kar je že dejal, obtoženi ne more več zanikati svoje krivde.« Ob soočenju Jahveja z Evo v 1 Mz 3,13 pravi: »Tu je še bolj jasno, da je vprašanje retorično. Dejanje žene je že znano iz odgovora moža; nobene potrebe torej ni po nadaljnjem spraševanju, da bi ugotovili dejstva. Težko je razumeti, kako lahko številni komentatorji vprašanje razlagajo kot da ima namen ugotoviti, kaj je žena storila. ... V vseh teh primerih je vprašanje podobno vzkliku, ki pomeni: Kako si mogel storiti kaj tako strašnega!«

⁷ Ko avtor poudarja Adamovo odsotnost med Evinim uživanjem sadu, hoče pokazati na ločitev oziroma odtujitev v človeški enotnosti. Kar zadeva krivdo, sta oba enako kriva, ker oba jesta sad.

vesa življenja ter jedel in živel na veke.« In Gospod Bog je odpravil človeka iz edenskega vrta obdelovat zemljo, iz katere je bil vzet. Izgnal je človeka in postavil vzhodno od edenskega vrta kerube in meč, iz katerega je švigal ogenj, da bi stražili pot do drevesa življenja.

Izjava Boga, da je človek »postal kakor eden izmed nas«, spominja na stara izročila politeistične kulture, ki do neke mere dopuščajo, da človek postane kakor eden izmed bogov. V zvezi s tem se pojavi vprašanje, kaj pomeni besedna zveza »poznati dobro in hudo«. Skladno z zelo razširjeno prakso antičnih jezikov, da celoto ali celovitost izražajo z rabo nasprotnih pojmov, bi upravičeno sklepali, da ta besedna zveza pomeni »poznati vse«. Tak pomen pa je dopusten le v okviru politeistične kulturne dediščine, ki nobenega atributa v razmerju do bogov ne jemlje prav resno, kaj šele v absolutnem smislu. Da spoznanje dobrega in hudega ne more pomeniti Božjega spoznanja v absolutnem smislu, je končno razvidno iz odločitve, da Bog človeku onemogoči dostop do nesmrtnosti. Znamenje božanskosti torej ni spoznanje, temveč večno življenje. Človeku ne more biti dano, da si ga preprosto vzame.

V razlagi pripovedi o stvarjenju človeka, njegovem padcu in kazni preseneča nesoglasje med grožnjo smrti za primer nepokorščine in med kaznijo po padcu. Razloga za nesoglasje ni mogoče najti v okviru delnih izročil, ki so krožila med ljudstvi v davni antičnih kultur, temveč v temeljni usmeritvi svetopisemskega razodetja. Najpomembnejše sporočilo Svetega pisma kot celote je, da je človek bitje obljube za življenje, ne za smrt. Tega sporočila ne more omajati nobena grožnja smrti.

Namen grožnje je varovanje človeka pred nevarnostjo padca. Ko človek pade, pa Stvarnik neba in zemlje postane Odrešenik, ki mu pomaga, da vstane in nadaljuje pot do izpolnitve obljube. Tako se pokaže, da je prav razodetje o stvarjenju človeka tisto, kar dopušča možnost, da je grožnja strožja, kakor je izrek kazni, ne more pa ogroziti Božje obljube odrešenja človeka, ki je ustvarjen po Božji podobi. Dosti drugačna pa so razmerja med grožnjo in kaznijo ter med obljubo in izpolnitvijo v politeističnih kulturah.

Pri presoji besedila pa je obenem pomembno še nekaj drugega: Adam in Eva nista prikazana kot objestna in zakrknjena, temveč kot »šibka«, »nepopolna« človeka, to je z vidika njune temeljne slabosti. To lahko razberemo med drugim iz podobnih primerov, v katerih je Božja sodba lahko tudi čisto drugačna, na primer v kritiki ošabnosti pri preroku Izaiju. Posebno znamenit je pesniški izrek sodbe nad babilonskim kraljem v Iz 14,4-21. Besedilo zelo slikovito slika nasprotje med vzponom kralja z nasiljem in padcem, pred katerim osupne svet. Tu velja omeniti, da se strokovna eksegeza veliko ukvarja z vprašanjem avtorstva in identitete kralja, ki je predmet obsodbe v satiri. Razprava je dobra spodbuda za upoštevanje tipičnosti in nadčasovnosti sodbe v odnosu do krivde, zato

v vseh časih deluje enako učinkovito kot opomin in svarilo.⁸ Podobno prerok Ezekiel prerokuje zoper tirskega vladarja v 28. poglavju (v. 2-10). Besedilo podobno vzporeja vzpon kralja, ki se razglaša za boga, in njegov padec, ki je neizbežna posledica njegove ošabnosti in krivičnosti.⁹

3. Hrepenenje po nesmrtnosti v babilonskem Epu o Gilgamešu

Ep o Gilgamešu je najpomembnejše delo starobabilonske oziroma akadške literature na dvanajstih ploščah, ki niso povsod v celoti ohranjene. Najpopolnejšo različico so našli v Ninivah v knjižnici asirskega kralja Asurbanipala, ki je vladal v letih od 668 do 627 pred Kristusom. Vrzeli te različice je bilo vsaj delno mogoče dopolniti z različnimi odlomki, ki so jih našli drugod v Mezopotamiji in v Anatoliji v akadskem in hetitskem jeziku.¹⁰

Ep in nekatere krajše pesmi o Gilgamešu v sumerskem jeziku iz 2. tisočletja pred Kristusom najverjetneje opevajo Gilgameša, ki je vladal v Uruku v južni Mezopotamiji v prvi polovici tretjega tisočletja pred Kristusom. *Ep o Gilgamešu* vsebuje nekatere motive, ki jih najdemo v svetopisemski prazgodovini (1 Mz 1–11), predvsem motiv vesoljnega potopa. Pozorno branje celotnega epa pokaže, da je v središču hrepenenje po nesmrtnosti. Prvič v zgodovini človeštva je moč hrepenenja po nesmrtnosti našla izraz v sorazmerno obsežnem epu izjemne pesniške kakovosti, pol-

⁸ Hans Wildberger, *Jesaja: Kapitel 13-27* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), 542-44, pravi: »Če odlomek ni Izaijev, je težko odgovoriti na vprašanje časa nastanka. Preroki iz dobe pred izgnanstvom praviloma povejo, na koga mislijo, če govorijo o tujih narodih. Če avtor pesnitve tega ne stori, bi razlog lahko bil v tem, da sploh ne namerava govoriti o določeni zgodovinski osebnosti (saj tudi ni rečeno, kdo je nasprotnik tirana), temveč o predstavniku moči sveta na splošno ... To seveda ne pomeni, da ne kaže računati na nek zgodovinski odnos, tudi apokaliptika ne govori v nezgodovinski prostor. Toda to vendar pomeni, da ta odnos končno ni pomemben: gre za tip, ne za konkretno zgodovinsko osebnost. Za eksegezo torej ni odločilen problem, če v svojih poskusih zgodovinske določitve pesmi ni gotova. ... To ne pomeni, da pesem v religioznem pogledu ni pomembna. Toda njena religioznost naznanja pravičnost, ki je imanentna v svetu, in leži na ravni tega, kar je v Stari zavezi posebno naloga modrosti, da izpričuje.«

⁹ Walther Zimmerli v tem prerokovanju nedvoumno vidi namig na prvega človeka. V komentarju *Ezechiel 2* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969), 688-89, pravi: »Tukajšnja pripoved o usodi kneza je podana s podobo pračloveka, človeka od začetka, človeka kot takšnega. Bil je bogato obdarjen, poklican v bližino Boga, okrašen s popolno lepoto. Toda potem je bil tudi ošabni človek, zaverovan vase, da je potegnil k sebi kot plen in je samopašno ravnal s tem, kar je kot dar bila velika milost. ... S tem ko je to sporočilo vključeno v zgodovina pračloveka, kot je čisto neposredno podana v 1 Mz 2-3 z izpustitvijo vseh kraljevskih prvin, se zavaruje vsakega prehitrega distanciranja poslušalca, kdor koli bi že bil, od tega dogajanja. V ošabnosti in padcu kneza iz Tira se ponavlja »pra-človeško«. Tu se dogaja zgodovina »vsakogar«, se pravi, več kakor le epizodično dogajanje.«

¹⁰ Gl. navedene prevode in komentarje.

ne zanosa v smeri neznanega. Neuspeh v iskanju poti do nesmrtnosti v tem epu spominja na svetopisemsko poročilo izгона človeka iz raja, »da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z drevesa življenja ter jedel in živel na veke« (1 Mz 3,22). Motiv kerubov, meča in ognja pred potjo do drevesa življenja spominjajo na predstave o nedostopnosti večnega življenja v *Epu o Gilgamešu*.

V perspektivi celote Svetega pisma na eni strani in mezopotamske religije na drugi strani pa se pokaže bistvena razlika med tema kulturama in religijama. Sveto pismo na različne načine poudarja, da človek večnost lahko doseže po Božji odločitvi, obljubi in milosti. Jezusovo vstajenje je krona Božje obljube, da je človek lahko deležen večnega življenja. Najpomembnejša značilnost *Epa o Gilgamešu* pa je ta, da želi glavni junak nesmrtnost doseči z junaškim dejanjem. V ozadju je izkušnja človekovega silnega hrepenenja po nesmrtnosti, po večnem življenju, po domeni bogov, ki junaka spravlja v skušnjavo, da bi sam spremenil zakone narave, usode in bogov.

Ep o Gilgamešu z izjemno pesniško močjo prikazuje neustavljivo silo človekova hrepenenja po nesmrtnosti. Priljubljenost epa samo dokazuje, kje je jedro človekovega bitja in zakaj je ta tema na različne načine prišla do veljave v vseh civilizacijah. *Ep o Gilgamešu* se končuje z resignacijo, ker govori le o človekovem zemskem načinu življenja.

Sveto pismo pa gre prav na tej točki korak naprej v skrivnost onkraj zemeljske izkušnje. Večno življenje je obljuba Božje moči, torej obljuba, ki je onkraj možnosti človeških junaških podvigov in predstavlja predmet vere. V zgodbi o Adamu in Evi je *kača* zaradi svojih prevar deležna prekletstva (1 Mz 3,14–15); v boju z ženinim zarodom bo bitko *izgubila*.

4. Skušanje, preizkušnja in človekova svobodna volja

Človekov napuh in zakrknjenost lahko vodita k temu, da človek skuša Boga in si s tem nakoplje kazen (prim. Ps 95,8-11; 1 Kor 10,9; Apd 5,9; 15,10). Samoumevno je, da človek ne sme skušati Boga. Toda zakaj Bog skuša človeka? Zakaj je na primer Bog skušal Abrahama (prim. 1 Mz 22,1), kralja Ezekija (prim. 2 Krn 32,31) in Izraela kot celoto (prim. 2 Mz 15,25; 5 Mz 33,8)? Skladno z razodetjem Svetega pisma je mogoče trditi, da preizkušnja ne more imeti slabega namena, čeprav bi morda kdaj lahko tako sklepali. Tako na primer prerok Jeremija v svoji stiski zaradi nasprotovanja njegovemu oznanilu toži, da ga je Bog »zapeljal« (20,7). Jeremijeva popolna zvestoba preroškemu poslanstvu dokazuje, da ta izpoved ne izraža resničnega dvoma v Boga, temveč trenutno prerokovo nemoč. Rešuje pa ga zavezanost resnici in Božjemu razodetju. Skušnjava, da bi podvomili glede Božjega ravnanja do nas, človeku seveda ni tuja, zato je na mestu tudi izrecno zanikanje, da bi Božja preizkušnja lahko

imela slab namen. V 5 Mz 8,2-5 je posebej poudarjen vzgojni namen preizkušanja. Sirah po drugi strani poudarja pomen človekove svobode in svari pred odpadom, ki se lahko zgodi le po človekovi krivdi (15,11-20).

Zelo temeljno je stališče o preizkušnji v Jakobovem pismu (1,12-15):

Blagor človeku, ki stanovitno prenaša preizkušnjo, kajti ko bo postal preizkušen, bo prejel venec življenja, ki ga je Bog obljubil njim, kateri ga ljubijo. Nihče, ki je preizkušan, naj ne govori: »Bog me skuša.« Boga namreč zlo ne more skušati in sam ne skuša nikogar. Vsakogar skuša njegovo lastno poželenje, ki ga vleče in zavaja. Nato poželenje spočne, rojeva greh, storjeni greh pa porodi smrt.

Besedilo očitno odraža miselnost ljudi, ki hitro najdejo opravičilo za tistega, ki dela slabo in krivca za svoje nenehne preizkušnje išče zunaj sebe. Po tej poti človek končno lahko celo sklene, da je vzrok preizkušnje mogoče iskati v Bogu. Jakobovo sporočilo spominja na Jezusovo razlago, da imajo vse vrste človeških zablod svoj izvor v notranjosti človeka, v njegovem srcu (Mr 7,14-23). V obeh primerih gre za misel, da se v človekovih skritih željah in namenih odloča, ali bo preizkušnjo preстал ali ne.

Sveti Pavel pa v Prvem pismu Korinčanom (10,13) pomenljivo zagotavlja: »Znašli ste se le pred človeško preizkušnjo, Bog pa je zvest in ne bo dopustil, da bi bili preizkušani čez svoje moči, ampak bo ob preizkušnji tudi omogočil izhod iz nje, da jo boste mogli prestati.«

Naše življenje poteka v omejenih pogojih, zato je za človeka skušnjava tako neizbežna, da jo je Jezus vključil v molitev Očenaš: »Ne vpelji nas v skušnjavo« (Mt 6,13; Lk 11,4). V ozadju te prošnje je seveda izkušnja o človekovi šibkosti in o nevarnosti, da preizkušnje ne prestane. V to smer kaže Jezusovo svarilo učencem: »Molite, da ne pridete v skušnjavo« (Lk 22,40.46). Blaise Pascal to spodbudo takole komentira: »Nevarno je biti skušan; tisti, ki so, so zato, ker ne molijo«. ¹¹ Na drugem mestu pa razloži razliko med skušnjajem in zavajanjem:

Velika razlika je med skušati in zavajati v zmoto. Bog skuša, vendar ne zavaja. Skušati pomeni dajati priložnosti, ki ne nalagajo nujnosti. Če človek ne ljubi Boga, bo pač nekaj napravil. Zavajati pa se pravi postaviti človeka pred neizbežnost, da se odloči za neko zmotno stvar in se ravna po njej. ¹²

Avrelij Avguštin dramatično izpove resnico o človeku, ki se mora skozi vse življenje spoprijemati s preizkušnjo. ¹³ Toliko bolj razumemo dejstvo, da je hudič skušal tudi Jezusa (prim. Mt 4,1-11; Lk 4,1-13; Mr 1,12-13). Pismo Hebrejcem v tem dejstvu vidi poseben razlog, namreč Božjo solidarnost s človekom, ki med drugim mora prestajati različne preizkušnje. V Heb 2,18 pisec pravi: »Ker je sam pretrpel preizkušnjo, lahko pomaga

¹¹ Gl. Blaise Pascal, *Misli* 744.

¹² Gl. Blaise Pascal, *Misli* 821.

¹³ Gl. Avguštin, *Izpovedi* 10.28.

preizkušanim.« V 4,15 pa pravi, da je bil Jezus »preizkušan v vsem, vendar brez greha«. To temeljno resnico življenja je zelo dobro dojel filozof Sören Kierkegaard. Ker smo omejena bitja, lahko le z omejeno izkušnjo in razlago govorimo o tem, kaj je preizkušnja, kako nevarna in usodna je za posameznega človeka, kakšne možnosti se odpirajo, ko jo prestanemo, in kaj se dogaja v človeku, ki je ne prestane. Pri tem pomenljivo izpostavi Kristusa, »ki je bil kakor mi v vsem preskušán, da, preskušán, a ki je zdržal vsakršno preizkušnjo.«¹⁴

Sklep

Zaporedje svetopisemskih knjig že samo po sebi poudarja dejstvo, da je bil človek takoj po postavljen pred preizkušnjo. V prostranem in bogatem rajju je imel na voljo toliko dobrin, toda sredi raja je bilo drevo, ki se ga ni smel dotakniti, drevo spoznanja dobrega in hudega. V besedilu je naveden razlog prepovedi, ki kaže, da gre za temeljno usodo človeka; če bo jedel od tega drevesa, bo gotovo umrl. Psihološko je razumljivo, da je prepoved sama po sebi človeka spravila v položaj radovednosti. V ta položaj pa je posegla kača s svojo skušnjava, ki je človek ni premagal. Zgodba nevsiljivo pove, da prvi človek preizkušnje ni prestal, ker ga je premamila sla po edinem, kar ne dopušča razlage po meri človeka, ker meri na nekaj, kar je onkraj človeka. Ko človek greši, se oglasi vest, ki ga zbega, da se hoče skriti, hkrati pa ga sooči z njegovim lastnim bistvom. Človek je razgaljen in nezavarovan. Njegovo obzorje se je skrčilo na okušanje človeške omejenosti in stiske. Toda glas od zgoraj ne določa končne mračne usode. Izrek prekletstva nad kačo, ki je človeka zapeljala, nakazuje tudi perspektivo prihodnosti za rod žene, ki je prva nasledla skušnjavi. Bog človeka zaščiti in mu da vedeti, da njegova prihodnost ni odvisna od njegovih sposobnosti in moči, temveč od tistega, ki je vse ustvaril in vsemu določa cilj.

To temeljno sporočilo je v celoti Svetega pisma dobilo osvetlitve in poglobitve iz številnih zornih kotov. S tem pa je postalo dokončno jasno, zakaj *Ep o Gilgamešu* ne govori o revežu, ki se v svojem življenju povzpne na prestol, temveč o izrednem junaku, ki zaradi vseh svojih prednosti pred drugimi ljudmi tragično konča, ker ne more uresničiti svojih zadnjih sanj, da bi dosegel nesmrtnost. Njegova smrt spominja na resignacijo človeka kot najvišje vrste življenja na zemlji. Svetopisemska pripoved pa ima eshatološko razsežnost, iz katere vznikne upanje. Stara kača, ki je hudič in satan, bo ujeta in za vedno vklenjena in ne bo več zapeljevala ne narodov (Raz 20,2,3) ne nikogar. Tu se pokaže veličina Božje ljubezni in razmerje med Bogom in človekom, ki ga Sören Kierkegaard zelo ustrezno označi, ko pravi: »Če je neskončna razlika med Bogom, ki je v nebe-

¹⁴ Gl. Sören Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba, 1980), 165.

sih, in tabo, ki si na zemlji, je neskončno večja razlika med Svetim in grešnikom.«¹⁵ To razdaljo in razliko pa lahko, in jo tudi hoče premostiti Bog, ki je Stvarnik nebes in zemlje. Samo on se lahko odloči za nepojmljiv dogodek, da na svet pošlje svojega Sina, ki je prestal vse preizkušnje, da bi jih z njegovo pomočjo prestali vsi ljudje, ker so ustvarjeni po Božji podobi in izvoljeni za edinstveno dostojanstvo v skupnosti pri Bogu.

Literatura

- Avguštin. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
- Avsenak, Marko (prevod) in Franček Bohanec (spremnje besede). *Ep o Gilgamešu*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1978.
- Bottéro, Jean (prevod, prevod, opombe). *L'Épopée de Gilgameš: Le grand homme qui ne voulait pas mourir*. Paris: Gallimard, 1992.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961, 1978.
- Ebeling, Erich. »VI. Das Gilgameš-Epos.« V: Hugo Gressmann, ur. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 150-98. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter, 1926, 1965, 1970.
- George, Andrew (uvod, prevod). *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. Allen Lane: Penguin Press, 1999.
- Grayson A. K. (uvod, prevod). »Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgamesh: Additions to Tablets V-VIII and X.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, [503-507]. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, 1969.
- Kierkegaard, Sören. *Bolezen za smrt*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1978.
- Kitchen, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich. – Cambridge: William B. Eerdmans, 2003.
- Kramer, S. N. (uvod, prevod). »Sumerian Myths and Epic Tales: Gilgamesh and the Land of the Living; The Death of Gilgamesh.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 47-52. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Pascal, Blaise. *Misli*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, 1980.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Iz francoščine prevedel Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.
- Skinner, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1910, 1969.
- Speiser, A. A. *Genesis*. AB 1, Garden City, New York: Doubleday & Company, 1961.
- von Rad, Gerhard. *Genesis*. Angleški prevod pripravil John H. Marks OTL, London: SCM Press, 1961.
- Speiser, E. A. (uvod, prevod). »Akkadian Myths and Epics: The Epic of Gilgamesh.« V: James B. Pritchard, ur. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 72-99. Princeton – New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Tournay, Raymond Jacques (uvod, prevod in opombe) in Aaron Shaffer. *L'épopée de Gilgameš*. Paris: Les éditions du Cerf, 1994.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11: A Commentary*. Angleški prevod pripravil John J. Scllion. London - Minneapolis: PCK – Augsburg, 1984.
- Wildberger, Hans. *Jesaja: Kapitel 13-27*. BK.AT 10/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

¹⁵ Gl. Sören Kierkegaard, *Bolezen za smrt* (Celje: Mohorjeva družba, 1978), 166.

Marijan Peklaj

Odzivanje ljudi na Božjo besedo v Pentatevhu

Povzetek: V Pentatevhu Bog pogosto nagovarja posameznike in izraelsko ljudstvo, slednje po Mojzesu. Bog ukazuje, naroča in prepoveduje. V duhovniški literarni plasti ljudje največkrat odgovarjajo s poslušnostjo; izjavljajo, da bodo v celoti izpolnili Božje ukaze. Na drugih mestih pripravljenost na izvrševanje Božje zapovedi ni posebej omenjena, le v redkih primerih (Kajn, faraon) naletimo na neposreden upor. V Devteronomiju je razvita nekakšna teologija Božje besede; Izraelci naj bi ne le poslušali, ampak se tudi učili Božjih zakonov na pamet, zlasti pa naj bi tako vzgajali svoje otroke. Še več: Božje zapovedi in predpise naj bi sprejeli z vsem srcem, da bi Božja beseda delovala iz človekove notranjosti. To pa je že pogled iz zgodovinske katastrofe, ki so jo razumeli kot kazen za neposlušnost. Na koncu je ob temi poslušnosti in neposlušnosti v Pentatevhu še pogled na smisel leta Svetega pisma v Sloveniji.

Gljučne besede: Božja beseda, Postava, zapovedi, poslušnost, devteronomist, jahvist, duhovniški avtor.

Abstract: *Marijan Peklaj, People's Reaction to God's Word in the Pentateuch*

In the Pentateuch God often addresses individuals and the people of Israel, the latter through Moses. God commands, instructs and prohibits. In the priestly literary layer, people usually react with obedience: they declare that they will completely carry out God's orders. Elsewhere, their willingness to execute God's commands is not specifically mentioned, but only very rarely (Cain, the Pharaoh) direct resistance can be found. In the Deuteronomy a kind of theology of God's word is developed: the people of Israel should not only obey God's laws, but also learn them by heart and, especially, educate their children in this manner. Moreover, they should internalize God's commands and rules so that God's word would work from man's heart of hearts. Yet this is already a view based on the historical catastrophe, which was understood as a punishment for disobedience. The final part of the paper speaks about the meaning of the Year of the Bible in Slovenia on the basis of the theme of obedience and disobedience in the Pentateuch.

Key words: God's word, Law, commands, obedience, the Deutoronomist, the Jahvist, the priestly author.

V Stari zavezi je Bog govoril ljudem po prerokih. Njim se je »dogajala« Božja beseda in v preroških knjigah se pojavlja značilni uvod v izreke »Tako govori Gospod«. Bog pa ni le tisti, ki z besedo zahteva, grozi, tolaži in obljublja po posredovanju prerokov, z besedo celo ustvarja svet in sklepa zavezo. Razumljivo je, da v Pentatevhu najbolj pogosto nastopa kot zakonodajalec in da Božje besede posreduje Mojzes.

Božja beseda v Devteronomiju

Ko Bog govori, naj človek posluša, potem pa izvrši, kar Bog naroča ali zahteva. Če smemo o kom reči, da je razvil nekaj, kar spominja na teologijo

Božje besede, je to nedvomno devteronomist. Božje besede, posebno »deset besed« (dekalog), naj bi Izraelec jemal kot velik dar od Boga, kot zaklad, ki odlikuje izvoljeno ljudstvo pred vsemi drugimi narodi. Mojzes govori: »In kateri véliki narod ima tako pravične zakone in odloke, kakor je vsa ta postava, ki jo danes dajem pred vas?« (5 Mz 4,8). Ko bi bili pripadniki izvoljenega ljudstva v resnici in v vsakem času ponosni na to, da imajo zapisane besede Božje zakonodaje, jim jih ne bi bilo težko izpolnjevati.

Devteronomist je sicer postavil izraelsko zakonodajo v okvir zgodbe o zadnjem dnevu Mojzesovega življenja. Vendar ni mogoče spregledati, kako besedilo sega preko tega okvira in meri na razmere babilonskega izgnanstva in še naprej. »Danes«, ki odmeva v Peti Mojzesovi knjigi, ni samo čas Mojzesovega slovesa pred njegovo smrtjo, je vsak dan, ko ljudstvo to besedo posluša v hvaležnosti in s pripravljenostjo, da jo izpolni. »Poslušaj!« je velelnik, ki je postal za Izraelce uvod v vsakdanjo molitev (prim. 5 Mz 6,4). V Devteronomiju je posebna določba, da je treba javno brati postavo vsako sedmo leto na šotorski praznik. »Ves Izrael« naj bi se takrat zbral »pred obličjem Gospoda, tvojega Boga«, to je v jeruzalemskem templju, da bi poslušal besede Božje postave. Seveda si težko predstavljamo, kako bi mogel ves narod biti hkrati navzoč v Jeruzalemu in poslušati branje zvitkov, vendar je postavljena jasna zahteva, ki potem odmeva v Nehemijevi knjigi (pogl. 8), torej po vrnitvi iz Babilona. Mojzes pred smrtjo zahteva od duhovnikov in Izraelovih starešin, da vsako sedmo leto berejo ljudstvu postavo. In nadaljuje: »Zberi ljudstvo, može, žene, otroke in tujce, ki so znotraj tvojih vrat! Naj slišijo, naj se naučijo, da se bodo bali Gospoda, vašega Boga, in vestno izpolnjevali vse besede te postave« (5 Mz 31,12). Vsi naj torej slišijo določbe postave, da bodo znali prav živeti pred svojim Bogom. Vsako sobotno leto pomeni zakon za vso prihodnost. Zato beremo v nadaljevanju: »In njihovi sinovi, ki je še ne poznajo, naj slišijo, naj se naučijo bati Gospoda, vašega Boga, vse dni, ki jih boste preživeli v deželi, kamor greste čez Jordan, da jo vzamete v last« (5 Mz 31,13). To je pogled na celoten narod pred Božjo postavo. Seveda je iz sobesedila precej jasno, da ima avtor v mislih prav to posebno obliko zakonov, ki so zbrani v Devteronomiju od dvanajstega do šestindvajsetega poglavja. Vendar s tem pomen zahteve po poslušanju besede in po izpolnjevanju zakonov ne izgubi na svoji teži.

Pri besedah, s katerimi povzema vso zakonodajo v zapovedi ljubezni, Mojzes nagovarja celotno ljudstvo: »Poslušaj, Izrael!« S tem pravzaprav nekako posreduje Božji poziv. Nadaljevanje besedila po glavni zapovedi moremo razumeti, kot da velja tako celotnemu ljudstvu kolektivno kakor tudi vsakemu posameznemu članu. Gre za ohranjanje Božje besede. Vsak Izraelec naj bi si prizadeval za to in posebej v družini skrbel, da bi bili tudi otroci, se pravi naslednji rod, deležni tega Božjega daru. »Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu« (5 Mz 6,6). Treba se

je spomniti, da je za Staro zavezo srce mesto zavesti, razuma in spomina. Spominjati se je torej treba, kaj je zapovedano, in ne pozabiti. In starši so odgovorni, da tisto, kar so si sami vtisnili v spomin, posredujejo tudi otrokom. Potrebno je otrokom govoriti besede postave, da bi ti lahko za starši ponavljali in tako polagoma tudi sami ohranili v spominu. »Ponavljaj jih svojim sinovom in govori o njih, ko bivaš v svoji hiši in ko hodiš po poti, ko legaš in ko vstajaš« (5 Mz 6,7). Kot prejemniki tega verskega pouka so navedeni sinovi, vendar beseda pogosto označuje otroke ne glede na spol. Razen tega si je tudi težko predstavljati, da bi v družinskem okolju mogle deklice ostati brez tega pouka. (prim. Braulik 1986, 57). Spravljanje v spomin s ponavljanjem seveda ne more biti namen samo sebi, temveč naj omogoča, da bi se v vsakem trenutku posamezniki in celotno Božje ljudstvo tudi ravnali po tej besedi. Tema pozabljenja se večkrat pojavi v Devteronomiju. Pisec, ki se sicer postavlja v vlogo zapisovalca Mojzesovih predsmrtnih besed na Moabskih planjavah, se dobro zaveda, da je Izrael pozneje velikokrat »pozabil« svojega Boga in njegove zakone in da je samo v vrnitvi k Božji besedi upanje na rešitev in trajen obstoj ljudstva.

Izrecno pa je kot posameznik, ki naj bere in izpolnjuje postavo, znotraj določb devteronomijskega zakonika omenjen kralj. Iz perspektive Mojzesovega zadnjega dne je sicer kralj popolnoma nedoločen, saj takrat Izrael ni imel kraljev, vendar besede v 5 Mz 17,16-17 precej nedvoumno govorijo o napakah in grehih Izraelovih in Judovih kraljev, zlasti Salomona. Posebno to velja za omenjanje številnih konj in številnih žena. Kakor bi hotel reči, da bi bila zgodovina Izraela lahko zelo drugačna, kot je v resnici bila, ko bi se kralji držali pravila, ki sledi. Seveda pa Salomon v svojem času še ni mogel brati, kar je zapisal devteronomistični pisec: »In ko zasede prestol svojega kraljestva, naj si od levitskih duhovnikov prepiše v knjigo to postavo. Naj jo ima pri sebi in jo bere vse dni svojega življenja, da se nauči bati Gospoda, svojega Boga, in vestno izpolnjevati vse besede te postave in te zakone, da se njegovo srce ne povzdigne nad brate in se ne odvrne od zapovedi ne na desno ne na levo, da se njemu in njegovim sinovom podaljšajo dnevi kraljevanja sredi Izraela« (5 Mz 17,18-20). Kralja si torej pisec predstavlja kot človeka, ki je sposoben brati. Zato naj si oskrbi svoj zvitek postave. Njemu ni treba čakati na sedmo leto, temveč mora zaradi svoje odgovornosti za ljudstvo brati in premišljovati vsak dan. Predpostavlja se torej, da se bo po zapisanih besedah tudi ravnal in tako izpolnil svoje poslanstvo v Izraelu. Kot rečeno pa je pisec že poznal zgodovino kraljevske neposlušnosti in odpada, saj je s tem tudi pojasnjeval, zakaj je Izrael nazadnje izgubil svojo državo, svoje kralje in svojo zemljo.

Skozi vso knjigo se vleče misel, da je blagoslov, ki pomeni mirno in uspešno življenje v obljubljeni deželi, odvisen od poslušnosti Božji bese-

di. »Glejte, danes polagam pred vas blagoslov in prekletstvo: blagoslov, če boste poslušni zapovedim Gospoda, svojega Boga, ki vam jih danes dajem; prekletstvo, če ne boste poslušni zapovedim Gospoda, svojega Boga, temveč boste krenili s poti, ki vam jo danes zapovedujem ... (5 Mz 11,26-28; prim. 28,1.15).

Devteronomistu je pred očmi izkušnja, da je Izrael vedno znova pozabljal svojega Boga in kljub opominom prerokov ostajal neposlušen ter si tako nakopal kazen, ki se tu imenuje prekletstvo. In vendar Bog, ki zapoveduje ljubezen do sebe in do bližnjega, najprej sam ljubi in ne more odstopiti od svoje ljubezni do Izraela, ki ga je izbral za posebno poslanstvo med narodi. Zato teolog razmišlja naprej, kaj bi se moralo zgoditi, da bi Izrael postal drugačen. Samo poslušanje in ohranjanje besed v spominu ne pomaga. Namig podaja z metaforo obreze: »Obrežite torej prednjo kožico svojega srca in ne bodite več trdovratni!« (5 Mz 10,16). Ta je ponovljena proti koncu knjige, potem ko pisec naravnost govori o pregnanstvu daleč od domovine, kar je kazen za neposlušnost. Napoveduje novo dobo, ko bo Izrael »poslušal njegov glas«. In dostavlja: »... tedaj bo Gospod obrnil tvojo usodo in se te usmilil in te spet zbral izmed ljudstev« (5 Mz 30,3). Tu se postavlja vprašanje, kako bo to mogoče, ko pa se Izrael vedno znova izkazuje kot tisti, ki prelamlja zavezo, ne posluša svojega Boga. Potreben je poseben poseg samega Boga, človek nima moči volje, da bi mogel prav odgovoriti na Božjo besedo in biti tako sposoben sprejeti Božjo rešitev. Devteronomist dejansko z Mojzesovo avtoriteto napoveduje tak Božji poseg v človeka, ko pravi: »Gospod, tvoj Bog, bo obrezal tvoje srce in srce tvojega zaroda, da boš z vsem srcem in vso dušo ljubil Gospoda, svojega Boga, da boš živel (5 Mz 30,6). Bog bo torej spremenil človekovo notranjost. Ta obljuba zelo spominja na napoved »nove zaveze« pri Jeremiju (Jer 31,31-34). Dejansko Jeremijev odlomek po obliki in po vsebini razodeva devteronomističnega dopolnjevalca preroškega besedila (prim. Schreiner 1995, 333). Zato ni čudno, da je ta ideja živa v Devteronomiju. To seveda ne pomeni, da bi človek po takem posegu ne mogel več odreči pokorščine; ostaja značilni devteronomistični »če«, saj obljuba ne govori o eshatoloških časih; Izrael je in ostaja svoboden (prim. J. Krašovec 1999, 514). Iz Jeremijevega odlomka je razvidno, kako bistveno je za omenjeni izredni poseg, da Bog ljudem, ki si tega niso zaslužili, odpusti vso krivdo. S tem je dana možnost za končanje kazni in za rešitev.

Pri Jeremiju je rečeno: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost, v njih srce jo bom zapisal« (Jer 31,33). V Devteronomiju beremo podobno zagotovilo, da beseda ne bo več samo vklesana na kamnite plošče, temveč zapisana v človekovo notranjost. Zaradi tega nadaljuje besedilo v 5 Mz 30,11-13, da se Izraelec po tem izrednem Božjem posegu ne more več izgovarjati, da mu je Božja beseda težko dosegljiva: »Kajti prav blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu, da jo lahko izpolnjuješ« (5 Mz

30,14). Predvsem je ta beseda, ki jo je mogoče izpolnjevati, zapoved ljubezni, ki jo poznamo iz 5 Mz 6,4, in je ponovno navedena nekaj vrstic pred zagotovitvijo o bližini besede. Božji poseg v človekovo notranjost bo omogočil novo poslušnost: »Ti pa boš spet poslušal Gospodov glas in izpolnjeval vse njegove zapovedi, ki ti jih danes zapovedujem« (5 Mz 30,8).

Poslušnost in neposlušnost od začetkov

V duhovniškem besedilu o stvarjenju sveta Bog govori. Odziv je povzet v besedah, kot so: »In nastala je svetloba« (1 Mz 1,3) in »Zgodilo se je tako« (1 Mz 1,9.11.15.24.30). Božja beseda nezmotljivo dosega svoj učinek, ko gre za stvari, od svetlobe do kopenskih živali. Drugače je s človekom. Naročilo, naj se človeški rod razmnožuje, in določbe o človekovi prehrani ni mogoče razumeti kot besedo, na katero naj bi človek karkoli odgovoril. Gre bolj za podelitev moči rodovitnosti in za dodelitev hrane.

Prvo besedo, ki jo Bog naslavlja neposredno na človeka in od njega terja poslušnost, srečamo v jahvistovem besedilu o stvarjenju. To je prepoved jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,16-17). Neposrednega človekovega odgovora na tem mestu ni. Iz sobesedila, ki daje misliti na prvotno harmonijo v odnosih med Stvarnikom in človekom, lahko sklepamo, da je človek Božjo besedo sprejel s hvaležnostjo. Potem pa pride skušnjavec in človek, ki ne zaupa več, da ga hoče Bog le obvarovati pred hudim, ravna v nasprotju z besedo prepovedi. Jahvist je poleg pripovedi in simbolov babilonske in drugih kultur uporabljal tudi spomine na zgodovino Izraela. Zato se v tej nepokorščini v vrtu skriva tudi tisto spoznanje o človekovi naravi, ki ga zasledimo v pripovedih o očakih in o obdobju izraelskih sodnikov in kraljev. V pripovedi o vrtu sledi Božja razglasitev kazni, a tudi tu ni naveden noben človekov odgovor na besede v 1 Mz 3,16-19. Na Božji klic: »Kje je tvoj brat Abel?« je sprva odgovoril predrzno in lažnivo: »Ne vem. Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9). Na razglasitev kazni pa je odgovoril že bolj ponižno in proseče (1 Mz 4,13-14). Ko se Bog razžalosti zaradi pokvarjenosti in hudobije človeškega rodu, je sicer jasno, da so ljudje ravnali v nasprotju z Božjo voljo, vendar ni navedena nobena zapoved ali prepoved, da bi mogli govoriti o odzivanju na Božjo besedo. Izrazit pa je zgled pravičnega Noeta, ki je »bil pravičen mož, neoporečen sredi svojega rodu« in »je hodil z Bogom« (1 Mz 6,9). V duhovniški pripovedi to pomeni, da je živel v skladu z Božjo voljo. Sledijo pa tudi neposredne besede s strani Boga in Noetovo odzivanje nanje. V obeh pripovednih plasteh, ki se prepletata v sedanji svetopisemski zgodbi o vesoljnem potopu, beremo, kako se Noetova pravičnost izkazuje v njegovi poslušnosti. V duhovniški plasti: »Noe je to storil; prav tako, kakor mu je Bog zapovedal, tako je storil« (1 Mz 6,22). In v jahvistovem besedilu: »Noe je storil vse tako, kakor mu je za-

povedal Gospod« (1 Mz 7,5).

Potem pridemo k pripovedim o očakih. Abram Gospod brez kakega uvoda ukaže, naj zapusti svoj dom in domovino in se odpravi na pot. Kam, mu bo Gospod šele pokazal. Jahvist je zapisal: »Abram je šel, kakor mu je naročil Gospod ...« (1 Mz 12,4a). Abram je predstavljen kot človek, ki se zaveda, da je edina prava pot v življenju tista, ki jo je zanj izbral Gospod. V nadaljevanju se mora Abram, pozneje Abraham, še učiti, da bi mogel sprejeti Božjo besedo, čeprav je ne more razumeti. To se dogaja predvsem okoli vprašanja potomstva. Bog mu pravi: »Ne boj se, Abram! Jaz sem tvoj ščit, tvoje plačilo bo zelo veliko.« Na to besedo Abram reagira z grenkim očitkom: »Gospod, Bog, kaj mi boš vendar dal, ko pa ostajam brez otrok in bo dedič moje hiše Damaščan Eliezer?« (1 Mz 15,1-2). Ko pa v odgovor sliši slovesno zagotovilo, da bo njegov dedič njegov lastni sin in da bo njegovih potomcev toliko, kolikor je na nebu zvezd, je pomirjen. Pisec tega poglavja je zapisal: »Veroval je Gospodu in ta mu je to štel v pravičnost« (1 Mz 15,6). Vera in ravnanje iz vere je pravi odgovor na Božjo besedo.

Vendar Abrahamova vera ni tako močna, da ne bi podvomil, ko mu Bog naznani, da bo Sara rodila sina: »Abraham je padel na obraz in se zasmejal. Rekel si je: 'Ali se bo stoletniku rodil sin? Ali bo devetdesetletna Sara rodila?'« (1 Mz 17,17). Tudi Sara se je ob Božji napovedi sina smejala (1 Mz 18,12). Šele takrat, ko Bog preizkusi Abrahamovo vero s tem, da mu ukaže darovati ljubljenega sina Izaka, se očakova vera izkaže v neomajni poslušnosti. Zato je deležen pohvale: »... zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca« (1 Mz 22,12). Boga se bati tu pomeni isto kot verovati, se pravi, Boga jemati v resnici kot Boga in temu ustrezno ravnati. Pomeni torej tudi izpolnjevanje Božjih zapovedi, kot moremo besedo o strahu razumeti iz Devteronomija. Tam na primer beremo, kako naj starši poučujejo otroke: »In Gospod nam je zapovedal, naj izpolnjujemo vse te zakone in se bojimo Gospoda, svojega Boga, da nam bo vse dni dobro in da nas ohrani pri življenju ...« (5 Mz 6,24).

Ko Bog iz gorečega grma pokliče Mojzesa, ta sicer ugovarja, kot je primerno za poklicanega in poslanega Božjega izbranca. Vendar na koncu gre v Egipt in k faraonu, kakor mu je bilo naročeno. Nasprotno pa faraon ne pokaže nobenega spoštovanja do Boga, ki mu govori po Mojzesu. Posmehuje se: »Kdo je Gospod, da bi moral poslušati njegov glas in odpustiti Izraela? Ne poznam Gospoda in tudi ne odpustim Izraela« (2 Mz 5,2). Potem ko Izraelov Bog po prvem neuspehu pri faraonu ponovno zagotovi, da bo faraona prisilil k pokorščini, duhovniški pisec zapiše: »Mojzes in Aron sta to storila; storila sta, kakor jima je bil zapovedal Gospod« (2 Mz 7,6). Ta obrazec brezpogojne in dosledne poslušnosti potem srečamo pogosto in je tipičen za duhovniško pripovedno plast v Pentatevhu. Tako tudi ob pripovedi in zakonodaji o pashi in izhodu beremo:

»Vsi Izraelovi sinovi so to storili; kakor je bil Gospod zapovedal Mojzesu in Aronu, tako so storili« (2 Mz 12,50). In ko Mojzes Izraelcem pod Sinajem sporoči, kaj mu je Bog povedal in ukazal, ljudstvo obljubi: »Vse, kar je Gospod govoril, bomo storili« (2 Mz 19,8).

Nekaj izrednega je kratko besedilo sredi pripovedi o egiptovskih nalogah, natančneje o nadlogi toče. Sredi jasne polariziranosti na Egipčane pod faraonovim vodstvom in Izraelce, ki jih v Božjem imenu vodi Mojzes, se srečamo z možnostjo, da so lahko tudi Egipčani poslušni besedi Izraelovega Boga in se rešijo pred nadlogo. »Tisti izmed faraonovih služabnikov, ki so se bali Gospodove besede, so spravili hlapce in živino v hiše na varno. Tisti pa, ki si Gospodove besede niso vzeli k srcu, so pustili hlapce in živino na polju« (2 Mz 9,20-21). Kakor da bi pisec hotel reči, da ni pomembno, kateremu ljudstvu kdo pripada, da le resno jemlje Božjo besedo, pa bo rešen (prim. Childs 1974, 142).

Od Sinaja do Moabskih planjav

Pozornosti vreden je odziv ljudstva na teofanijo na Sinaju. O tem govorijo vrstice, ki sledijo dekalogu. Izraelci vidijo oblak in bliske, čutijo potres in slišijo grmenje. Prestrašeni so, Božji govor doživljajo, kot da je smrtno nevaren. V tem strahu prosijo Mojzesa za posredovanje. Medtem ko je do tega trenutka Bog tisti, ki govori Mojzesu in ga pošilja, zdaj Izrael želi imeti Mojzesa na svoji strani kot srednika. In v Devteronomiju je zapisano, da je Bog potrdil to Izraelovo odločitev (5 Mz 5,28; prim. Childs 1974, 371sl.). Tako ima Mojzes vsa pooblastila, da izvrši obred zaveze. V začetku ljudstvu prebere že napisano »knjigo zaveze«. In spet beremo odziv, ki daje vtis popolne vdanosti: »Tedaj so rekli: 'Vse, kar je govoril Gospod, bomo izpolnjevali; pokorni bomo'« (2 Mz 24,7). In prav ti Izraelci so v stiski pri morju v hipu pozabili, komu so malo prej popolnoma zaupali (glej 2 Mz 14,10,13). In potem ko so zapeli pesem o Gospodovi zmagi v 2 Mz 15, so ob vsaki novi težavi na poti začeli godrnjati zoper od Boga izbranega voditelja in dejansko zoper Boga samega (prim. 2 Mz 15,24; 16,2-3; 17,2-4). In po vdanostni izjavi pri obredu zaveze kmalu sledi pripoved o češčenju zlatega teleta (2 Mz 32), kar pisec obravnava kot neposredno kršitev prve zapovedi dekaloga. Po tej epizodi beremo poročilo o postavljanju in opremljanju svetega šotorja pod Sinajem. Ponavlja se obrazec, da so vse naredili tako, »kakor je Gospod zapovedal Mojzesu« (glej 2 Mz 39,1.5.7.21.26.29.31.42.43; 40,19.21.23.25.27.29.32).

V Tretji Mojzesovi knjigi so izrazi poslušnosti Božji besedi bolj redko posejani. Razumljivo so povezani predvsem z redkimi pripovednimi odlomki, kot je posvetitev Arona in njegovih sinov (3 Mz 8). Pogostejše so izjave o spolnitvi Božjih ukazov v Četrtni Mojzesovi knjigi. Tam beremo: »Izraelovi sinovi so storili natanko tako, kakor je Gospod zapovedal Moj-

zesu; prav tako so storili« (4 Mz 1,54; prim. 2,34; 4,49; 5,4; 9,5). O potovanju proti obljubljeni deželi je rečeno: »Na Gospodov ukaz so postavljali tabor in na Gospodov ukaz so se odpravljali na pot; držali so se Gospodove odločbe, kakor je Gospod ukazal po Mojzesu« (4 Mz 9,23). Čisto na koncu knjige, ko preberemo o Mojzesovem reševanju vprašanja dedovanja hčera očeta Celofhada, spet srečamo znani obrazec: »Kakor je Gospod zapovedal Mojzesu, tako so storile Celofhadove hčere« (4 Mz 36,10).

In vendar pripoveduje knjiga Numeri tudi o uporih in nasprotovanju Božji volji. Zlasti usoden se zdi upor, ko Izrael nima takega zaupanja v Božjo pomoč, da bi vstopil v Kanaan z južne strani (4 Mz 13 – 14). Potem je tu še Korahov upor pa upor Datana in Abirama (4 Mz 16 – 17) in greh »vlačuganja« na Moabskem (4 Mz 25). Tako ob vseh izrazih poslušnosti Gospodovim ukazom lahko razumemo manj naklonjeno sodbo o Izraelu na poti skozi puščavo v zadnji knjigi Pentatevha: »Vedi torej, da ti Gospod, tvoj Bog, ne daje v last te lepe dežele zaradi tvoje pravičnosti, kajti trdovratno ljudstvo si! Spominjaj se, ne pozabi, kako si v puščavi jezil GOSPODA, svojega Boga! Od dneva, ko si odšel iz egiptovske dežele, do tedaj, ko si prišel v ta kraj, ste se upirali Gospodu« (5 Mz 9,6-7).

Sklep ob letu Svetega pisma

Ne vemo, kako so Izraelci v svoji zgodovini dejansko doživljali milost, da jim je Bog razodeval sebe in svojo voljo po Mojzesu in drugih prerokih. Kristusova Cerkev je sprejela kot dejstvo, da je Bog v svoji neizmeri dobroti dal svoje zakone tudi zapisati. Tako naj bi izvoljeno ljudstvo moglo vedno znova poslušati branje teh besed, si jih zapomniti in po njih uravnavati svoje korake. Značilni duhovniški obrazci izjav ljudstva, da bo pokorno Božjim zapovedim, so po vsej verjetnosti bolj izraz spodbude, ki jo je hotel duhovniški zgodovinar posredovati rodovom po babilonskem izgnanstvu, kakor poročila o dejanski vdanosti Izraela v davni preteklosti (prim. Zenger 1998, 157sl.; Ska 2000, 226). Idealna skupnost okoli novega jeruzalemskega svetišča naj bi po preizkušnjah 6. stoletja pr. Kr. zvesto služila svojemu Bogu. Devteronomistični nauk pa hoče, da bi celotno ljudstvo in posamezniki v njem, zlasti kot člani družine, vedno bolj poznali besede postave, učili naj bi se jih na pamet. A gre še naprej: Božja postava naj bi ljudem postala nekaj notranjega, nekaj, kar deluje iz središča osebe in oblikuje bratsko življenje skupnosti. Posebno naj se to občestvo bratov in sester gradi v skupnem obhajanju praznikov, ko se ljudstvo povezuje v skupnem veselju in zahvaljevanju svojemu Bogu (prim. Braulik 1986, 14-17).

Čemu naj služi leto Svetega pisma v Sloveniji? Cerkev je »Sveto pismo ... obenem s svetim izročilom vedno imela in ima za vrhovno pravilo svoje vere (...) Kakor krščansko vernost samo, tako mora tudi vse krščansko

oznanjevanje nahranjati in usmerjati sv. pismo« (BR 21). To spominja na geslo **Ecclesia semper reformanda!** V konstituciji o Cerkvi je to previdno ubesedeno, ko je rečeno, da »ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati svéta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8,3). Tukaj se kaže vloga branja, poslušanja, premišljevanja Svetega pisma in molitve iz njega neprecenljiva. Očitki, da se Cerkev zapira vase, da se ne potruzi dovolj, da bi razumela vprašanja in težave današnjega človeka in mu bila v oporo, niso zmerom neupravičeni.

Spodobi se seveda, da se kristjani seznanjamo z vsebino svetih spisov. Da nas ne bo oblivala rdečica sramu (Dan 9,7 v starem prevodu), ko nam neverujoči odkrivajo, kaj vse je zapisano v našem Svetem pismu. Poleg skrbno pripravljene branja pri bogoslužju je potrebno spodbuditi branje Svetega pisma v župnijskih skupinah, zlasti pa branje in pogovor v družinah. Potem bo Božja beseda v bogoslužju laže dosegala svoj namen in bo vedno bolj resnično hrana duše. To prizadevanje in gibanje se seveda ni začelo 1. januarja 2007, je pa čutiti veliko željo in veliko vztrajnega truda dušnih pastirjev in zavzetih laikov, da bi se posamezniki in občestva prav letos bolj odprli Božji besedi. Mogoče bi bilo potrebno posebno poudarjati nezamenljivo vlogo staršev pri prenašanju ljubezni do Božje besede na potomce. Da bi po besedah zapisanega razodetja Stare in Nove zaveze postala Božja beseda, kakor pravi Peta Mojzesova knjiga, danes čisto blizu ljudem, da bi bila navzoča ne samo v naših ustih, temveč tudi v naših srcih. Da bi se po tej bližini Božje besede Cerkev v poslušnosti prenavljala in mogla vedno bolj služiti Bogu in ljudem.

Literatura:

Braulik, Georg, *Deuteronomium 1 – 16,17, Echter*, Würzburg 1986.

Childs, Brevard S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Louisville 1974.

Krašovec, Jože, *Nagrada, kazen in odpuščenje*. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999.

Ska, Jean-Louis, *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible, Lessius, Bruxelles 2000.

Schreiner, Josef, *Theologie des Alten Testaments*, Echter, Würzburg 1995.

Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer, Stuttgart ³1998.

Maria Carmela Palmisano SL
**Beseda življenja pri prerokih:
Jeremija, prerok vstajenja**

Povzetek Prispevek želi predstaviti osnovno sporočilo življenja, prisotno v knjigi preroka Jeremija. Vprašujemo se, kakšen je v tej knjigi odnos med besedo, ki jo prerok oznanja, njegovim življenjem in življenjem naroda. Z analizo izbranih besedil članek pokaže, da beseda, ki jo prerok oznanja in posreduje, igra dvojno vlogo: podira ali ruši vse, kar ovira Božje delovanje, in naznanja novo življenje, ki je utemeljeno v Božjem zastojnem daru usmiljenja in odrešenja. V drugem delu članek osvetljuje globoko dinamiko, ki bi jo lahko opredelili kot dinamiko vstajenja v smislu prerojenja in novega življenja, ki ga Bog hkrati prebujata v preroku, v narodu in ki sega do nas, da bi doumeli kako Bog že v stari zavezi pripravlja in usmerja vse življenje k vstajenju, ki se bo popolnoma dovršilo v Kristusu, Njegovem Sinu.

Gljučne besede: Jeremija, vstajenje, rib, predsodni proces, usoda, zaveza, izgnanstvo, Jeruzalem

Abstract: *Maria Carmela Palmisano SL, The Word of Life with the Prophets: Jeremiah, Prophet of Resurrection*

The paper presents the basic message of life that can be found in the Book of Jeremiah. The starting question is: what is the relation between the word preached by the prophet, the prophet's own life and the life of his people? By analyzing some chosen tests the paper shows that the word preached and conveyed by the prophet plays a double role: it destroys everything that hinders God's work and, on the other hand, announces new life based on God's free gift of mercy and redemption. In connection with the latter, the paper deals with the deep dynamics that could be defined as the dynamics of resurrection in the sense of rebirth and new life, which God simultaneously arouses in the prophet and in his people and which reaches out to us living today. It makes us understand how, already in the Old Testament, God prepares and directs all life towards resurrection that will be completed in Jesus Christ, his Son.

Key words: Jeremiah, resurrection, rib, pre-court process, fate, covenant, exile, Jerusalem.

Stratto: *La Parola di vita e i profeti: Geremia, profeta di risurrezione*

Il presente contributo si propone di presentare alcuni tratti essenziali della «Parola di vita», presente nel libro del profeta Geremia. Ci chiediamo: quale rapporto esiste nel libro tra la parola annunciata dal profeta, la sua esistenza e la vita del popolo d'Israele? Mediante l'analisi di testi scelti l'articolo mette in evidenza il duplice ruolo svolto dalla parola profetica e annunciato al momento della vocazione profetica (1,10.18-19): abbattere e distruggere quanto ostacola l'opera di Dio e annunciare la nuova vita che si fonda sul dono gratuito della misericordia e della salvezza divina. Nella seconda parte, più positiva, che Dio opera mediante la sua parola, si porrà in luce la profonda dinamica che possiamo definire di risurrezione, nel senso di rinascita e dono della vita nuova, che Dio al tempo stesso suscita nel profeta, nel suo popolo e che raggiunge anche noi, perché possiamo comprendere come Dio già nell'AT prepari e orienti tutta la vita verso la risurrezione che si realizzerà pienamente in Cristo, Suo Figlio.

Parole chiave: alleanza, esilio, Geremia, Gerusalemme, la procedura della controverta, rib, risurrezione, sorte.

Uvod

Drugi del naslova prispevka - Jeremija prerok vstajenja - je aluziven, namigujoč. Zato se lahko vprašamo, v kakšen smislu je Jeremijevo sporočilo povezano z vstajenjem. Vprašanje ima smisel, saj samo ime Jeremija ali pa izpeljanke iz njega v nekaterih modernih jezikih označuje tistega, ki žaluje (prerok Jeremija se sam opredeli kot človek, ki je »v sporu in prepiru z vso deželo« - Jer 15,10). Ali lahko torej sploh govorimo o vstajenju pri tem preroku, v Stari zavezi? V svojem prispevku bom navedla in predstavila nekatere besedilne elemente in poudarke, ki jasno pokažejo, da je smiselno govoriti o vstajenju, o misli, ki je od poklica neprenehoma spremljala Jeremijevo življenje. Iz tega sledi, da je smiselno govoriti o vstajenju, ki ga je Izrael doživljal v času življenja tega preroka, ki je bilo hkrati morda najtežje obdobje življenja izvoljenega ljudstva, to je v času izgnanstva (tu govorimo o babilonski sužnosti v 6. st. pr. Kr.).

Prispevek je razdeljen na tri dele:

1. V prvem delu bom na kratko predstavila delovanje Božje besede ob poklicu preroka: predvsem se bom ustavila pri prisposodobah, s katerimi je opisano Jeremijevo poslanstvo (1,9), ki temelji na zavezi med Bogom in prerokom ter njegovim ljudstvom.
2. V drugem delu bom analizirala izraz »sprememba usode ljudstva«, ki napove novo življenje Izraela in se nahaja na začetku »knjige tolažbe« (prim. Jer 30,3).
3. Ob koncu pa bom poskusila odgovoriti na vprašanje, kakšno je Jeremijevo sporočilo za naše življenje na naši poti do vstajenja.

1. Delovanje Božje besede ob poklicu preroka

Na začetku pojasnimo nekatere pojme, še posebej pojem vstajenja v Stari zavezi. Čeprav cilj tega prispevka ni natančna predstavitev semantičnega polja tega pojma v Jeremijevi knjigi, opozarjam na dva elementa:

1. najprej je treba razlikovati med vstajenjem kot vrnitvijo k zemeljskemu življenju in vstajenjem, ki ga je doživel Kristus in ki pomeni vstop v drugo razsežnost življenja, to je v večno življenje.
2. V Stari zavezi lahko govorimo o vstajenju kot o oživetju oziroma vrnitvi k zemeljskemu življenju, kar vidimo npr. v čudežih, ki so jih delali preroki (Elija v 1 Kr 17,19-23; Elizej v 2 Kr 4,32-36). Misel o vstajenju kot o življenju po smrti posameznika pa se je v stari zavezi razvila dokaj pozno in je bolj razvidna šele v 3. oz. 2. stol. pred Kr. Najbolj očitno pričevanje srečamo v 2 Mkb 7, (gre za devterokanonično knjigo), kjer je govora o vstajenju sedmih bratov, in pri preroku Danielu

(prim. Dan 3; 7; 12). Ne glede na to, pa je treba poudariti, da je, čeprav se pojem vstajenja kot teološke kategorije razvije in izoblikuje dokaj pozno, izkustvo vstajenja kot oživitve, prerojenja, vrnitve k življenju močno prisotno in zapisano v zgodovini izraelskega ljudstva.

Samo Peteroknjžje, ki je bilo dokončano v 6. stol., je po mnenju strokovnjakov priča in izraz prerojenja, ki ga je ljudstvo doživelo po dveh velikih »potresih«, po padcu severnega (721 pr. Kr.) in južnega kraljestva (586 p. Kr.).¹ (Oba dogodka sta vplivala na oblikovanje Pentatevha). Po porušenju Jeruzalema, templja in po izgnanstvu v Asirijo in Babilon ljudstvo ob vrnitvi iz izgnanstva, sicer z velikimi težavami, na novo zaživi in zgradi svojo istovetnost izvoljenjega ljudstva, ljudstva Postave in templja.

Čeprav v Jeremijevi knjigi ne najdemo besede »vstajenje« (najdemo pa glagol קָמַ *qum*, »vstati, dvigniti«, in sicer 39-krat v različnih pomenih), je od vsega začetka beseda, ki je namenjena preroku, predstavljena kot tista, v moči katere bo prerok »ruval in podiral, uničil in rušil, zidal in sadil« (1,10).

V Jer 1,4-10 beremo:

- 4 Zgodila se mi je beseda GOSPODOVA, rekoč:
 5 »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal;
 preden si prišel iz materinega naročja, sem te posvetil,
 te postavil za preroka narodom.«
 6 Jaz pa sem rekel: »Oh, Gospod BOG, glej, ne znam govoriti, ker sem
 še deček.«
 7 A GOSPOD mi je odgovoril:
 »Nikar ne govôri: deček sem;
 ampak h komur koli te pošljem, boš šel,
 in kar koli ti ukažem, boš govoril.
 8 Nikar se jih ne boj,
 saj sem jaz s teboj, da te rešujem,
 govori GOSPOD.«
 9 Potem je GOSPOD iztegnil svojo roko in se dotaknil mojih ust;
 GOSPOD mi je rekel:
 »Glej, svoje besede polagam v tvoja usta.
 10 Glej, postavljam te ta dan nad narode in kraljestva,
 da ruješ in podiraš,
 da uničuješ in rušiš,
 da zidaš in sadiš.«

¹ Prim. Jean-Louis Ska, Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998), 211.

Delovanje Besede, ki jo bo prerok izvršil, je utemeljeno na odnosu zaveze med Bogom in ljudstvom in je izraženo v dveh stopnjah. Prvo bi lahko poimenovali destruktivna, drugo pa konstruktivna. V Jer 1,10 je delovanje preroka opisano v prispodobah, najprej kot trenutek rušenja, ruvanja, izkoreninjenja. Zanimivo je, da za destrukcijo avtor uporablja štiri glagole, za graditeljsko razsežnost delovanja pa le dva glagola: zidati in saditi.

Če gledamo življenje preroka s tega zornega kota, lahko prepoznamo, da je bilo razpeto med ta dva pola. Prerok kot oznanjevalec Božje besede doživlja osebno dramo, bivanjsko trpljenje, katerega izraz so žalostinke, ki jih najdemo v knjigi, ko mora neprenehoma oznanjati nesrečo, približevanje Božje kazni, prekinitve in propad Sinajske zaveze, ko opominja ljudi, naj bodo poslušni Bogu, vabi k spreobrnjenju in vrnitvi k Bogu, pa doseže le upor, naraščanje nasprotovanja do take mere, da je sam obtožen in obsojen na smrt s strani svojega ljudstva, ne samo kralja, ampak tudi duhovnikov. Če beremo 26. poglavje Jeremijeve knjige vzporedno s pripovedjo o poklicu v prvem poglavju, lažje razumemo temeljni razlog njegovega poklica. Bog mu je v 1,19 zagotavljal bližino, podporo, kot tudi, da ga nasprotniki ne bodo premagali, istočasno pa mu je jasno odkril, da se bo nasprotovanje le stopnjevalo (1,18).

Prerok kot oznanjevalec Besede spozna moč te Besede tudi osebno, v lastnem življenju. Sam Jeremija pravi, da jo je na začetku z veseljem sprejel, ker mu je bila v radost in veselje: »Če so prišle tvoje besede, sem jih požiral, tvoja beseda mi je bila v radost in veselje srca, kajti tvoje ime je priklicano name, GOSPOD, Bog nad vojskami« (15,16). Vendar pri ljudstvu velja ves čas za nosilca tožbe Boga proti ljudem, kot beremo v 1,16: »Tedaj jim izrečem *sodbo* – pravi Bog – za vso njihovo hudobijo, ker so me zapustili, zažigali kadilo drugim bogovom in molili delo svojih rok.«

V času preroka Jeremija sta bila malikovanje in sinkretizem najbolj pogosta greha v Izraelu. Bog je po prerokih (ne samo po Jeremiju, ampak že v času Amosa in Ozeja, pa tudi Izaija) vedno znova tožil ljudstvo zaradi teh grehov in tako želel sprožiti žalovanje, priznanje krivde.

Skozi vso Jeremijevo knjigo se prepletata dve tožbi: *rib*² (*tožba*) s strani Boga in njegovega preroka proti ljudstvu in tožba v sodnem procesu ljudstva proti preroku.

Izaz *rib* (ki se uporablja bodisi kot glagol bodisi kot samostalnik) je hebrejskega izvora in pomeni »tožbeni govor«, »tožba«, »tožiti«, in sicer v predsodnem procesu. Sam *rib* je bil znan tako pri Judih kot tudi pri drugih ljudstvih Bližnjega vzhoda. Ohranjena so na primer pričevanja o tožbah kraljev proti podrejenim.

² O tej tematiki glej: Pietro Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Roma: AnBib 110, 1997); *I rib profetici* (Roma: Dispensa P.I.B., 1997); *Geremia 1 - 6* (Roma: Dispensa P.I.B., 1999).

Rib se odvija med dvema partnerjema, ki živita odnos, utemeljen predvsem na *enostranski zavezi*, npr. v odnosu med očetom in sinom, ko oče svari ali graja sina, ali ko žena graja moža oz. mož ženo (v tem primeru gre za obojestransko zavezo), in sicer zato, da bi bližnji priznal krivico, ki jo je storil in bi se tako obnovil še obstoječi odnos. Tožba je utemeljena na dobrem, ki ga je eden od dveh storil za drugega. Bog velikokrat utemeljuje svoje tožbe proti ljudstvu na tak način, na primer: »Jaz sem te izpeljal iz Egiptovske dežele v obljubljeno deželo, kjer tečeta mleko in med, vi pa ste me zapustili, grešili, malikovali, zato boste odpeljani v izgnanstvo.« Primer take tožbe najdemo v 5 Mz 32, v Mojzesovi pesmi.

Poudariti je treba, da gre pri *ribu* za doživljanje krize v odnosu, za postopek, ki se dogaja med dvema partnerjema brez sodnika. Ta pojav, na katerem temelji tudi literarna vrsta, je zelo star in je, kot je razvidno pri navedenih primerih odnosa med možem in ženo ali med starši in otroki, še danes navzoč v vsakdanjem življenju, ko skušamo premostiti kritične trenutke v odnosih.

V sodnem procesu pa se za razliko od *riba* partnerja več ne pogovarjata med seboj, ampak se vsak obrača na sodnika, ki na koncu izreče sodbo, oziroma razglasi, kdo je nedolžen in kdo kriv, ter določi kazen. V Stari zavezi Bog po prerokih (Prim. Iz 1,2-20; Jer 2,1-19; Oz 2,4-25; Ezk 16,1-63; Am 3,9 - 4,13; Mi 6,1-8; Ps 50) večkrat in na razne načine uporabi *rib* v odnosu do ljudstva, včasih pa se le-ta spremeni tudi v sodni proces, ki se zaključi z izrekom sodbe in kazni.

V Jeremijevi knjigi je prerok nosilec tožbenega Božjega govora, da bi pozval k spreobrnjenju in tako oznanil odpuščanje, ki ga Bog daje ali pa ga je že dal.

Prerok je torej poklican vse življenje ostajati zvest poslanstvu posredovanja Božje Besede, ki zahteva spreobrnjenje in oznanja odpuščanje. Ko na tej poti prerok omaguje, čuti težo, mu Bog pomaga tako, da ga poziva k zvestobi. Ko Jeremija sam doživlja krizo, začenja razmišljati tako, kot razmišlja ljudstvo, nekako dvomi o Bogu, pritožuje se, se mu upira, skušan je, rad bi se »potegnil nazaj«. Tedaj ga Bog ne potolaži z lahkimi ali mehкими besedami, ampak ga kliče k spreobrnjenju: »Zato tako govori GOSPOD: Če se spreobrneš, storim, da se vrneš in boš spet stal pred menoj. Če boš izrekal tehtne besede, nič plehkega, boš kakor moja usta. *Oni se morajo obrniti k tebi, ti pa se ne smeš obrniti k njim*« (15,19). Skušnjava glede poklica se morda tudi danes začenja takrat, ko začnemo razmišljati o Bogu tako, kot mislijo ljudje, in dvomiti. V naslednjih vrsticah Bog potrdi prerokovo poslanstvo, ki mu je bilo dano v trenutku poklica. Prerok ob vsem tem doživlja v prvi osebi moč Besede, ki ne deluje samo zunaj preroka, ampak tudi v njegovem osebnem življenju, in v njem tudi poruši zid med njim in Biogomter ponovno zgradi skupnost z njim.

Iz knjige je razvidno, da se, medtem ko prerok po Božjem naročilu nadaljuje svoje poslanstvo in kliče k spreobrnjenju, dogajanje spreminja v sodni proces, v katerem je Jeremija obsojen na smrt (pogl. 26), kasneje pa te sodbe po posredništvu starešin, oproščen, kot mu je Bog oznanil tedaj, ko ga je poklical (prim. 1,19; 15,20; 26,16-17).

Ta *riba* in sodni proces v Jeremijevi knjigi (lahko pa jo vidimo tudi pri drugih prerokih) nam omogoča potegniti zelo pomembne vzporednice s tem, kar se dogaja v Novi zavezi s Kristusom, s katerim se zaključí zadnji del tega dolgega Božjega *riba*.³

Jezus Kristus je ljudem posredoval tožbeni Božji govor in klic k spreobrnjenju; to je še posebej vidno v Janezovem evangeliju, v katerem najdemo številna razpravljanja in prepire, ki jih je Jezus imel z Judi. Ko je bil obsojen na smrt v človeškem sodnem postopku, je dejansko nadaljeval svojo tožbo proti ljudem, in sicer v tišini in brez odgovora na človeške tožbe, ker nas ni želel soditi, ampak odrešiti. Na križu zremo zadnji trenutek tega tihega tožbenega govora, da bi končno uvideli svojo oddaljenost od Boga in se vrnili, saj nam je on sam že vse odpustil in nas opravičil: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 15,19).

2. Napoved nove zaveze

Poleg *riba* kot predsodnega procesa v Jeremijevi knjigi Bog oznanja novo delo, predstavljeno kot novo stvarjenje, novo zavezo, ki je zapisana v notranjost človeka in ima svoj izvir le v Bogu. V Jer 30,1-3 se lažje razumejo besede 1,10: »Postavljam te ta dan nad narode in kraljestva, da zidaš in sadiš«. V čem je ta pozitivni ali konstruktivni del oznanila?

Te tri vrstice veljajo za naslov drobne knjige znotraj Jeremijevega dela, ki jo strokovnjaki imenujejo »knjiga tolažbe«.

Besedilo pravi:

Beseda, ki se je zgodila Jeremiju od GOSPODA, rekoč:

Tako govori GOSPOD, Izraelov Bog: Zapiši si v knjigo vse besede, ki ti jih govorim.

Kajti glej, pridejo dnevi, govori GOSPOD, ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori GOSPOD, in pripeljem jih nazaj v deželo, ki sem jo dal njihovim očetom v posest (Jer 30,1-3).

Najprej opazimo, da Božja beseda, ki jo Bog ukaže napisati preroku, pokaže način, preko katerega gre Bog onkraj smrti. Beseda je dana v kontekstu izgnanstva, lahko bi rekli, v kontekstu smrti, saj je izgnanstvo posledica greha. Ko zgleda, da je vsega konec, postane napisana beseda, ki jo Bog naroča preroku, kot oporoka za prihodnost oziroma kot beseda,

³ O odnosu med Jeremijom in trpljenjem Jezusa Kristusa v evangeljih glej François Vouga, »La seconde passion de Jérémie«, *Lumière et Vie* 165 (1983), 71-82.

ki pred smrtjo izreče in spomni na vse, kar je najpomembnejše, še več, meri onkraj smrti. Edina stvar, ki gre preko smrti, je beseda odrešenja, ki jo uresniči in izpolni Bog.

Poleg tega ostaneta sporočilo in oznanilo odrešenja veljavna za vedno, vse do danes – to je lastnost preroškega sporočila, po kateri se Božja beseda izpolni že v času življenja preroka in istočasno ostane odprta za nadaljnje dopolnitve.

Tretja vrstica pravi: »Kajti glej, pridejo dnevi, govori GOSPOD, ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori GOSPOD, in pripeljem jih nazaj v deželo, ki sem jo dal njihovim očetom v posest« in opisuje delovanje Boga, ki na lastno pobudo dovrši nekaj novega, čeprav na zunaj ni znamenja, ki bi dokazalo, da se je ljudstvo v resnici spremenilo ali spreobrnilo. Odrešenje ostane zastonski Božji dar, ki spreminja življenje, poseže v zgodovino in mu vtisne novo smer, smer življenja.

Bogastvo izraza »*obrnem usodo svojega ljudstva*« lahko globlje dojemamo, če preberemo še dva odlomka, ki vsebujeta isti izraz (izraz se večkrat ponavlja v knjigi z različnimi nameni in za različne naslovljence: 10,18; 31,23; 32,44; 33,7.26; 48,47; 49,6 za Amonce; 49,39 za Elam; 15,19; 18,20; 31,18; zadnji trije citati veljajo za bolj izvirne).⁴ Prvega najdemo v 29,10-14.⁵

- ¹⁰ Tako govori GOSPOD: Šele, ko se Babilonu dopolni sedemdeset let, vas obiščem in izpolnim nad vami svojo obljubo, da vas pripeljem nazaj v ta kraj.
- ¹¹ Vem za načrte, ki jih imam z vami, govori GOSPOD: načrte blaginje in ne nesreče, da vam dam prihodnost in upanje.
- ¹² Klicali me boste in prihajali molit k meni in vas bom uslišal.
- ¹³ Iskali me boste in me boste našli. Ko me boste iskali z vsem srcem,
- ¹⁴ se vam bom dal najti, govori GOSPOD. Obrnil bom vašo usodo in vas bom zbral iz vseh narodov in iz vseh krajev, kamor sem vas izgnal, govori GOSPOD. Pripeljal vas bom nazaj v kraj, od koder sem vas odpeljal v izgnanstvo.

Po pismu, ki ga najdemo v 29. poglavju in ki ga prerok naslovi na iz-

⁴ Prim. Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov* (Ljubljana: Svetopisemska Družba Slovenije, 1999), 488.

⁵ Za novejšo, obširno analizo Jer 29, glej Regina Willi, *Les Pensées de bonheur de Dieu pour son peuple selon Jr 29. Une temoignage de l'espérance au temps de l'exil. Étude critique, littéraire et théologique*, (Lugano: Facoltà teologica di Lugano, 2005).

gnance v Babilonu, Bog oznanja, da spremeniti usodo ljudstva pomeni vrnitev Izraelcev iz izgnanstva. V sredini napovedi je stavek, ki pojasni, da je možnost vrnitve k Bogu nekaj novega. Vrnitev ljudstva je možna, ker Bog omogoča, da ga najdejo; ne zaradi človeškega prizadevanja (dejansko se v izgnanstvu položaj izvoljenega ljudstva ni bistveno spremenil).

Še bolj očitno pa je to vidno v Jer 30,18-19, kjer je na koncu poglavja rečeno, da je potrebno izraz »obrniti usodo ljudstva« razumeti v povezavi s pozidavo Jeruzalema na razvalinah prejšnjega mesta.

Besedilo pravi:

¹⁸ Tako govori GOSPOD:

Glej, obrnil bom usodo Jakobovih šotorov,
se usmili njegovih prebivališč.

Mesto bo pozidano na *mestu njenih razvalin*
in palača bo stala na nekdanjem mestu.

¹⁹ Hvalnice se bodo razlegale od tam
in glas veselih ljudi.

Pomnožil jih bom, ne bo jih manj;
proslavil jih bom, ne bodo neznatni.

Tukaj imamo zelo lepo semantično igro. Izraelsko ljudstvo je dedič bogate zgodovine, lepih in manj lepih dogodkov; mesto Jeruzalem, večkrat porušeno, je bilo na ruševinah prejšnjega mesta vedno znova zgrajeno. Tukaj opozarjam, da je v hebrejščini v v. 18 rečeno, da bo mesto zgrajeno »al tillah« (חַלְתִּילָהּ, *al tillah*), to je »na svojih razvalinah.«⁶ »Tel« je še danes strokovni izraz v arheologiji in pomeni izkop, arheološko postojanko, kjer potekajo izkopavanja, na primer v Sveti deželi.

Graditi na razvalinah pomeni, da se zgodovina odrešenja odvija znotraj človeške zgodovine, ki pozna trpljenje, neuspeh, solze in napor, tudi poraz, porušenje vsega.

V tem odlomku srečamo globoko teološko sporočilo, povezano z odrešenjem. Tja, kjer je smrt, kjer so ruševine, po Božji milosti vstopa življenje in je na novo zgrajeno mesto. Ne katerokoli, ampak mesto Jeruzalem, ki je predvsem bivališče Boga, ki ga ljudje slavijo. To je cilj in resnični konec izgnanstva, ko je vsa pretekla zgodovina prisotna v novi zgradbi, in to na nov način. To se zgodi takrat, kadar je smrt vključena v novo Božjo zgradbo, ki je mesto in tempelj, kraj, kjer se človek srečuje z Bogom, ne brez preteklosti, ampak v novem ovrednotenju celotnega življenja, ker je zdaj to razumljeno v Bogu, zato je živo, bolj živo kot prej.

Vrniti se iz izgnanstva, radovati se, veseliti se, je prav to, in sicer z zaupanjem, da nova zgradba nosi v sebi tudi znamenja smrti, kot se je zgodilo ob izhodu iz Egipta, ko so Izraelci nosili s seboj kosti Jožefa in vstopili v

⁶ Glej Bruna Costacurta, *I profeti* (Roma: Dispensa P.U.G., 1998-1999), 85-86.

obljubljeno deželo s tem majhnim znamenjem smrti.

Judovsko izročilo nam govori, da je ljudstvo, potem ko so na novo zgradili tempelj, radostno vzklikalo in se veselilo s pesmimi in psalmi. Nekateri izmed njih, tisti, ki so videli prejšnji tempelj, pa so ob tem jokali, tako da je bilo težko razlikovati med izrazi joka in veselja. To nam govori, kaj pomeni vrniti se iz izgnanstva: veseliti se, ne da bi pozabili na prejšnje trpljenje.

V vrstici 30,3 beremo še: »...*ko obrnem usodo svojega ljudstva Izraela in Juda, govori GOSPOD, in jih pripeljem nazaj v deželo, ki sem jo dal njihovi očetom v posest*«. Iz besedila je jasno, da je vrnitev iz izgnanstva polna namigov na izhod iz Egipta, in kaže na dopolnitev Božjega odrešenjskega načrta. Pri tem ne gre za preprosto ponavljanje prejšnjega odrešenjskega dogodka, ampak bolj za dopolnjevanje. Vrniti se iz izgnanstva pomeni doživeti nov izhod iz Egipta. Vsak odrešenjski dogodek je povabilo vstopiti v celoto zgodovine odrešenja, ki se na novo odvija za vsakega izmed nas, zame. Pri tem dopolnjevanju pa opazimo zelo pomembne značilnosti.

Ko se Božje delo odrešenja dopolni in razširi med ljudstvom, postanejo zunanja znamenja vedno manj vidna.⁷ Ob izhodu iz Egipta smo srečali izraelsko ljudstvo, ki se je v bistvu rodilo prav v tem položaju, saj ga je rodil, oz. ustvaril Bog sredi morja, ko je šlo skozi Rdeče morje pod Mojzesovim vodstvom. Ko ob vstopu v obljubljeno deželo na novo srečamo to ljudstvo pod Jozuetovim vodstvom, je ta drugi prehod opisan z manj mogočnimi znamenji; ko pa se na koncu Judje vrnejo iz izgnanstva, ne srečamo več niti mogočne množice, ampak bolj verjetno majhne skupine, ostanek Izraela, ki se vrača domov gotovo v bolj ponižni drži. V Jer 31,7-8 beremo:

⁷ Kajti tako govori GOSPOD:

Vriskajte od veselja Jakobu,
vzklikajte poglavarju narodov!
Oznanjajte, hvalite in govorite:
»GOSPOD, reši svoje ljudstvo,
Izraelov ostanek!«

⁸ Glejte, pripeljem jih iz severne dežele
in jih zberem od koncev zemlje.
Med njimi tudi slepe in hrome,
noseče in porodnice hkrati,
velik zbor se jih vrne sem.

Jeremija jih opisuje kot skupino, ki se premika počasi, med njimi so slepi, hromi, porodnice, skupina, ki v sebi združuje elemente šibkosti, sla-

⁷ O tej tematiki, glej monografijo: Roberto Fornara, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, (Roma: AnBib 155, 2004).

bosti in elemente življenja, obljube novega življenja, o katerem govori prisposoda porodnice, prav tistega življenja, ki je bolj potrebno pozornosti in negovanja kot sicer. Če pa preidemo k Novi zavezi, ob Jordanu srečamo samo enega človeka, Jezusa Kristusa, ki gre sam, namesto svojega ljudstva, čez reko Jordan in ki je namesto vsega ljudstva šel skozi smrt ter nam zapustil znamenje praznega groba, kjer v bistvu ne vidimo več ničesar, ker je vse prežeto z Božjo prisotnostjo in z lučjo vstajenja. Tudi danes je namesto prejšnjih velikih znamenj v Cerkvi navzoče preprosto znamenje belega kruha in vina, ki pa zato ni nič manj močno, ampak nam nasprotno pokaže, da se Božja prisotnost skriva in razkriva predvsem v skupnosti in v prijateljstvu z njim in povsod tam, kjer sta razdaja življenje in ljubezen.

V teku zgodovine odrešenja opazimo, da se znamenja zmanjšujejo, da bi se nam vsem odprle notranje oči, ki nam omogočajo zreti skupnost Boga s svojim ljudstvom, ki je Kristusovo telo.

3. Zaključek

Prerok Jeremija pričuje za moč Božje besede, ki poruši, izruva, da bi Bog sam zgradil ali dokončal svojo zgradbo med svojim ljudstvom.

Razmerje med *ribom* in sodnim procesom nam je odkrilo moč zaveze, večne zaveze, ki jo je Bog na začetku sklenil z Abrahamom in traja vse do danes. V njeni moči nas svari in kliče, da bi druge spomnili, morda bolj z življenjem kot samo z besedami, na prvotni načrt ljubezni in odrešenja, ki zahteva spreobrnjenje.

Besedo, ki jo posreduje prerok, smo označili kot besedo vstajenja predvsem zato, ker na novo oživlja preteklost, prejšnje in vedno veljavne Božje obljube (obljuba vrnitve), pa tudi oživlja razvaline preteklosti (suhe kosti svojega ljudstva bi lahko rekli z Ezekielom). Božja beseda tako razodeva svojo moč v človekovi šibkosti, kot kasneje jasno izjavi sveti Pavel (»Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« - 2 Kor 12,10). Beseda se ne vrne k Bogu, dokler ne izpolni tega, za kar jo je poslal, kot pravi Izaija (prim. 55,10-11), to je, dokler ne dopolni dela odrešenja.

Pri tem pa smo poudarili, da pri prerokih srečamo podobnost med idejo vstajenja, ki se razvije med ljudstvom in se izoblikuje v različnih časih, poseben pomen pa dobi v času izgnanstva, in vstajenjem v osebem življenju, saj je življenje preroka, preroka Jeremija v našem primeru, postalo znamenje Božjega delovanja, ker je bil sam Jeremija rešen smrti.

V tej kratki predstavitvi smo ugotovili izjemen in bogat pomen izraza »sprememba in obrnitev usode ljudstva«. Gre za zastonski dar odrešenja, ki ga Bog podarja izgnancem. Na razvalinah in ruševinah preteklosti ljudstvo zgradi novo mesto Jeruzalem, kjer bo ponovno pelo zahvalo Bogu,

kot jo je pelo ob izhodu iz Egipta.

Jeremija je starozavezni prerok, vendar nam v globini ne le njegovo sporočilo, ampak tudi njegovo življenje govori o Kristusu, ki je že navzoč, čeprav še ni popolnoma razodet, in sicer prav s tem, ko ljudstvo zbira iz krajev, kamor je bilo razkropljeno, ga na novo gradi in mu polaga na usta nasmeš veselja in pesem zahvale.

Poklicanost »k življenju v Kristusu« je utemeljena na bogati zgodovini naših prednikov, na čudovitih Božjih obljubah, kot tudi na izkustvu in sporočilu prerokov, o katerem smo govorili. Ta poklicanost temelji tudi na zgodovini posameznika, ki jo moramo vedno globlje razumeti, ker tudi za nas velja povabilo, vsaj v določenih trenutkih, naj gradimo mesto in tempelj na ruševinah zgodovine naroda (kot je to doživljal Izrael), ker Bog želi ovrednotiti tudi razvaline, in to vedno znova tudi stori, ko vso zgodovino, osebno in skupno, vključuje v čudovit načrt odrešenja.

Naj zaključim z mislijo, da smo mi, ki smo poklicani »k življenju v Kristusu« v različnih oblikah, še posebej k Bogu posvečenemu življenju, poklicani k temu, da bi bilo naše osebno in skupno življenje zgrajeno predvsem na temelju Kristusove daritve, na temelju njegove smrti in vstajenja za nas. Sredi razvalin, s katerimi se srečujemo, nenehno razbiramo čudovita znamenja Kristusovega vstajenja, ki ga vedno znova odkrivamo v odnosu z njim, ki do konca sveta vse dviguje in priteguje k sebi.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06) UDK 26-247.3:26-674.5«-03/-01«
BV 67 (2007) 3, 377-391

Terezija Snežna Večko OSU **Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)**

Povzetek: Izraelski narod se je moral večkrat soočiti z izgubo osrednjih institucij, po katerih je vzdrževal svoj odnos z Bogom. Takšni pretresi so ga primorali, da se je poglobil v duha teh institucij in je bil tako zmožen določen verski obred nadomestiti z novim. V času selevkidskega preganjanja judovske vere je nastala Danielova knjiga. Z apokaliptično govorico je preganjanim Judom vlivala pogum, da bi zdržali v preizkušnjah, ki se bodo končale z Božjo zmago nad *zvermi*. Izraelski narod je dejansko izšel iz preganjanja prenovljen. Spokorna Azarjajeva molitev v grškem dodatku Danielove knjige pa v usta judovskim mladeničem, ki so zaradi zvestobe veri obsojeni na smrt v goreči peči, polaga v usta priznanje Božje pravičnosti v vsem, kar jih je zadelo. Hkrati izraža prošnjo, da bi v času, ko ne morejo opravljati daritev v templju, Bog sprejel njihova življenja kot daritev. V pripovedi so mladeniči po Božjem posegu rešeni. Molitev razodeva zmožnost izraelske skupnosti, da v času preganjanja odkrije najgloblje vire svojega obstoja.

Gljučne besede: preganjanje vere, helenizem, apokalipsa, smrtna kazen, ogenj, spokorna molitev, daritev, rešitev.

Abstract: The Word that is not Burnt by the Fire (Dan 3:24-50)

The Israel nation has often endured the loss of its central institutions by which it used to maintain its relation with God. Such catastrophes forced it to get to the heart of these institutions and so enabled it to replace a definite religious rite with a new one. In the time of the Seleucide persecution of the Jewish faith the book of Daniel issued. By its apocalyptic language it encouraged the persecuted Jews to endure in the trials which will end by the God's victory over the beasts. The Israel nation in fact came renewed out of this persecution. The penitential Prayer of Azariah in the Greek Addition to Daniel puts into the mouth of the young Jews that were for their fidelity condemned to a fiery furnace a confession of God's righteousness in all that came upon them. It also asks God that in the time when they could not offer sacrifices in the Temple He might accept their lives as the offering. In the narrative the young Jews are saved by the God's intervention. The prayer reveals that in the time of severe persecution Israel community was able to find out the deepest sources of its existence.

Key words: persecution of the faith, Hellenism, apocalypse, capital sentence, fire, penitential prayer, offering, salvation.

O rabiju Johananu, Zakajevem sinu, pripovedujejo, da je nekega dne šel iz Jeruzalema, za njim pa je šel rabi Jošua. Ko je ta videl tempelj v ruševinah, je začel tožiti: »*Gorje nam, kraj, v katerem se je opravljalo zadoščevanje za Izraelove grehe, leži v ruševinah.*« Rabi Johanan pa mu je odgovoril: »*Moj sin, ne vznemirjaj se! Imamo zadoščevanje, ki je vredno kot ono, to je, izvrševanje ljubezni, kakor je pisano: 'Da, ljubezen hočem in ne klavne daritve, spoznanja Boga bolj kakor žgalne daritve'* (Oz 6,6).«¹

¹ Ljubezen (hebr. *hesed*) je na tem mestu v SSP prevedena z dobroto.

To zmožnost, zamenjati neko prakso z drugo, ko le-ta zaradi okoliščin ni več mogoča, so Judje večkrat uporabili. Niso pa tega storili z lahkoto. Takšna duhovna zamenjava obreda je lahko le sad poglobljanja v duha zakona, odkritje globljega pomena, tako da tudi če se izgubi obred sam ali njegov del, se njegov pomen ne izgubi – dediči Judov, kristjani, poznamo tudi krst brez vode, in občestvo z Jezusom Kristusom in med nami lahko preživi tudi brez kruha in vina (Lacocque 1983, 177-178).

Judje so v takšno poduhovljeno razumevanje osrednjih institucij svoje vere bili večkrat primorani. Toda, ko so se soočali z uničenjem vseh institucij, kraljestva, templja in duhovnikov, prerokov, dežele, ... so vse bolj spoznavali svojo vlogo v vsem, kar je bilo ustvarjeno zanje (Lacocque 1983, 180). Ko jim je kaka ustanova postala malik in ovira za srečanje z Gospodom, jim jo je po spletu dogodkov, v katere so bile vpletene mednarodne sile, on sam vzel. Kraljestva in templja niso izgubili le enkrat. Takšne izgube so po pojmovanju antičnih ljudstev pomenile katastrofo, ki zamaje svetovni red in obstoj naroda. Izguba judovskega kraljestva pa je pripeljala do rojstva poeksilskega judovstva, ki v svojem bistvu obstaja še danes, ter tako do preživetja judovske vere, katere dedič je krščanstvo.

Eno takšnih obdobij katastrofe in novega rojstva je bil čas vladavine selevkidskega kralja Antioha IV. Epifana. O tem govorijo Danielova knjiga ter Prva in Druga knjiga Makabejcev, poleg knjig, ki niso bile sprejete v svetopisemski kanon. Osredotočili se bomo na Danielovo knjigo. V prvem delu opisuje mladega Daniela in njegove tri tovariše, ki so bili v izgnanstvu na babilonskem dvoru zaradi znanja in razumnosti pa tudi zaradi svoje zunanosti sprejeti v kraljevo službo. Knjiga poudarja, da jim je to znanje in modrost, v kateri so daleč prekašali vse babilonske čarovnike in vedeževalce, podelil Bog. Poudarja tudi, da zaradi njihove zvestobe judovski Postavi. Zaradi nje so nekajkrat odrekli pokorščino kralju. To jim je nakopalo smrtno obsodbo, a jih je Bog vselej čudežno rešil smrti.

Raziskovalci Danielove knjige v večini soglašajo, da je knjiga nastala v času selevkidskega preganjanja Judov v šestdesetih letih 2. stoletja pr. Kristusom. V tem težkem obdobju naj bi Danielova knjiga pod zakrito govorico o zvestobi Judov nekdanj na babilonskem dvoru opogumljala ljudstvo, da ne bi odpadlo od vere očetov. Predstavili bomo odlomek, ki pripoveduje o čudežni rešitvi Daniela in njegovih tovarišev iz ognjene peči. Pred tem se bomo dotaknili preganjanja Judov, ob izbranem odlomku pa si bomo ogledali način, kako je judovstvo premagovalo takšne preizkušnje.

1. Preganjanje Judov v helenističnem obdobju

Z Ezrovo in Nehemijevo versko obnovo pod perzijsko vladavino v 5. stoletju pr. Kr. je judovska Postava (Tora) dobila vlogo državnega zako-

na za Jude. To je pomenilo začetek daljnosežnih sprememb In po mnenju biblicista Andréa Lacqoqua (1983, 35-44) konec koncev tudi Antiohovega preganjanja judovske vere. V 4. stoletju je Judeja prešla izpod perzijske pod vladavino Aleksandra Velikega in njegovih naslednikov. Selevkijski vladar Antioh III., ki je leta 200 vzel Palestino Ptolomejcem, je Postavo priznal kot zakonito pravo ljudstva v Judeji. Tako je ta postala temeljno načelo kozmične zgradbe, nomos. Judovski misleci so si prizadevali pokazati njeno univerzalnost in notranjo vrednost. S tem pa se je Postava v svoji aplikaciji tako rekoč osamosvojila od božanskega zakonodajalca in stopila v proces sekularizacije. (Pravoverni) Judje so zatrjevali, da ima Postava svojo lastno notranjo vrednost, medtem ko je od začetka njena avtoriteta izhajala neposredno od Boga, ki jo je dal Izraelu. Zdaj je vsaj teoretično postalo možno, da se človek pokorava Postavi, ne da bi veroval v Jahveja. Postava je bila eden izmed izrazov kozmičnega zakona, kakršnega so imeli tudi ostali narodi. Mnogim Judom se je to zdelo normalno, na čelu z velikim duhovnikom Menelajem, ki si je s podkupnino kupil veliko duhovništvo od sirskega vladarja nad Judejo Antioha IV. Epifana (prim. 2 Mkb 4,23-29). Ti Judje so začeli v Izraelu uvajati grške običaje (prim. 1 Mkb 1,11-15). Antioh je potegnil nadaljnjo potezo: Jeruzalem je spremenil v trdnjavo, v grški polis, in ukazal po vsem svojem kraljestvu, naj se vsak narod odpove svojim posebnostim in se vsi stopijo v eno ljudstvo (prim. 1 Mkb 1,41sl.). Prva knjiga Makabejcev opisuje, kako je v jeruzalemskem templju uvedel poganske daritve ter pod smrtno kaznijo prepovedal obrezo in druge judovske običaje. Toda, kot rečeno, za nekatere, vključno z omenjenim velikim duhovnikom Menelajem, je to bilo sprejemljivo, celo edino pravilno. On in njegova skupina je izgubila svojo identiteto in se stopila z ostalimi ljudstvi v veliko skupnost, kakršno je začenjal snovati že Aleksander Veliki. Zanje je bila edina zares pristna judovska vera čisto prvotna vernost očakov brez zunanjih oblik, brez templja, obredov, zakonov ... V tej religiji niso čutili »bremena Postave« in so se lahko brez ovir povezovali s pogani. In čutili so se poklicane, da za to svobodo pridobijo tiste Jude, ki še tičijo v zaslužjenosti ...

Toda ljudstvo se je tej novi miselnosti in praksi uprlo. Predpisi Postave, ki bi jih bili helenisti pripravljene sprejemati kot koristne za moralno in fizično zdravje, so postali znamenje ločitve med Judi in Nejudi. In vladar je odgovoril brutalno – oskrnil je tempelj in v opravičilo širil laži o Judih, prepovedal obrezo, obredno čiste jedi, spoštovanje sobotnega počitka in praznikov, branje Svetega pisma, Jude pa silil k sodelovanju pri poganskih obredih. Mnogi so se v veliki stiski uprli, s tem da so se umaknili v puščavo, toda njihov položaj bi bil brezizhoden (prim. 1 Mkb 2), če bi Bog ne posegel s svojo močjo. V tej situaciji je nastala Danielova knjiga; njen avtor v začetku leta 166 pr. Kr. še ne ve za potek dogodkov v drugi polovici leta 166, t.j. za oboroženi upor duhovnika Matatija in

njegovih sinov ter za zmage Juda Makabejca (prim. Dan 11-12). Naslonil se je na preroška besedila Izaija in Ezekiela (Iz 10,5sl.; 14,25; 31,8-9; Ezk 38-39; Zah 14,2; Joel 3,2) in tako predvidel potek dogodkov, ki se sicer niso odvijali povsem tako, kot je napovedal, a njihova eshatološka razsežnost s tem ni zmanjšana. Knjiga je veliko pomagala Judom v njihovem uporuh proti Rimljanom leta 68 po Kr.

Knjigi Makabejcev opisujeta Božjo pomoč ljudstvu, ki se je z oboroženo vstajo uprlo zatiranju vere njihovih očetov. Danielova knjiga to pomoč predstavlja v drugačni obliki. To je apokaliptični pristop k dogodkom in pričevanje o Božji navzočnosti in solidarnosti preganjanimi.

2. Apokalipsa kot odgovor na preganjanje

Helenistična filozofija je pomenila zelo nevarno zanko za judovsko vernost. Ob nekaterih nedvomno resničnih postavkah je postavljala pod vprašaj temeljna načela izraelskega verovanja. Zato je napočil čas, da se odprejo skriti zakladi vednosti, ki jih je Bog poleg zapisane Postave razodel na Sinaju (4 Ezr 14,1-50). Danielova knjiga odstira te zaklade. Apokaliptiku je jasno, da je Bog razodel vse. Zato ne potrebujejo dodatnih naukov na temelju tuje filozofije. V vsej poganski modrosti ni ničesar resničnega in dobrega, kar ne bi bilo že vsebovano v izraelski Postavi. Priznati to resnico za narode pomeni osvoboditev. Glavna oseba Danielove knjige nastopa kot modrec, ki prekaša modrost vseh ostalih modrijanov. Kralju Nebukadnezarju kot predstavniku ljudstev, ki živijo tako rekoč v sanjah, ne da bi jih razumeli, on edini zna razložiti sanje in njihov pomen. Izrael je razodevalec smisla zgodovine! (Lacocque 1983, 147-150).

Danielova knjiga je namenjena rojakom, ki dvomijo v presežno moč njihovega Boga in rade volje sklepajo kompromise s helenistično ideologijo. Namenjena je rojakom, ki trpijo preganjanje, ker ne pristajajo na kompromis s helenizmom. Zato uporablja apokaliptično in s tem deloma tudi mitološko govorico. Kaj je apokalipsa? Zrenje dogodkov, ki se načrtujejo v nebesih, da se bodo zgodili na zemlji. Dogodki se bodo izvršili v zgodovini, hkrati pa so nad-zgodovinski. Tako so zveri, ki vstajajo iz morja v Dan 7, utelešene v zgodovini, to so takratna svetovna kraljestva. Toda stojijo pod usodo kozmičnih razsežnosti in sodba nad njimi se izvrši pred Božjim prestolom v nebesih. Z njihovo smrtno obsodbo se začnjata novo nebo in nova zemlja. Z druge strani se apokalipsa proti vsiljenemu helenizmu bojuje z nasprotnikovim jezikom. Uporablja mitološko govorico heleniziranih ljudstev. Daniel želi opogumiti svoje rojake, žrtve krvavega preganjanja v boju z *zvermi*. Te so politične tvorbe, babilonsko, medijsko, perzijsko in grško kraljestvo, in hkrati orodja satanističnega panzgodovinskega in univerzalnega vladarstva. Predstavljene so kot zstrašujoče kaotične mitološke pošasti (Lacocque 1983, 153-155).

Toda vojsko, nesreče in kugo so prerokovali že preroki (prim. Jer 28,8), ki so postali naravnost sinonim za napovedovanje katastrofe, konkretno, za uničenje Jeruzalema. Uničenje pa ni zadnji zgodovinski dogodek. Po njem napovedujejo obnovo (prim. Jer 24,5-6; 25,12; 29,10 itd.), ki ima svoje vzorce v preteklosti, npr. suženjstvo v Egiptu se konča z veličastnim izhodom. Ta »mit« o uničenju, ki mu sledi obnova, je s svoje strani kar najbolj dobrodošla snov za apokaliptike. Toda zdaj postane ta dogodek edinstven: iz ponavljajočega zgodovinskega preide v kozmični in eshatološki dogodek. Pred tem dokončnim dogodkom se odvija odrešenjska zgodovina, katere obstoj zagotavljajo kozmični zakoni, za katere je Bog po vesoljnem potopu obljubil, da jih bo vzdrževal (prim. 1 Mz 8,22). Odrešenjska zgodovina se odvija v valovanju med človekovim upiranjem in Božjo potrpežljivostjo. Toda, ko želi apokaliptik predstaviti konec zgodovine, mu nobena tipologija iz tega zgodovinskega časa (od izhoda iz Egipta, teofanije na Sinaju) ne ustreza, da bi predočil konec, absolutni eshaton. Kot ustrezen model se mu razodene pračas v 1 Mz 1-11 s svojo mitološko in kozmološko tipologijo. Apokalipsa se poslužuje tipologije uničenje-obnova, kar je temeljno dogajanje binoma pračas-končni čas. Znotraj tega okvirja se posamezni dogodki ocenjujejo v odnosu do vse obsegajočega Božjega načrta, časovno se meri v razmerju do večnosti (Lacocque 1983, 169-175).

Ko pride prevlada svetovnih protibožjih sil do viška, do njihovega navideznega zmagooslavja, nastopi zmaga Božjega (prim. Dan 7; 12). »Staroletni« v Dan 7 absolutno obvladuje svetovno dogajanje, četudi štiri zveri strahujejo zemljo – a le za določen čas. Četrta pošast, ki predstavlja Antioha IV., je namreč »umorjena, njeno truplo uničeno in izročeno požigu ognja« (Dan 7,11). »Sveti Najvišjega« (Dan 7,25), ki jih bo zver preganjala in uničevala, pa bodo sprejeli »kraljestvo in oblast in veličino nad kraljestvi pod vsem nebom« (Dan 7,27). Tako je izražena obnova stvarjenja, kot jo obhajajo v babilonski in kanaanski mitologiji.² S tem upanjem lahko pravični preživijo v času nasilja. Kralji svetovnih imperijev niso izvrševali svoje oblasti kot od Boga pooblaščenih vladarji, kakor je to počel Adam, ki mu je bilo naročeno, da naj gospoduje zemlji. Nasprotno, nastopali so kot pošasti in so kozmos sprevračali v kaos. Zato se je potrebno vrniti na začetek (v pračas in poslednji čas) in ustoličiti sina človekovega, Adama, kot sodnika in kralja, da se rodi nov svet.³ V najhujšem

² V Babilonu morska pošast Tiamat vsako leto vstane in uničuje stvarstvo, zato jo mora Marduk vedno znova premagati in ponovno ustvariti svet. Podobno v kanaanskem Baalovem kultu Baal vsako leto umre in vstane. Ta skupen orientalski religiozni motiv je izraelska vera takoj na začetku prerasla (LaCocque 1983, 182).

³ V sinu človekovem v Dan 7 Daniel združi podobi Adama in Davida kot vladarja vesoljnega in večnega kraljestva. Ta sin človekov združuje kraljevske in duhovniške funkcije, kar so dejansko storili hasmonejski vladarji (LaCocque 1983, 182-186).

preganjanju »nekdo kakor sin človekov« (Dan 7,13) nastopi kot predstavnik ljudstva mučencev, kot prvi, zmagovalec, pred ljudstvom in z njim. V njem je mogoče zaznati podobo trpečega Gospodovega služabnika, ki za muko svoje duše vidi potomstvo (prim. Iz 53,10). Nova zaveza izjavlja, da tega, ki ga Daniel gleda v nočnih videnjih, vidi s svojimi očmi (Lacocque 1983, 183-187).

V Dan 7 se *zver* bojuje s svetimi in zmaga nad njimi, nato pa je »*zver umorjena, njeno truplo uničeno in izročeno požigu ognja*« (Dan 7, 11) in Staroletni preda oblast sinu človekovemu in ljudstvu svetih Najvišjega. Zver je sežgana z ognjem. Jezik, s katerim je opisan konec zveri, je jezik sodbe, kakršnega srečamo pri opisu egiptovskih nadlog (2 Mz 7-11), kaznovanju upornikov v puščavi (4 Mz 16-17), po načinu uničenja pa spominja na pokončanje Sodome in Gomore: »... *in je Gospod storil, da sta od Gospoda, z neba, deževala na Sodomo in Gomoro žveplo in ogenj. Razdejal je ti mesti in vso pokrajino ...*« (1 Mz 19,24-25). Gospod izvrši sodbo nad brezbožnimi. V Danielovi knjigi je še ena sodba z ognjem, v Dan 3. Le-to skuša izvršiti brezbožni vladar, po opisu prva od *zveri* iz Dan 7, babilonski kralj Nebukadnezar. Skuša jo izvršiti nad Božjimi služabniki, Danielom in njegovimi prijatelji. Subjekt in objekt sodbe sta torej tukaj v obratnem redu kot v videnju o zvereh. Zato se tudi v sodbi zgodi preobrat. Iz konteksta sodbe preide v kontekst bogoslužja. In sodba se ne izvrši. V sodbo poseže Bog in reši svoje iz ognja. Ta pripoved je nadaljnje sredstvo, s katerim Danielova knjiga izraža odpor proti nasilni helenizaciji in opogumlja preganjane vernike v njihovi stiski in jih vabi k zvestobi.

3. Bog rešuje svoje verne iz stiske

3.1. Danielovi prijatelji rešeni iz ognjene peči (Dan 3)

V Danielovi knjigi je Bog tam, kjer so njegovi preganjani verniki – v goreči peči, v levji jami, v nepravilni obsodbi (Dan 3; 6; DanD 3,1-64). Tretje poglavje Danielove knjige predstavi Danielove prijatelje, ki so v kraljevi službi, Šadraha, Mešaha in Abed Nega, ko se znajdejo v težkem položaju. Kot podložniki babilonskega kralja bi morali častiti zlato podobo, ki jo je dal napraviti. Šlo naj bi za javno bogoslužno dejanje vseh Nebukadnezarjevih podložnikov, nepokorščina naj bi bila kaznovana s smrtjo v goreči peči. Te judovske moške so Kaldejci ovadili kralju, ker da se ne menijo za njegov ukaz in ne molijo zlate podobe. Sledi njihovo zaslišanje pred kraljem z znamenito razpravo o tem, ali jih Bog lahko reši iz ognjene peči. Ker izjavijo, da v nobenem primeru ne bodo častili Nebukadnezarjevih bogov, jih na njegov ukaz vržejo v sedemkrat bolj zakurjeno ognjeno peč. Pri izvrševanju ukaza so služabniki ožgani do smrti, hip zatem pa kralj ostrmi nad tem, kar vidi. V peči so štirje možje, ki razvezani hodi-jo sredi ognja, ne da bi bili poškodovani. Na kraljevo povabilo takoj stopi-

jo iz peči – ogenj ni imel nobene moči nad njihovimi telesi. Nebukadnezar spregovori in razloži dogodek: *»Hvaljen bodi Bog Šadrahov, Mešahov in Abed Negojev, ki je poslal svojega angela in osvobodil svoje služabnike, kateri so zaupali vanj, prestopili kraljev ukaz in bili pripravljene žrtvovati svoja telesa, da ne bi častili nobenega drugega boga in ga ne molili, razen svojega Boga«* (Dan 3,28).

Pripoved govori o čudežnem dejanju. Vendar bi bili *mi* naivni, če bi pripoved razumeli dobesedno. Nastala je v času, ko so številni Judje izgubili svoje življenje zaradi zvestobe svoji veri (prim. 1 Mk 2; 2 Mkb 5,24-7,42 itd.). Eden od načinov odpora je bilo pripovedovanje zgodb, s katerimi so ozaveščali ljudi, da Bog ne zapusti svojih vernih v njihovih stiskah.⁴ Take ljudske pripovedi so piscu Danielove knjige služile kot model. V vesoljnem potopu je Bog rešil pravičnega Noeta z njegovo družino, iz Sodome in Gomore je rešil Lota in njegovo družino, rešil je Hagaro in njenega sina Izmaela v puščavi, ozrl se je na zapostavljeno Jakobovo ženo Lio, pa tudi na Rahelo v njeni stiski, na Jožefa v faraonovi ječi, na Izraelce v egiptovski sužnosti, rešil je Davida iz Savlove roke, Petra iz ječe, Pavla iz Damaska itd. Vse te rešitve so žarki tistega sonca, ki je zažarelo z Jezusovim vstajenjem na velikonočno jutro. Kajti Jezusova obuditev od mrtvih pričuje, da ni nobene ovire, ki bi mogla zapreti pot Bogu Rešitelju do tistega, ki je v stiski. Judovska vera je že pred izkustvom Jezusove rešitve iz smrti izoblikovala močno prepričanje o tem, kako nas Bog rešuje smrti. Gornji primeri govorijo o tej Božji moči. Zanj prosijo številni prošnji psalmi, npr.: *»Varuj me kakor zenico v očesu, skrij me v senci svojih peruti, pred krivičniki, ki počenjajo nasilje nad mano, mojimi smrtnimi sovražniki, ki me obdajajo«* (Ps 17,8-9). *»Ko mi je bilo tesno, sem klical Gospoda, k svojemu Bogu sem klical na pomoč. Slišal je moj glas iz svojega templja, moje vpitje je pred njegovim obličjem, prišlo je v njegova ušesa«* (Ps 18,7). povzete V prošnji: *»O Bog, ne bodi daleč od mene! Moj Bog, hiti mi pomagat!«* (Ps 71,12) so povzeta številna izkustva iz judovske zgodovine.

Ena od stisk je bilo preganjanje judovske vere. Zvestoba je verne pripeljala v hudo stisko, mnogi so umrli. Simbol stiske je v Danielovi knjigi ognjena peč. Pripoved v Dan 3 pa sporoča, da je Bog z zatiranimi v njihovi stiski. Grški dodatek k temu poglavju, ki je ohranjen v Septuaginti, v Teodotionovem, aramejskem, sirskem in latinskem prevodu, ta Božji poseg opiše še bolj nazorno: *»Hkrati z Azarjajem in njegovimi tovariši pa je stopil v peč Gospodov angel. Potisnil je ognjeni plamen iz peči in naredil, kakor bi sredi nje pihal vlažen veter, tako da se jih ogenj sploh ni dotaknil, da jim ni nič škodil in jim ni storil nič neprijetnega«* (DanD 3,49-50). Tako so prišli iz ognjene peči popolnoma nepoškodovani. To se je zgodilo z narodom kot celoto – preganjanje vere je kot končni sad prineslo utrditev judovske nar-

⁴ To je značilno za samoobrambo vsakega naroda, v skladu z njegovim verovanjem.

odne, državne in verske samostojnosti. O smiselnosti žrtve posameznikov, ki so v tem preganjanju zaradi zvestobe veri izgubili življenje in vseh, ki so po prepričanju grških sodobnikov tako zapravljali življenje, se je judovska skupnost vse resneje vpraševala. O tem nam priča sporočilo Knjige modrosti, npr.: *»Duše pravičnih pa so v Božji roki in nobeno trpljenje jih ne bo doletelo. V očeh neumnih se zdijo mrtvi, njihov odhod velja za polom in njihovo potovanje proč od nas za propad; toda oni so v miru. Čeprav se ljudem zdi, da so bili kaznovani, je bilo vendar njihovo upanje prežeto z nesmrtnostjo in po majhni pokori bodo bogato nagrajeni, saj jih je Bog preizkusil in spoznal, da so ga vredni. Kakor zlato v topilnici jih je prečistil in sprejel kakor žgalno žrtev«* (Mdr 3,1-6). Krivični pa spoznajo svoje izgubljenost življenje: *»Res, brezbožnikovo upanje je kakor pleva, ki jih raznaša veter, kakor rahlo ivje, ki ga odnese burja, razblini se kakor dim, ki ga veter razpiha, in mine kakor spomin na enodnevnega gosta. Pravični pa živijo v večnost, njihovo plačilo je v Gospodu, zanje skrbi Najvišji. Zato bodo prejeli veličastno kraljestvo in prekrasen diadem iz Gospodove roke, kajti s svojo desnico jih bo branil, zaščitil s svojo roko«* (Mdr 5,14-16).

To so besede, ki so se rodile v stiski in omogočale v njej preživeti. Stiska je skrajna tudi za Šadraha, Mešaha in Abed Negoja. Ko odklonijo, da bi po božje častili zlato podobo kralja Nebukadnezarja, to je pravzaprav njega samega, jih kralj pod grožnjo smrti vpraša, če so pripravljene častiti podobo. Sledi znamenit odgovor treh mladeničev, ki predstavlja višek besedila v aramejski verziji Danielove knjige (Meadowcroft 1995, 129). V SSP se njihov odgovor glasi: *»Če nas naš Bog, ki ga častimo, more osvoboditi, nas bo rešil tudi iz goreče ognjene peči in iz tvoje roke, o kralj. Pa čeprav ne, vedi, o kralj, da ne bomo častili tvojih bogov in ne bomo molili zlate podobe, ki si jo postavil«* (Dan 3,17-18). Kaj so mladeniči rekli? Ponujata se dve možni trditvi:

»Če je Bog, ki ga častimo, nas more osvoboditi ...«

»Če nas Bog, ki ga častimo, more osvoboditi ...«

V prvem primeru naj bi postavljali pod vprašaj obstoj Boga, ki mu služijo, v drugem njegovo moč. Zato se najstarejši prevodi zatekajo k različnim rešitvam in razlagalci ponujajo različne možne dopolnitve besedila. V prvem primeru bi bila osvoboditev tako rekoč nujna posledica Božjega obstoja. Iz Dan 3 pa ni mogoče ugotoviti, ali so mladeniči svojo zvestobo Bogu branili deloma tudi zaradi upanja v njegovo rešitev. V. 18 pa bi predpostavljala, da Bog lahko tudi ne obstaja, a mladeniči – kraljevi uradniki bi se kljub temu, se pravi, iz samega kljubovanja kralju uprli in se odrekli čaščenju malika, kar pa je proti njihovem ravnanju v celotni knjigi. Z modifikacijo glagola *'itay* (je, so) v *šēzib* (rešiti) trditev ne postavlja pod vprašaj Božjega obstoja in kaže na njihovo zvestobo Bogu ne glede na to, ali bo Bog posegel v njihovo rešitev ali ne. Septuagintin prevod izraža prepričanje mladeničev, da jih bo Bog rešil iz ognja in iz roke

kralja (Meadowcroft 1995, 149-151).

V aramejskem besedilu je ta pogovor s kraljem višek pripovedi, grško besedilo, tako Septuaginta kot Teodotion, pa med v. 23 in 24 vstavljata Azarjajevo molitev in hvalnico treh mladeničev, ki so ju molili sredi goreče peči. V grškem besedilu predstavljata ti dve molitvi središče pripovedi. Aramejsko besedilo pripoveduje o pogumu Judov v diaspori, grško pa poudarja Nebukadnezarjevo ogrožanje judovske vere na eni strani in edinstvenost Izraelovega Boga ter odklanjanje tega, da bi po božje častili vladarja in malike na drugi strani (Meadowcroft 1995, 159-160). Na vprašanje, v katerem jeziku je bila molitev izvorno napisana, hebrejskem, aramejskem ali grškem, obstajajo različne razlage.⁵

3.2. Azarjajevo molitev (DanD 3,24-50) - Razlaga

Vprašujemo se, kako da mladi Judje, ki so bili pripravljani za zvestobo svojemu Bogu umreti, molijo molitev, v kateri priznavajo Bogu, da jih je pravično kaznoval za njihove grehe. Zato so raziskovalci prepričani, da je bila molitev izvorno sestavljena za neko drugo situacijo. Pregarjanje, ki ga odraža, kaže na Antiohovo pregarjanje 168/7-165/4 pr. Kr. Molitev hoče opogumljati Jude k zvestobi. Kasneje so jo začeli povezovati s tremi mladeniči (Koch 1987, 222). Lahko jo označimo kot občestveno izpoved grehov in prošnjo za usmiljenje, značilno za sinagogalne molitve v času drugega templja. Najverjetneje so avtorji duhovniki in leviti (Westermann 1964, 44-80; 1965, 52-64; Koch 1987, 78-79; Steck 1967, 110-128).

Molitve je sestavljena iz več delov:

V. 1-2 (24-25)	Uvod
V. 3-5 (26-28)	Priznanje Gospodove pravičnosti
V. 6-8 (29-31)	Izpoved greha

⁵ Večina razlagalcev meni, da molitev z ostalimi dodanimi besedili, imenovanimi Dodatek, izvira iz skupnega semitskega izvornika, verjetno hebrejskega. Kuhl (1930, 85,132-164) iz napak v grškem besedilu sklepa na dobesečen prevod molitve iz hebrejščine, ki naj bi bila izviren jezik molitve. Predvideva, da sta bili tako Pesem treh mladeničev kot kasneje Azarjajevo molitev dodani, ker v hebrejskem besedilu Dan 3 poganski kralj izreče molitev, medtem ko pobožni Judje ne. Koch (1987, 40-84, 208-209) je kritično raziskal aramejsko besedilo Dodatka v 3. poglavju, skupaj z zgodbo o Belu in zmaju, ki ga je v srednjeveški *Chronicle of Jerahmeel* ob koncu 19. stoletja našel Moses Gaster. Imel jo je za aramejsko predlogo Teodotionove verzije Dodatka. Raziskovalci so njegove razloge zavrnil, Koch pa je na temelju analize zatrdil, da aramejsko besedilo bistveno ustreza predlogi obeh grških ter sirskega prevoda. Koch sklepa, da aram. besedilo ne more izvirati iz njih, temveč iz nekega drugega kroga kot proto-kanonični Daniel. Po njegovem sta Azarjajevo molitev in Pesem treh mladeničev obstajali neodvisno v aramejščini in sta bili kmalu prevedeni v grščino.

V. 9-10 (32-33)	Opis sedanjega ponižanja
V. 11-13 (34-36)	Prošnja za rešitev
V. 14-15 (37-38)	Nadaljnji opis ponižanja
V. 16-18 (39-41)	Prošnja za sprejem njihove skesanosti
V. 19-22 (42-45)	Molitev za rešitev in Božje maščevanje ⁶

Molitev se začne s slavljenjem Boga kot nekatere spokorne molitve (prim. Tob 3,11; 8,5; Neh 9,5; EstG C, 14). Nadaljuje se s priznanjem Gospodove pravičnosti v vsem, kar je zadelo Jeruzalem (prim. Dan 9,14; Ezr 9,15; Neh 9,33; Bar 2,6).

*Slavljen si, Gospod, Bog naših očetov, in hvalevreden,
slavljeno je tvoje ime na veke.*

*Kajti pravičen si v vsem, kar si nam storil;
vsa tvoja dela so resnična in tvoja pota prava,
vse tvoje sodbe so resnica.*

*Resnične sodbe si izvršil v vsem, kar si privedel na nas
in nad Jeruzalem, sveto mesto naših očetov.*

*Kajti po resnici in sodbi si vse to privedel nad nas zaradi naših grehov
(3,26-28).*

Molivec najprej s tremi pridevniki izrazi, da je Bog vreden hvale, nato izjavo utemelji s tremi pridevniki, s tem da »resnične« (αληθινά) ponovi s samostalnikom (αλήθεια). Ta utemeljitev obstaja v priznanju pravilnosti Gospodovega ravnanja do njegovega ljudstva. Sklep v. 28 zopet utemelji, zakaj so Gospodova dela do Izraela pravična. Od priznanja njegove pravičnosti se prevesi v priznanje njihovih grehov. Izraelovi grehi tvorijo antitezo Gospodovi pravičnosti. Značilno se ponavlja priznanje Gospodove resničnosti v njegovih sodbah. Spoznanje pravične in resnične sodbe pri naša jasnost v neizvestnost ob katastrofi in omogoča uzrtje rešitve.

Le-ta v Azarjajevi molitvi, podobno kot v drugih spokornih molitvah (Dan 9,14 sl.; Ezr 9,15; Tob 3,2sl.), poteka preko iskrenega soočenja z lastnimi dejanji, ki jih molivec opiše kot greh, nepostavnost in odpad. Nanašajo se na njihov odnos do Gospodovih zapovedi. To ni odnos do neosebne odredbe, zapovedi je Izraelu izročil njihov Gospod, da bi se jim ob njihovem upoštevanju dobro godilo.

*Grešili smo namreč in nepostavno ravnali, ko smo odpadli od tebe;
grešili smo v vsem in nismo poslušali tvojih zapovedi.*

⁶ Zgradbo navajam po J. J. Collins 1993, 198, razen za v. 11-13 (34-36) v. 16-18 (39-41). Prevod je iz NRSV, ki navaja besedilo po Teodotionu. Septuaginta in Teodotion se v Azarjajevi molitvi le nekoliko razlikujeta.

*Nismo jih spoštovali in ne storili, kot si nam zapovedal,
tako da bi se nam dobro godilo.*

Vse, kar si privedel nad nas, in vse, kar si nam storil, si storil po resnični sodbi (3,29-31).

Priznanje greha spontano preide v opis Gospodovih dejanj, ki sledijo človekovemu odpadu od njegovih zapovedi. Molivec priznava, da je Gospod izvršil resnično sodbo. Toda to je izvršil po najkrivičnejšem tujem kralju.

*Izročil si nas v roke sovražnikom, ki ne poznajo postave
in so najbolj mrzki med odpadniki,
krivičnemu kralju, najhudobnejšemu na vsej zemlji.*

*Zdaj ne moremo odpreti niti ust,
sramota in prezir sta postala delež tvojih služabnikov in častilcev* (3,32-33).

V spokornih molitvah se molivec po izpovedi grehov čuti močno krivega pred pravičnim Bogom. Zaveda se, da nima pravice prositi za spremembo bednega stanja ljudstva. Zato je njegova prošnja zelo ponižna (prim. Neh 9,32.36-37; Dan 9,16-19) ali je celo ne izrazi (prim. Ezr 9). Ko Azarja predstavi njihovo bedno stanje, se obrne k Bogu s prošnjo, naj jih ne prepusti popolnemu uničenju. Ne zaradi njihovih zaslug, temveč zaradi slave njegovega imena, ki je povezana z Izraelovo usodo.

*Zaradi svojega imena nas ne izroči za vekomaj
in ne razdiraj svoje zaveze.*

*Ne odvzemi nam svojega usmiljenja,
zaradi Abrahama, svojega ljubljenega,
zaradi Izaka, svojega služabnika, in Izraela, svojega svetega,
ki si jim obljubil, da boš namnožil njihovo potomstvo
kakor zvezde na nebu
in kakor pesek na obali morja* (3,34-36).

Podobna je prošnja v Dan 9,4 in Neh 9,32. Utemeljena je na obljubah Abrahamu, Izaku in Izraelu – ne na temelju sinajske zaveze, kajti zaradi njene prelomitve so zdaj kaznovani. Prošnji sledi nadaljnji opis Izraelove bede.

*Kajti postali smo, o Gospod, manjši od vseh narodov,
in po vsej zemlji smo danes ponižani zaradi svojih grehov.
V tem času ni vladarja ne preroka ne voditelja,
ne žgalne ne klavne ne jedilne ne
kadilne daritve, ne kraja,*

kjer bi darovali pred teboj in našli usmiljenje (3,37-38).

Da je Izrael postal majhen, je v izrazitem nasprotju z obljubo Abrahamu (prim. Bar 2,13). Izraz je v trpniku *smo danes ponižani*. Opis najbolj ustreza času Antiohovega preganjanja. Posebno težka preizkušnja je, da nimajo daritev, s katerimi bi dobili spravo za svoje grehe (Koch 1987, 51-54; Collins 1993, 201).

Zdaj sledi znamenita prošnja, da bi Gospod sprejel njihovo spokornost kot daritev.

*Toda zaradi strte duše in ponižnega duha nas sprejmi,
kakor zaradi žgalnih daritev
ovnov in juncev ter nepreštevnihtolstih jagnjet.
Taka naj bo danes naša daritev pred teboj in nakloni nam,
da ti s celim srcem sledimo, kajti ne bodo osramočeni tisti,
ki zaupajo vate.
In zdaj hodimo za teboj z vsem srcem,
bojimo se te in iščemo tvoje obličje-
ne osramoti nas (3,39-41).*

Podobno zamenjavo zunanjih daritev s skesano notranjo držo predlagata tudi Ps 51,19; 141,2. "Poduhovljenje" kulta je bilo nujno, ker so Judje izgubili kraj, kjer bi darovali daritve in našli milost. Tukaj pa mladeniči darujejo svoja življenja. Prosilci ponudijo sami sebe namesto daritev, da bi dosegli milost pri Bogu. V primerjavi s psalmistom, ki daruje (*zbh*) svojega potrtega duha in pobito srce (Ps 51,19), oni darujejo svoja življenja kot *thysía*. S tem izrazom Septuaginta prevaja različne daritve kot *zbh*, *mnhh*, *zbh šlmym*. Te se darujejo v templju. Mladeniči pa ponudijo svoja življenja kot *thysía* na morišču; torej zunajkultno usmrtitev, mučeništvo, poimenujejo s kulturnim izrazom.⁷ Toda tudi zunaj templja se to dogaja "pred teboj", t.j., v neposredni Božji navzočnosti, kot v kulturnem dejanju. "Mučeništvo postane nadomestilo za žrtev. Človeške žrtve so v Izraelu odklanjali (prim. Mih 6,7-8). Toda misel, da lahko nedolžna oseba daruje svoje življenje kot daritev za greh, je izražena v četrtem spevu o Gospodovem služabniku (Iz 52,13-53,12). V kasnejšem izročilu je bila oblikovana Izakova žrtev, ki je poudarjala, da je Izak prostovoljno pristal na daritev samega sebe" (Daly 1977, 45-75).

Pri spravi v starozaveznem razumevanju ne gre za žrtev kot človeško, temveč za Božje dejanje, ki ga za človekovo rešitev izvrši Bog. To pa si je mogoče zamisliti samo tam, kjer je Božja svetost v polnosti navzoča, t.j., v templju. Mladeniči v ognjeni peči torej prosijo, da bi se odprla doslej

⁷ Drugačno razlago navaja Koch 1987, 54-55.

nepoznana možnost sprave zunaj institucionalne daritve v templju. Ta je postajala vse nujnejša, ker se izraelska skupnost sama od sebe ni mogla rešiti grehov in ni imela več na razpolago templja, da bi v njem dosegla spravo. S tem so Judje dobili novo upanje: spravno mučeništvo (Koch 1987, 56-57). Tisti, ki s celim srcem hodijo za njim (prim. Joz 14,8sl.), tudi v preganjanju ne bodo osramočeni. To velja v ožjem pomenu za mladeniče zaradi njihove daritve. Molitev pa jih predstavi kot model za Jude, ki so v podobnih stiskah.

Molitev se nadaljuje s prošnjo za rešitev in Božje maščevanje:

*In zdaj hodimo za teboj z vsem srcem,
bojimo se te in iščemo tvoje obličje –
ne osramoti nas, temveč ravnaj z nami po svoji dobroti
in po obilnosti svojega usmiljenja.
Reši nas po svojih čudežnih delih
in daj slavo svojemu imenu, Gospod
Osramočeni naj bodo vsi, ki delajo hudo tvojim služabnikom,
osramočeni z izgubo vse moči in oblasti, njihova moč naj bo strta,
naj spoznajo, da si ti, Gospod Bog, edini, slavljen po vsej zemlji*
(3, 41-45).

Izraelska skupnost je po trpljenju in preganjanju prečiščena in hodi za Gospodom z vsem srcem. Zdaj prosi za osramočenje in uničenje sovražnih tujih vladarjev, ki so jo hoteli osramotiti in uničiti. Naj propade njihova brezbožna oblast. Toda molivec želi, da v tem svojem padcu spoznajo, da je “Gospod Bog, edini, slavljen po vsej zemlji” (v. 45). S tem je molitev v skladu z mislijo celotne Danielove knjige. Podobno se končajo tudi 2., 3., 4. in 6. poglavje.

Sklep

Danielova knjiga pripoveduje o dramatičnih dogodkih, v katerih ne manjka groženj s smrtjo in dejanskih usmritev. Toda izkaže se, da tisti, ki vstajajo proti Bogu in preganjajo njegove vernike, nič ne morejo, nazadnje pridejo sami pred Božjo sodbo. Bogu zvesti so vrženi v ognjeno peč in pridejo živi iz nje; zver, ki uničuje svete Najvišjega, je sama umorjena in izročena sežigu (prim. Dan 7). V primežu državne mašinerije, ki podložnikom predpisuje, kaj smejo in morajo verovati, gredo zvesti z upanjem v Boga v ogenj preizkušnje in pridejo nepoškodovani iz nje, zatiralci pa preminevajo kakor železo, glina, bron, srebro in zlato sanjske Nebukadnezarjeve podobe, ko jo zadene kamen, utrgan brez človeških rok (prim. Dan 2). Uničenje in sežig zveri, ki uničuje vse, kar je Božje, je epilog pred nastopom večnega Božjega kraljestva. Ognjeno sodbo nad

svojimi zvestimi pa Bog sprejme kot daritev za narod. Mučenci prosijo za sprejem svoje smrti kot spravne daritve.

Spravna smrt človeka za človeka je bila v judovski verski skupnosti sprejeta zelo premišljeno. Hkrati so premišljevali, če ne zadostuje že pripravljeno umreti, tako da spoznavalec doseže spravo in hkrati ostane pri življenju. Azarajeva molitev je najočitnejša priča za to prepričanje (Koch 1987, 2. 84). V njej molivci prosijo Boga, da sprejme pripravljeno mučencev namesto spravne daritve, ki je zaradi porušenega templja ne morejo opravljati. To je najstarejše pričevanje za idejo nadomestne spravne daritve, ki jo predstavljajo rojaki, obsojeni na smrt zaradi svoje zvestobe Bogu.

Zver, ki žre in drobi in mendra s svojimi nogami, govori drzne besede zoper Najvišjega, si prizadeva spremeniti čase in postavo, se spusti v boj s svetimi in zmaguje nad njimi, ki so izročeni za nekaj časa v njene roke ... (prim. Dan 7) - je podoba, ki se v različnih obdobjih bolj ali manj očitno uresničuje v zgodovini. Taka zver je v polpretekli dobi močno prizadela našo domovino. Toda prepričani smo, da je Najvišji usmrtil zvestih, ki so svoja telesa zasejali v slovensko zemljo, brez dvoma sprejel kot daritev za narod. Črpajmo iz tega velikanskega kapitala! Danes, ko se Cerkev (v naši domovini) nepretrgoma srečuje z nasprotovanji od zunaj in od znotraj, z grešnostjo svojih članov, tudi Bogu posebej posvečenih, nam spokojna molitev iz podobno težkega obdobja naših starejših bratov v veri lahko kaže pot. Tako kot nasploh v Božji besedi v njej najdemo resnico o sebi pred Bogom, z upanjem in pogumom, ki sta nepremagljiva. V velikonočnem času nam je ta resnica še toliko bolj pred očmi in v srcu. Jezusa Kristusa, ki je bil kot moteč element vladajoče elite judovske verske skupnosti odstranjen, je Oče sprejel kot popolno spravno daritev enkrat za vselej in za vse (prim. Heb 7-10). Le v njem bomo našli zatočišče; rešitev je le v tem, da se oklenemo v njem danega upanja, varnega sidra naših duš (prim. Heb 6,19).

Literatura:

- Asmussen, H. J. 1981. *Daniel Prophet oder Fälscher: Eine historisch-kritische und literarhistorische Untersuchung*. Heide: Verlag des Verfassers.
- Bauer, D. 1996. *Das Buch Daniel*. Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 22, ur. C. Dohmen. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH.
- Beek, M. A. 1935. *Das Danielbuch: Sein historischer Hintergrund und seine literarische Entwicklung; Versuch eines Beitrages zur Lösung des Problems; doctor. Dissertation at the Rijksuniversiteit Leiden 1935*. Leiden: Universiteitsboekhandel en Antiquariaat J. Ginsberg.
- Bennett, W. H. 1913. ponat. 1963...1983. The Prayer of Azariah and the Song of the Three Children. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books 1: Apocrypha*, 625-637. ur. R. H. Charles idr. Oxford: Clarendon.

- Collins, J. J. 1993. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. ur. F. M. Cross. Minneapolis: Fortress Press.
- Daly, R. J. 1977. The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac. *CBQ* 39:45-75.
- Delcor, M. 1971. *Le Livre de Daniel*. Sources bibliques. Paris: J. Gabalda.
- Gaster, M. 1984. The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel. *Proceedings of the Society for Biblical Archeology* 16:280-317; 17:75-91; ponatis: 1971. *Studies and Texts in Folklore, Magi, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, 1, 39-68; 3, 16-21. New York: Ktav.; ponatis. Koch, K. 1987. *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch* 1, 40-84, 208-209.
- Goldingay, J. E. 1987. *Daniel*. WBC 30. Dallas, Texas: Word Publishing.
- Jahn, G. 1904. *Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt: Übersetzt und kritisch erklärt; Mit einen Anhang: Die Mesha-Inschrift; Aufs neue untersucht*. Leipzig: E. Pfeiffer.
- Kautzsch, E. 1975. *Die Apokryphen des Alten Testaments und Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 1. 4. izd. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag.
- Janowski, B. 1982. *Sühne als Heilsgeschehen*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testamenten 55. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Koch, K. 1987. *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch*. Alter Orient und Altes Testament 38 1/2. ur. K. Bergerhof in M. Dietrich in O. Loretz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kottsieper, I. 1998. *Zusätze zu Daniel*. V: O. H. Steck, R. G. Kratz, I. Kottsieper. *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremiah, Zu Esther und Daniel*, 213-247. ATD Apokryphen Band 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuhl, C. 1930. *Die drei Männer im Feuer: Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze; Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte*. BZAW 55. Giessen: Töpelmann.
- Lattey, C. 1948. *The Book of Daniel*. The Westminster Version of the Sacred Scriptures. Dublin: Browne and Nolan.
- LaCocque, A. 1983. *Daniel et son temps: Recherches sur le Mouvement Apocalyptique Juif au IIe siècle avant Jésus-Christ*. Le Monde de la Bible. Genève: Labor et Fides.
- Meadowcroft, T. I. 1995. *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 198. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Moore, C. A. 1977. *Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions*. AB 44. Garden City, New York: Doubleday & Company.
- Nothstein, D. W. 1900. *C. Zusätze zu kanonischen Büchern des Alten Testaments. b) Die Zusätze zu Daniel*. V: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch* 1: *Die Apokryphen des Alten Testaments*, 172-184. 2. izd. 1962. Tübingen: Lokay.
- Nötscher, F. 1948. *Daniel*. Die Heilige Schrift in Deutscher Übersetzung: Echter Bibel. Würzburg: Echter Verlag.
- Smith-Christopher, D. L. 1996. *The Additions to Daniel*. V: The New Interpreter's Bible 7, 153-194. Nashville: Abingdon.
- Steck, O. H. 1967. *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testamenten 23. Neukirchen –Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Westermann, C. 1964. *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*. ZAW 66:44-80; isti, *The Praise of God in the Psalms*. 1965. Richmond: John Knox.

Maksimilijan Matjaž
**Od Besede k Osebi. Relacijski vidik
Janezove kristologije**

Povzetek: Termin *logos* spada med najpomembnejše polisemantične termine ne samo Janezovega evangelija, temveč celotnega grškega Svetega pisma. Tako antična kot biblična miselnost prideva *logosu* dve osnovni lastnosti: gre za *besedo* (pripoved, misel) in *stvarnost* (resničnost, pojav) hkrati. Posebno mesto in pomen ima *logos* v prologu Janezovega evangelija, kjer je na najbolj jasen način pokazana edinstvenost in ekskluzivnost krščanskega razodetja. Prispevek predstavi značilnosti Janezovega razumevanja *logosa*, še posebej v povezavi s temo vera, ostajati in spominjati se, ki tvorijo jedro kristološkega in soteriološkega procesa. Semantična in retorična analiza prologa odkriva v *logosu* značilno hermenevitično funkcijo, ki pa jo Janez bistveno razširi. *Logos* Janezovega evangelija je Oseba, ki z učlovečenjem vstopa v človeško zgodovino in človeške odnose, kar zaznamuje tudi koncept spoznanja in vere.

Ključne besede: Logos, beseda, Nova zaveza, Janezov evangelij, prolog, kristologija, večno življenje, odnos, vera

Abstract: **Maksimilijan Matjaž, From the Word to the Person. The Relational Aspect of John's Christology**

The term *logos* belongs to the most important polysemantic terms not only of John's Gospel, but also of the whole Greek Bible. The ancient as well as the biblical mentalities attribute to *logos* two basic characteristics: it simultaneously designates the word (narration, thought) and the reality (objectivity, phenomenon). A special position and meaning is given to *logos* in the Prologue of John's Gospel where the uniqueness and exclusivity of the Christian revelation is shown at its clearest. The paper presents the characteristics of John's understanding of *logos*, especially in connection with the topics of faith, remaining and remembering, which are in the core of the christological and soteriological processes. Semantic and rhetoric analyses of the Prologue discover the characteristic functions of *logos*, which is, however, essentially broadened by John. The *Logos* of John's Gospel is a Person, who by his incarnation enters human history and human relations, which also shapes the concepts of knowledge and faith.

Key words: Logos, word, New Testament, John's Gospel, Prologue, christology, eternal life, relation, faith.

Geslo leta Svetega pisma 2007 v Sloveniji iz Prvega Janezovega pisma – *Oznanjamo Besedo življenja, »to, kar je bilo od začetka* - ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς« (1 Jn 1,1) - zajema na neki način bistvo bibličnega sporočila. Gre za temeljni namen Biblije: oznaniti Boga, ki je vir življenja, oznaniti Boga, ki se človeku razodeva po *besedi* in *znamenjih*. Sveto pismo je *Beseda življenja* (ὁ λόγος τῆς ζωῆς), ker govori o izvoru, vsebini in cilju življenja. Častitljivega naslova Knjiga vseh knjig Sveto pismo ne nosi zgolj zaradi svoje starosti in vsesplošne razširjenosti, tudi ne samo zaradi najvišje človeške modrosti, ki je zbrana v njej, temveč predvsem zato, ker gre za knjigo o *počelu* (ἡ ἀρχή), to je o izvoru in resnici življenja, o Bogu, ki je življenje in daje življenje (prim. Jn 5,26). Prav zato lahko vsak temeljni

premislek o človeku, svetu, življenju in večnosti najde v tej knjigi svoj izvor ali odmev.

Janezovo oznanilo o *Logosu*

V Janezovih spisih je razodetje o učlovečenju *Besede* in o odrešenju človeka po Besedi kot temeljno sporočilo nove zaveze doseglo svoj vrh. Prolog (1,1-18), ki tvori veličastni portal četrtega evangelija in najbolj zanesljivi vhod v razumevanje celotne biblične teologije, predstavlja povzetek teologije Besede in zahteva zato tudi največjo pozornost razlagalcev.¹ Gre za veličastno hvalnico Stvarniku in Besedi - *Logosu*, ki se je učlovečila v času in prostoru. Hvalnica, ki je neke vrste pesem v prozi in deluje kot preludij v simfonijo, nakazuje osnovne teološke teme, ki jih nato evangelij razvija in daje ključ za razumevanje njegovega sporočila (Karris 1996). Janez v prologu, podobno kot Pavel v Kol 1,15-20, Flp 2,6-11 in 1 Tim 3,16 povzema najstarejše krščansko izročilo in ga oblikuje tudi na podlagi izzivov okolja (Brown 1979, 48-70). Prolog predstavlja najširši horizont življenja Besede od njenega absolutnega začetka (*ἀρχή*), ki je v Božji stvariteljski volji, preko inkarnacije te *Besede-Logosa* v času in njenem rojstvu v Sinu, ki biva v Očetovem naročju, do sobivanja Sina s človekom, ki mu razodeva Očeta in mu preko vere vanj podarja življenje. Hvalnica se pne od 1,1, kjer je *Logos* predstavljen kot izrekanje Boga, kot izvor luči in življenja, preko sestopa Logosa v sfero človeškega v 1,14, do zaključka in povzetka v 1,18, kjer se *Logos* izkaže kot Sin, in bistvo življenja kot *odnos*. Predstavljena je stvarjenjska dinamika Boga, ki je Beseda, ki svojo stvarjenjsko-odrešenjsko komunikacijo nadaljuje v konkretni človeški zgodovini. Jn 1,18 lahko torej razumemo kot naslov, ki se s tem predstavlja kot beseda o Bogu in Božja Beseda hkrati (Berger 1995, 130, Theobald 1983, 127-130). S tem je v prologu na programski način nakazana ne samo Janezova, temveč celotna biblična teologija, ki se pne od začetka do danes, od stvarjenja do učlovečenja, od Besede do Osebe, od *Logosa* do Sina.

V pričujoči razpravi bi želeli na podlagi semantične analize termina *logos* ter njegovega mesta v strukturi prologa in evangelija preveriti ključni pomen *Besede* za razumevanje relacijske odrešenjske kristologije Janezovega evangelija. Pri tem bomo upoštevali značilnosti simbolnega jezika četrtega evangelija, ki gradi na analogijah in metaforah, na dvojnem oziroma prenesenem pomenu besed, kar hkrati razkriva in zakriva razodevanje Besede (Hamid-Khani 2000, Léon-Dufour 1981).

Semantika termina *logos* v Novi zavezi in v Janezovem evangeliju

¹ Prim. nekaj najpomembnejše komentarje Janezovega evangelija Barrett ²1978, Brown 1966-1970, Dodd 1953, Fabris ²2003, Léon-Dufour 1988, Moloney 1998, Schnackenburg 1965-1984; pregled sodobnega raziskovanja Jn glej Hengel 1993, Scholtissek 1999; 2001.

Beseda λόγος, ki tvori koren termina *logos*, spada med najpomembnejše polisemantične izraze ne samo Janezovega evangelija, temveč celotnega grškega Svetega pisma. Tako antična kot biblična miselnost priveda *logosu* dva osnovna pomena: gre za *besedo* (pripoved, misel) in *stvarnost* (resničnost, pojav) hkrati. Ni besede, ki ne bi bila resničnost in vsaka resničnost je posredovana preko besede. V grščini in helenizmu je termin močno povezan s procesom racionalizacije ter oblikovanja mišljenja in zajema različne pomene, od *štetja*, *računanja*, *razlaganja*, *govorjenja* do *razumevanja*, *mišljenja* in *razodevanja*. *Logos* kot *modrost*, *duh*, *razum*, *beseda* in *resničnost* je univerzalni pojem, ki preveva kozmos in ga povezuje v harmonično enoto (Kleinknecht 1966). Grški prevod Stare zaveze prevaja z besedo λόγος ali tudi ῥῆμα, največkrat hebrejski termin *dābār*, ki je osrednji termin teologije Božje besede in se v različnih pomenih pojavlja tako v preroških, zakonodajnih kot modrostnih besedilih. Božja Beseda ustvarja, kar izreka (prim. 1 Mz 1,3; Ps 33,9; Iz 40,26; 55,11; Mdr 9,1; Jn 1,3), je učinkovita (Heb 4,12), daje življenje in rešuje (prim. 2 Mz 20,1-17; Ps 107,20; 119; Mdr 16,12). V podobnih konotacijah nastopa *logos* tudi v novozavezni literaturi, kjer pa dobi tudi bistveno nove pomena (Schnackenburg 1963, 257-263). Jezus, drugače kot preroki, ne posreduje Božje besede (prim. Am 1,6), temveč govori z Božjo avtoriteto: »Slišali ste, da je bilo starim rečeno... Jaz pa vam pravim (λέγω)« (Mt 5,21-22). Njegova beseda dela čudeže (Mt 8,16), ozdravlja tudi na daljavo (Mt 8,8: ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ), odpušča grehe (Mt 9,1-7), rešuje obsedene (Mr 7,29) in terja odločitev (Mt 7,24). Jezusova beseda ima tako kot Božja beseda večno veljavo: »Nebo in zemlja bosta prešla, moje besede (λόγοι μου) pa nikakor ne bodo prešle« (Mr 13,31; prim. Iz 40,8).

Termin *logos*, ki se pojavi v Novi zavezi 331-krat, od tega 40-krat v Janezovem evangeliju,² ima lahko tako profan kot teološki pomen in se prevaja kot *beseda*, *izjava*, *izrek*, *vprašanje*, *ukaz*, *nagovor*, *govor*, *poročilo*, *poučevanje*, *oznanilo*, *Božja beseda*, *Beseda življenja*, *Gospodova beseda*, *Jezusova beseda*, *beseda o Jezusu* in *Beseda*. *Logos* kot osebno ime za Jezusa pa se v vsej Novi zavezi pojavi samo dvakrat, in sicer v prologu Janezovega evangelija (1,1.14). V narativni strukturi Janezovega evangelija nastopa termin *logos* v različnih pomenih in povezavah. Najprej in najpogosteje se pojavlja kot izrecna *Jezusova beseda*, njegov izrek (4,37; 15,20), njegova prerokba (18,9.32) ali ves njegov govor (6,60; 7,36.40; 10,19). Te besede se učenci spominjajo (2,22; 15,20), ji verjamejo (4,41.50; 5,24) in v njej ostajajo (8,31). So pa drugi, ki to besedo zavračajo in ji ne verjamejo (8,37; prim. 5,47), je ne poslušajo (8,43) in zato Jezusa tudi ne

² Termin *logos* srečamo nadalje 18 krat v Razodetju, 7 krat v njegovih pismih, 33 krat pri Mt, 24 krat pri Mr, 33 krat pri Lk, 65 krat v Apd in 84 krat pri Pavlu V isto semantično polje spada tudi samostalnik ῥῆμα (68 krat v NZ) in glagol λέγω (1320 krat v NT).

ljubijo (14,24). Kdor se drži njegovih besed, ga bo ljubil (14,23) in bo živel (8,51.52; prim. 6,68); njegova beseda očiščuje (15,3) in bo poslednji dan tudi sodila ljudi (12,48). Termin *logos* označuje tudi *Božjo besedo*, ki govori po postavi (10,35) oziroma besedo postave (15,25) ali prerokov (12,38); to je Očetova beseda (5,38; 14,24; 17,6.14), ki je resnica (17,17) in jo Jezus pozna, jo izpolnjuje (8,55) ter jo oznanja (10,19). Termin *logos* pa, vendar bolj izjemoma, označuje tudi človeško besedo, tako tistih, ki ga oznanjajo (4,39; 21,23) in prebujajo vero v Jezusa (17,20), kot tistih, ki ga zavračajo in terjajo njegovo smrt (19,8.13). Veliko osrednjih tem Janezove teologije je bistveno povezano s terminom *logos*. Omenimo tri, ki najbolj opredeljujejo relacijski vidik Janezove kristologije: *vera* - *življenje*, *ostajati* - *prebivati* in *spominjati se*.

a) *vera* - *življenje*

Beseda prebujajo *vero*, ki je za Janeza sinonim za *življenje* (20,31). Evangelist poroča ob zaključku Jezusovega pogovora s Samarijanko, da jih je »zaradi njegove besede ... še veliko več začelo verovati (ἐπίστευσαν)« (4,41). Vzročna povezava med besedo in vero je očitna tudi pri ozdravitvi uradnikovega sina: »Mož je verjel besedi, ki mu jo je rekel Jezus« (4,50). Vera v Jezusovo besedo ne prinaša le zdravja, temveč *večno življenje* (ζωή αἰώνιον): »Kdor posluša mojo besedo in veruje njemu, ki me je poslal, ima večno življenje« (5,24). Življenja človek ne more najti z izpolnjevanjem postave, tudi ne v mrtvi črki Svetega pisma, temveč ga prejme po veri v tistega, o komer pričuje Sveto pismo: »Preiskujete pisma, ker mislite, da imate v njih večno življenje, a prav ta so, ki pričujejo o meni« (5,39). Beseda želi pripeljati človeka v *odnos*, k Osebi. Večno življenje je v spoznanju Očeta in Sina (17,3) in kdor se drži Očetovih besed, bo Sina spoznal in vanj veroval in vstopil v odnos z njim (17,6-8). Vsak, kdor veruje v Sina, ki živi v osebnem konkretnem odnosu z njim, ima večno življenje (3,15-16.36; 6,40.47; 10,28). On sam je namreč človekova »pot, resnica in življenje« (14,6). Končno je bila želja po oznanilu življenja glavni motiv nastanka zapisanega oznanila (20,31).

b) *ostajati* - *prebivati*

V povezavi s terminom *logos* se pojavlja tudi zelo pomembna Janezova tema *ostajati*, *prebivati*, *ohranjati*, ki je večinoma izražena z glagolom μένω (40 krat v Jn). S tem terminom poudarja Janez življenjsko dinamiko Jezusove besede, katere cilj je izpolniti voljo tistega, ki ga pošilja in dokončati njegovo delo (4,34). Model bivanja v Jezusovi besedi oziroma odnosa z njim, ki jo izgovarja, je v odnosu Sina z Očetom, v njunem sobivanju. Učenec s tem ko veruje, vstopa v ta odnos. »Mar ne veruješ, da sem jaz v Očetu in Oče v meni? Besed, ki vam jih govorim, ne govorim

sam od sebe; ampak Oče, ki prebiva (μένων) v meni, opravlja svoja dela« (14,10). Jezus poziva Jude, ki že verujejo vanj, naj ostanejo v njegovi besedi: »Če ostanete (μείνητε) v moji besedi, ste resnično moji učenci. In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (8,31-32). Njegova beseda je resnica, ki očiščuje (15,3). Tudi pravilna molitev je odvisna od »zadrževanja« v Jezusovi besedi: »Če ostanete v meni in moje besede ostanejo v vas, prosíte, kar koli hočete, in se vam bo zgodilo« (15,7). Ostati v njem in v njegovi besedi pomeni ostati v njegovi ljubezni, ki osvobaja (15,9-10; 14,23). Sprejeti Jezusovo besedo in ostati v njej ni neko teoretično ali intelektualno dejanje, temveč gre za konkretno življenje in način delovanja, za konkretno »zadržanje«. Kdor želi pripadati Jezusu, tega ne more uresničevati le na neki duhovni način, temveč mora »bivati« v besedi, ki prebiva (μένοντα) v njem (5,38). Janez tako v svojem metaforičnem razmišljanju opisuje besedo kot šotor ali hišo, kjer se srečujeta Bog in človek in kjer se odvija življenje (prim. podobo v 1,14). Semantika »prebivanja« je navzoča tudi v pripovedi o poklicu prvih učencev (1,35-51), kjer gre Janez svojo pot in ne sledi sinoptični tradiciji. Ko Krstnikova učenca prideta k Jezusu, mu ne zastavita tipičnega vprašanja, ki ga učenec zastavlja učitelju in ga slišimo pri sinoptikih: »Dobri učitelj, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?« (Mr 10,17), temveč »Rabi, kje stanuješ (ποῦ μένεις)? ... Šla sta torej in videla, kje prebiva (μένει), ter ostala (ἔμειναν) pri njem tisti dan« (1,38-39). V ospredju teme učenčevstva torej ni vprašanje o Jezusovem nauku, temveč o njem samem, o njegovem življenju in njegovih konkretnih odnosih. Učenec je povabljen v odnos z Gospodom in šele življenje z njim ga naredi učenca.

c) spominjati se

Končno je potrebno omeniti še eno temo, ki jo Janez tesno povezuje s terminom *logos* in relacijskim vidikom, to je *spomin*, *spominjati se* (μνημονεύω). Beseda je izgovorjena zato, da deluje, da nekaj povzroči. Zato pa mora ostati navzoča, potrebno se je je spominjati. Spomin stori, da Beseda živi tukaj in sedaj. Ko Jezus zapušča svet in se poslavlja od svojih učencev, jih poziva: »Spominjajte se besede (μνημονεύετε τοῦ λόγου), ki sem vam jo rekel« (15,20). Posebej želi, da se v trenutkih preizkušenj, ko pride njihova ura, spomnijo njegovih besed (16,4). Termin *spominjati se* nastopi v dveh pomembnih kristoloških dogodkih, ki nam odpirata Janezovo razumevanje spomina. V pripovedi o očiščenju templja je zapisano, da so se »njegovi učenci spomnili (ἐμνήσθησαν), da je pisano: Gorečnost za tvojo hišo me razjeda« (2,17). Jezusovo dejanje prebudi v učencih spomin na mesijanske prerokbe (Ps 69,10), ki jih poznajo. »Osebek spominjanja je pri Janezu vedno občestvo«, piše v svoji knjigi o Jezusu iz

Nazareta papež Benedikt XVI.³ V luči dogodka, ki se je zgodil, spoznajo učenci pravi smisel in resničnost besed, ki jih ponavzočuje spomin. »*Spomin stori, da pride na dan smisel dejstva in dejstvo šele na ta način postane pomenljivo. Pojavi se kot dejstvo, v katerem je logos, ki izhaja iz Logosa in vodi vanj. Pokaže se povezava med Jezusovim delovanjem in trpljenjem z božjo besedo in tako je v tem razumljiva Jezusova skrivnost sama*« (Ratzinger 2007, 243). Ko Jezus potem napove, da bo v treh dneh obnovil porušeni tempelj, evangelist dodaja: »*Ko je vstal od mrtvih, so se njegovi učenci spomnili (ἐμνήσθησαν), da je o tem govoril, in so verovali Pismu in besedi (πίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ), ki jo je bil Jezus povedal*« (2,22). Če je prvo spominjanje besed iz Ps 69 osvetlilo dejanje očiščenja templja in napovedalo Jezusovo trpljenje, se sedanje spominjanje dogaja v luči vstajenja. »*Vstajenje prebudi spomin in spomin v luči vstajenja stori, da se razkrije smisel besede, ki jo prej niso razumeli, in jo spet postavi v povezavo celotnega Pisma. Edinost Logosa in dejstva je tista točka, na katero meri evangelij*« (Ratzinger 2007, 243). O spominjanju učencev je govor še ob dogodku Jezusovega slovesnega vstopa v Jeruzalem. Njegovi učenci takrat niso razumeli vsega, kar se je dogajalo. »*Ko pa je bil Jezus poveličan, so se spomnili (ἐμνήσθησαν), da je bilo to pisano o njem in da so mu to storili*« (12,16). Spomin, ki ga prebudi vstajenje, razširi obzorje dogodka ter besede in odpira njuno globljo resničnost. Jezusa torej v templju ni razjedala le gorečnost za Gospodovo hišo - jeruzalemski tempelj, temveč gorečnost za osvobajajočo navzočnost Boga med ljudmi, za razodetje učlovečenja Boga ljubezni. Ko je bil ljubljene Sin poveličan na križu, se je resnica Božje ljubezni do človeka v polnosti razodela - razodela se je njegova slava (δόξα).

Termin *logos* v strukturi prologa

Analiza temeljnega Janezovega teksta 1,1-18 je v zgodovini eksegeze odpirala številna vprašanja. Poudarki so se razlikovali glede na izbiro diahrone ali sinhrona analize (Potterie 1984, 354-357, Theobald 1988, 6-161, Schnackenburg 1965, 259-269; 1984, 201-202). Do sredine prejšnjega stoletja so v analizi prologa prevladovala diahrone metode, ki se ukvarjajo predvsem z zgodovino nastajanja teksta. Raziskovalci so si zastavljali vprašanja o sestavljenosti, različnih virih teksta in vplivih na njegovo dokončno oblikovanje. Odprto je ostalo tudi vprašanje redaktorjev ter o kontinuiteti oziroma diskontinuiteti med prologom in ostalim delom

³ »Spominja se v skupnosti in s skupnostjo Jezusovih učencev, v Cerкви in s Cerkvijo. Kolikor pisatelj kot posameznik, kot priča, stopa v ospredje, toliko je osebek spominjanja, ki tu govori, vedno občestvo skupnosti učencev, občestvo Cerkve. Ker je spominjanje, ki sestavlja osnovo evangelija, očiščeno in poglobljeno s tem, da je uvedeno v spomin Cerkve, je zgolj neko banalno spominjanje na dogodke preseženo« (Ratzinger 2007, 242).

evangelija. Ena od izrazitejših teorije tega obdobja govori o postopnem dograjevanju prologa, ko naj bi hvalnico Logosu kot najstarejši del teksta (1,1.3-5.11.12a) skupnost v naslednji fazi dopolnila z vidikom inkarnacije (1,14.16), v tretji fazi pa naj bi tekst doživel še evangelistovo literarno-teološko predelavo z dodatkom 1,2.6-10.12b-13.14d.15.17-18 (Käsemann 1960, 155-180). V osemdesetih letih pride do prevlado sinhrono nad diahrono metodo in ponovno se več pozornosti posveča tekstu kot celoti, predvsem analizi strukture in njenim literarnim, sintaktičnim in semantičnim aspektom. Na ta način se bolj izpostavijo posamezni elementi v njihovi medsebojni povezanosti in dopolnjevanju, kar bistveno pripomore k razumevanju izvirne Janezove teologije (Theobald 1978).

Prelom v zgodovini analize prologa se zgodi leta 1953 z Boismardovo študijo o kiastični strukturi, ki so jo mnogi kasneje prevzeli in izpopolnjevali (Culpepper 1981, Staley 1986, Meynet 1989). Analiza ugotavlja retorično natančno zasnovano besedilo in vključuje vseh osemnajst vrstic, tudi t. i. prozne dodatke (vv. 6-8.15), in izpostavlja teološko sporočilo celote Janezovega evangelija:⁴ *Logos* je izšel iz Boga (1,1), da ga razodene kot Očeta (1,18) in človeku podari Božje otroštvo (1,12-13). Verzi v prologu so simetrično razporejeni, tako da ima verz iz prvega dela (1,1-11) svojo vzporedno izjavo v drugem delu (14-18). Vrstice 1-2 in 18, ki tvorijo inkluzijo, predstavljajo naravo *Logosa*, njegove relacije in njegovo naloge, vrstici 12-13 pa tvorita jedro oziroma tečaj diptiha in kažeta na soteriološki cilj učlovečenja *Logosa*. Ta dinamika prologa je kasneje povzeta tudi v Jezusovem poslovilnem govoru učencem: »Izšel sem od Očeta in prišel na svet, spet zapuščam svet in grem k Očetu« (16,28).

Kritiki te strukture ji očitajo po eni strani preveliko racionalizacijo in nedinamičnost, ki je tuja semitskemu duhu, po drugi strani pa nekatere neprepričljive paralelizme, npr. med vv. 4-5 in v. 16, predvsem pa oslabi- tev položaja osrednje teološke izjave evangelija o učlovečenju *logosa* v v. 14 (Brown 1966, 22-23, Léon-Dufour 1988, 25-30; Moloney 1993, 23-52). Kot alternativo predstavljajo progresivno strukturo v obliki spiral na raz-

⁴ A) vv. 1-2
 B) v. 3
 C) vv. 4-5
 D) vv. 6-8
 E) vv. 9-11
F) vv. 12-13
 E₁) v. 14
 D₁) v. 15
 C₁) v. 16
 B₁) v. 17
 A₁) v. 18

ličnih nivojih.⁵ Tudi ta struktura vključuje prolog kot celoto, ki se razvija v treh valovih, a tvori eno samo temo, to je razodevanje *logosa* in odgovor na to razodevanje. Tudi princip te strukture temelji na paralelizmih, ki se pojavljajo v valovih, pri čemer vsak nadaljnji val prevzema prejšnjega. S tem je prikazan proces spuščanja *logosa* iz življenja v Bogu v sfero sveta, ko postaja luč ljudem (1.), nato v učlovečeno Besedo-Logos (2.) in končno v Osebo Jezusa Kristusa (3.), ki je po veri navzoč v krščanski skupnosti (Potterie 1984, 367-374). Obe literarni strukturi pa se v resnici medsebojno dopolnjujeta, saj Logos-Sin ostaja v najintimnejši povezavi z Bogom Očetom, na kar kaže inkluzija med 1,1-2 in 1,18, tudi ko v svetu razodeva resnico o Bogu in dopolnjuje proces Božjega sestopanja, kar nakazuje v. 18 (Giblin 1985, Viviano 1998, 168-171). Ključno za razumevanje vloge *logosa* v prologu in odnos prologa do evangelija pa je pravilna interpretacija 1,18 (Devillers 2005, Fennema 1985, Hofius 1987, Stolle 2006).

Logos kot avtentični interpret Boga - ekskluzivnost krščanskega razodetja

Vrstici 1,17-18 povzemata izjavo iz 1,14.16 o razumevanju odrešenja v takratnem judovstvu in se z njo kritično soočita ter ji odpreta nov kristološki horizont. V. 17 je s predlogom ὅτι antitetično navezana na v. 16 in predstavlja sintezo predhodnega, ki poudarja, da prihaja milost - Božje odrešenje (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) edino in samo po učlovečenem *Logosu*, to je po Sinu Jezusu Kristusu. Odrešenjska moč Postave, ki je bila posredovana po Mojzesu, je s tem očitno zanikana. V resnici gre za soočenje dveh zavez: sad prve - Mojzesove - je Postava, sad druge - Jezusove - pa »milost in resnica«, to je življenje in odrešenje. Pri tem pa ni zanikan Božji izvor Postave, na kar kaže tudi teološki pasiv ἐδόθη (*je bila dana*), temveč le njena funkcija. Za Janeza ima Postava, tako kot pri Pavlu, zgolj nalogo razkriti človekov greh in ga postaviti pred Božjo pravičnost. Postava je torej tožiteljica (prim. 5,45: »Ne mislite, da vas bom jaz tožil pri Očetu; vaš tožnik je Mojzes, v katerega upate.«; tudi 7,19), ne pa prinašalka odrešenja, po kateri bi lahko človek pridobil večno življenje (Hofius 1989, 170). To je izključno sad učlovečenja *Logosa*, ki pomeni radikalni preobrat v zgodovini odrešenja. Odslej verni niso več podvrženi Postavi, temveč milosti in resnici, »kar se je uresničilo (začelo obstajati - aor. ἐγένετο) po Jezusu Kristusu« (v. 17b). Edinstvena vloga *Logosa* pa je izpostavljena tudi z izjavo, da je bila Postava dana po Mojzesu. S tem je postavljena v kontrast z *Logosom*, ki je bil »že na začetku (ἐν ἀρχῇ)« (1,2)

⁵ 1. val: A₁ vv. 1-2
2. val: A₂ vv. 6-8
3. val: A₃ v. 15

B₁ v. 3
B₂ vv. 9-11
B₃ vv. 16-17

C₁ vv. 4-5
C₂ vv. 12-14
C₃ v. 18

pri Bogu. Postava torej ni bila v Bogu že pred stvarjenjem sveta kakor Logos, in mu je zato podrejena.

V 1,18 je edinstvenost Logosa v odnosu do Boga še močneje poudarjena in utemeljena. Judje so se zavedali, da ne more nihče videti Boga in ostati živ (Iz 6,5). Tudi Mojzes, ki je posredoval Božjo postavo, ni videl in doživel Božjega obličja (2 Mz 33,20.23), temveč je le slišal Božjo besedo (2 Mz 34,6). Tako je lahko tudi Postava, ki je bila dana po njem, zgolj opis Boga, ne razodeva pa njegovega bistva. Tudi v nadaljevanju Janezovega evangelija je večkrat poudarjeno, da človek ne more videti Boga (5,37; 6,46), da je mogoče do Očeta samo preko Sina (14,6) in da kdor vidi njega, vidi Očeta (14,9). Samo on, ki prihaja iz nebes, zmore iz lastnega izkustva govoriti o nebeških stvareh (3,31sl.). Ni mogoče bolj radikalno naglasiti ekskluzivnost krščanskega razodetja. V v. 18 je to Jezusovo edinstveno poslanstvo, da v svoji osebi in po svojih delih ljudem razodene Boga, opisano na neposreden in na metaforičen način. Jezus - *Logos* - je po svoji naravi Bog, kar razodeva že v. 1c (θεὸς ἦν ὁ λόγος), edinstveni, ker je »edinorojeni Bog (μονογενὴς θεός)«. ⁶ Božja narava Logosa in njegov enkratni odnos z Očetom, sta opisana še na metaforični način: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Podoba biti v naročju nekoga opisuje v stari zavezi tako intimnost zakonskega (1 Mz 16,5; 5 Mz 13,7; 28,54.56; Sir 9,1), družinskega (1 Kr 3,20) kot religioznega odnosa (4 Mz 11,12). Tukaj nikakor ne gre za brezosebno spojitvev dveh, ki bi postala eno, ampak za najglobljo osebno obliko sobivanja. Dinamika tega odnosa je nakazana tudi z uporabo predloga εἰς, ki poudarja temeljno naravnost Sina na Očeta, ki trajno živi iz tega odnosa. Odnos med Očetom in Sinom je intimni odnos ljubezni in kot tak arhetip oziroma počelo vseh ostalih odnosov in izvir življenja (Dodd 1953, 187-200).

Prolog se zaključí s frazo ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (aor.) - Jezus, ki biva v enkratnem odnosu z Bogom, ga je tudi razodel (razložil) na enkrat in zgodovinski način (Schnackenburg 1964, 200). Termin ἐξηγέομαι (*pripovedovati, razložiti, razodeti*) nastopa že pri Jožefu Flaviju kot tehnični izraz za uradno razlago postave (*JV* I, 649; II, 162). Srečamo pa ga tudi v Luku in Apd, kjer učenci pripovedujejo o Jezusovem delovanju (Lk 24,35; Apd 10,8; 15,12.14; 21,19). Edini avtentični razlagalec Boga in njegovega razodetja je tisti, ki živi v enkratnem odnosu z njim, to je Edinorojeni Sin. Janez v evangeliju vedno znova predstavlja Jezusa kot razodetje Očeta, kot njegovo komunikacijo: poslal ga je Bog, zato »govori Božje besede« (3,34), poznati njega pomeni poznati Očeta (8,19), govori to, kar je videl

⁶ Starejše tekstne priče imajo formulacijo μονογενὴς θεός, vendar se mnogi nagibajo k varianti ὁ μονογενὴς υἱός, ki je med drugim tudi v A in bolj ustreza v. 14 (Schnackenburg 1965, 253); mogoče je θεός razumeti tudi kot apozicijo k ὁ μονογενὴς in prevesti: »Edinorojeni, ki je Bog« (Hofius 1989, 164).

pri Očetu (8,38) in ničesar ne govori sam od sebe (12,49-50), on je »pot, resnica in življenje«, in videti njega pomeni videti Očeta (14,6-11). Učlovečeni *Logos* postane kot Edinorojeni Sin interpret in komunikacija nevidnega Boga (Grasso 2006, 113).

Logos - od Besede k Osebi

Čeprav je *logos* glavni subjekt prologa, nastopa samo v 1,1.14 kot osebno ime za Božjega Sina. S formulacijo ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος se Jn 1,1 navezuje na začetek knjige stvarjenja: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (LXX 1 Mz 1,1) in nedvoumno opredeli vstop Logosa v zgodovino in njegovo učlovečenje kot novo stvarjenje. Vendar pa temo začetka tudi poglobi, saj ne misli samo na stvarjenjski, temveč na absolutni začetek, na nek »pred-čas« oziroma izvor časa (Theobald 1983, 41, Schnackenburg 1965, 209). Ta vidik izpostavi tudi konstrukcija stavka, kjer ni poudarjen ἦν, temveč ἐν ἀρχῇ in ὁ λόγος, in je tako izpostavljena večna navzočnosti *Logosa* v Bogu (Potterie 1978, 385). Še več skupnih točk pa ima Janezov opis *Logosa* z modrostno literaturo, kjer je izvor (ἀρχή) Modrosti običajno postavljen onkraj meje časa in stvarstva, v prostor absolutnega, v prostor življenja Boga. Tako Prg 8,23: »Bila sem zasnovana od vekomaj, od začetka (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ), preden je bila zemlja«; Sir 24,9: »Pred vekom, od začetka, me je ustvaril (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με) in na veke ne bom nehala biti«. V prologu je opisana podobna situacija. Termin ἐν ἀρχῇ ne pomeni rojstva sveta in časa, temveč predstvarjenjsko, večno življenje Boga in njegovega *Logosa*. Janez s tem že misli na Logos-Osebo, ki je v odnosu z Bogom in se bo v zgodovinskem trenutku učlovečila. To podaja v. 1b: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. in se ponovi v v. 2: ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Z določnim členom ὁ λόγος poudarja integriteto *Logosa*, s predlogom πρὸς pa njegovo izhajanje iz Boga in njegovo konstantno naravnost nanj. Povedek θεός v v. 1c kaže, da *Logos* ni preprosto identičen z Bogom in tudi ni kakšen drug Bog poleg Boga, temveč je *Božji*, je Božje narave. Bog se je v *Logosu* popolnoma izrekel (Theobald 1983, 43). Intenzivni odnos med *Logosom* in Bogom, ki je v 1,1-2 izpostavljen in v v. 3 še enkrat povzet, je v sklepu prologa opredeljen kot intimni, enkratni odnos med Očetom in Sinom (v. 18). Sin - učlovečeni *Logos*, je to enost z Očetom v mišljenju, volji in dejanjih (10,30; 14,11) oznanjal kot odrešenjski odnos, v katerega so pritegnjeni vsi, ki vanj verujejo: »Da bodo vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi, naj bodo tudi oni v nama eno (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν), da bo svet veroval, da si me poslal ti« (17,21). V tem odnosu se razodeva njegova slava (δόξα), ki jo je imel pri Očetu, »preden je bil svet« (17,5).

Himna *Logosu* doseže svoj vrh v v. 14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς

παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Prvi in drugi del stavka povezuje subjekt ὁ λόγος med seboj in z v. 1, tretji del pa zaznamuje osebek ἡμῖν, ki vnaša v himno novo občestveno dimenzijo. Vrhunec himne izzveni v nezaslišanem paradoksu: Večni *Logos*, ki je poln Božje slave in izvor življenja, stopa v sfero zemeljskega in prevzema *meso* (σάρξ) kot najbolj tipično človeško dimenzijo, da bi lahko živel s človekom popolni odnos. Zgodí se absolutna in enkratna novost (ἐγένετο) v zgodovini odrešenja, saj se odpre nova in enkratna komunikacija med Bogom in človekom (prim. Heb 1,1; Flp 2,6-11). Termin σάρξ za Jn ne pomeni zgolj človeka (ἄνθρωπος), ampak pomeni vse, kar je »spodaj«, pozemeljsko (3,31; 8,23), pomeni človeško minljivost in ranljivost (6,51-63), vse, kar ni duh in kliče po Duhu (3,6). Izjava, da se je *Logos* »ušotoril med namí« (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), vnaša v himno starozavezni modrostni motiv in motiv shodnega šotora. Najbolj očitna navezava je v Sir 24,6, ki govori o Modrosti (σοφία), ki šotori v nebesih: »Na nebeških višavah sem razpela svoj šotor (κατεσκήνωσα) in moj sedež je bil na oblačnem stebru«, in ki je po Stvarnikovem naročilu prestavila svoj šotor na zemljo: »V Jakobu postavi svoj šotor (σκηνήν), v Izraelu prevzemi svojo dediščino!« (24,8). Močno motivno podlago ima Janezova terminologija tudi v podobi šotora, ki so ga Izraelci postavljali skrinji zaveze in Jahvetu, da se je tja naselila njegova slava (prim. 2 Mz 27,21; 40.34sl.). Šotor je predstavljal prebivališče Boga med ljudmi (4 Mz 35,34; Joz 22,19 in dr.), kraj srečevanja Mojzesa in ljudstva z Jahvetom (2 Mz 33,7-11), ki je kasneje v jeruzalemskem templju dobil svojo najveličastnejšo obliko (2 Sam 7,1-13). Oba starozavezna konteksta tako opisujeta šotor kot kraj vstopa Božjega v človeško, kraj srečanja in kraj komunikacije. V učlovečenju Logosa se ta podoba dokončno in v polnosti uresničuje.

Opozoriti je potrebno še na izpostavljeno mesto občestva, v katerega vstopa *Logos*. Zaimek ἡμῖν opredeljuje tako kraj, kamor se je *Logos* naselil, kot tiste, ki gledajo njegovo slavo. Samo občestvo verujočih lahko vidi slavo učlovečenega *Logosa*. Večni *Logos* postane za njih nekaj realnega in nekaj izkustveno dostopnega. Tukaj je najprej gotovo mišljeno prvo občestvo, o katerem piše 1 Jn 1,1, da so ga slišali, videli, otipali in zanj pričevali. Zaimek ἡμῖν pa v kontekstu evangelija nikoli ne izključuje univerzalnega občestva verujočih. V v. 16 je krog tistih, ki so videli »njegovo slavo«, nedvoumno razširjen na vse verujoče: »Kajti iz njegove polnosti smo vsi prejeli (ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν) milost na milost«. Končno pa gre pri tem tudi za preroško dimenzijo, ki v ta krog vključuje tudi aktualno občestvo verujočih in tudi vsakokratne bralce evangelija.⁷

⁷ Theobald 1983, 57: v navezavi na tradicijo formulacijo h`mei/j pa,ntej imenujemo kar »pluralis ecclesiasticus«.

Zaključek

Ob koncu Janezovega evangelija je jasno povzet njegov namen: zapi-
san je, »da bi vi verovali, da je Jezus Mesija, Božji Sin, in da bi s tem, da
verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (20,31). Iz tega namena sta
razvidni dve glavni temi evangelija, ki ju v teološkem jeziku formuliramo
kot kristologija in soteriologija (Van der Watt 2005, 101). Prva, kristolo-
ška tema se v evangeliju razvija v procesu razodevanja in spoznavanja
Jezusa kot Božjega Sina, ki je Božji Logos, druga, soteriološka, pa v raz-
odevanju odnosa med Očetom in Sinom v Sinovi komunikaciji tega od-
nosa. Logos s tem na neki način prevzame hermenevitično funkcijo, ki jo
terminu pripisuje že Filon Aleksandrijski, vendar z bistveno razliko: *Lo-
gos* Janezovega evangelija je Oseba, ki z učlovečenjem vstopa v človeško
zgodovino in človeške odnose. Logosa zato ni mogoče spoznati samo na
razumski način. Bistven za Janezov koncept spoznanja je odnos, izvor in
počelo (ἀρχή) odnosov pa je odnos med Očetom in Sinom. Spoznanje je
torej neločljivo povezano z vero (Dodd 1953, 151-186). Človek se preko
vere, to je preko »prebivanja« v Jezusovi besedi, vključuje v ta odrešenj-
ski odnos. Na ta način se dogaja novo rojstvo, ki ga v Jn Jezus Nikodemu
razloži kot proces rojevanja »od zgoraj« (ἄνωθεν), »iz vode in Duha« (3,5).
Tako kristološka kot soteriološka tema evangelija sta povzeti v prologu:
»Tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala moč, da postanejo Božji otroci, vsem,
ki verujejo v njeno ime« (1,12). Logos-Beseda zato lahko v vsakem času
rojeva osebo.

Seznam literature:

- Barret, Charles K. 1978. *The Gospel according to St. John*. London: S.P.C.K.
- Berger, Klaus. 1997. *In Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des virten Evan-
geliums*. Stuttgart: Quell Verlag.
- Boismard, Marie-Emile. 1953. *Le Prologue de St Jean*. LD 30. Paris: Ed. du Cerf.
- Brown, Raymond E. 1966-1970. *The Gospel According to John*. AB 29, 29a. Garden City:
Doubleday.
- Brown, Raymond E. 1979. *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist
Press.
- Culpepper, Alan R. 1981. The Pivot of John's Prologue. *New Testament studies* 27: 1-31.
- Devillers, Luc. 2005. Le sein du père. La finale du prologue de Jean. *RB* 112/1: 63-79.
- Dodd, Charles H. 1953. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge Universtiy:
Cambridge.
- Fabris, Rinaldo. 2003. *Giovanni. Traduzione e commento*. Borla: Roma.
- Fennema, D. A. 1985. John 1.18: 'God the only Son'. *NTS* 31: 124-135.
- Giblin, Charles Homer. 1985. Two complementary literary structures in John 1:1-18. *JBL*
104: 87-103.
- Grasso, Santi. 2006. »In principio era la comunicazione«: polisemantica del termine logos
nel Quarto vangelo (Gv 1,1). V: »Generati da una parola di verità« (Gc 1,18). *Scritti in
onore di Rinaldo Fabris nel suo LXX compleanno*, ur. Santi Grasso, Ermenegildo Man-
nicardi, 109-121. Supp. Rivista biblica 47. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna.
- Hamid-Khani, Saeed. 2000. *Revelation and concealment of Christ. A theological inquiry into*

- the elusive language of the fourth gospel*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2/120. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, Martin. *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 67. Tübingen: Mohr, 1993.
- Hofius, Otfried. 1989. »Der in des Vaters Schoß ist« Joh 1,18. *ZNW* 80 1989: 163-171.
- Karris, Robert J. 1996. *A Symphony of New Testament Hymns*, Colledgeville: Liturgical Press.
- Käsemann, Erns. 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Kleinknecht, Hermann. 1966. Der Logos in Grichtentum und Hellenismus. V: *TWNT IV*: 76-89.
- Léon-Dufour, Xavier. 1981. Towards a symbolic reading of the Fourth Gospel. *NTS* 27:439-456.
- Léon-Dufour, Xavier. 1988, 1990, 1993. *Lecture de l'évangile selon Jean*. PD. Paris: Editions du Seuil.
- Meynet, Roland. 1989. Analyse rhétorique du Prologue de Jean. *RB* 96: 481-510.
- Moloney, Francis J. 1993. *Belief in the Word*. Minneapolis: Fortress.
- Moloney, Francis J. 1998. *The Gospel of John*. SP. The Liturgical Press: Colledgeville.
- Potterie, Ignace de la. 1978. La Notion de »commencement« dans les écrits Johanniques. V: *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann*, ur. Rudolf Schnackenburg et al., 379-403. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Potterie, Ignace de la. 1984. Structure du Prologue de Saint Jean. *NTS* 30: 354-381.
- Ratzinger, Joseph - Benedikt XVI. 2007. *Jezus iz Nazareta. Od krsta v Jordanu do spremitve*. Ljubljana: Družina.
- Schnackenburg, Rudolf. 1965, 1971, 1975, 1984. *Das Johannesevangelium*. HThKNT. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Scholtissek, Klaus. 1999, 2001. Neue Wege in der Johannesauslegung. *Theologie und Glaube* 89: 263-295; 91: 109-133.
- Segalla, Giuseppe. 1997. Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell'orizzonte culturale dei suoi primi lettori», *Teologia* 22: 14-47.
- Staley, Jeff. 1986. The Structure of John's Prologue: its implications for the Gospel's narrative structure. *CBQ* 48: 241-264.
- Stolle, Volker. 2006. Jesus Christus, der göttliche Exeget (Joh 1,18). Zur theologischen Standortbestimmung neutestamentlicher Exegese. *ZNW* 97: 64-87.
- Theobald, Michael. 1978 Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13-17 / Mt 9,9-13. *Biblische Zeitschrift* 22: 161-186.
- Theobald, Michael. 1983. *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum Johannesprolog*. SBS 106. Stuttgart: Kath. Bibelwerk: 1983.
- Theobald, Michael. 1988. *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*. NTAb 20. Münster: Aschendorff.
- Van der Watt, Jan Gabriël. 2005. Salvation in the gospel according to John. V: *Salvation in the New Testament. Perspectives on soteriology*, ur. Van der Watt, Jan Gabriël, 101 - 131. NT Supp. 121. Leiden: Brill.
- Viviano, Benedict T. 1998. Bemerkungen zur Struktur des Johannesprologs. V: *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute*. Festschrift für Hermann-Josef Venetz, ur. Sabine Bieberstein, Daniel Kosch, 167-175. Luzern: Exodus.
- Zumstein, Jean. 1995. Le Prologue, seuil du quatrième évangile. *Recherches de science religieuse* 83: 217-239.

Mirjana Filipič SL
Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa

Povzetek: V predstavitvi Pavlovega zgleda oznanjevanja izpostavimo lastnost skladnosti, ki se odraža na dveh ravneh in na poseben način pripomore k prepričljivosti in učinkovitosti oznanila: v notranji naravnosti pred njegovim življenjskim preobratom in po njem ter v primerjavah med predstavitvijo Kristusa in svojega življenja. Ta skladnost prihaja konkretno do izraza ob Pavlovi udeleženi v trpljenju zaradi oznanjevanja Kristusa. Ob izbranih odlomkih iz njegovih pisem (Gal 1,13-17; Flp 3,3-11; 2 Kor 4,7-10) ugotavljamo, da je oznanjevanje posledica celostnega odnosa do Kristusa, ki ga Pavel zaživi v življenjskem preobratu na bivanjski ravni. Udeleženi v trpljenju je predstavljena kot nujnost, kjer oznanjevalec omenja svojo slabotnostin krepi zavest, da Kristus sam po njem dopolnjuje delo oznanjevanja.

Ključne besede: Pavel, oznanjevanje, metafora, moč, slabotnost, trpljenje

Abstract: **Mirjana Filipič SL, Paul's Example of Preaching Christ**

In presenting Paul's example of preaching, the quality of congruity is emphasized, which is expressed at two levels and contributes to the persuasive power and the effectiveness of the preaching in a special way: in his inner orientation before the turning point of his life and after it and in the comparisons between the presentation of Christ and his autobiography. This congruity is concretely expressed in Paul's participation in the suffering because of preaching Christ. On the basis of selected passages from authentic letters (Gal 1:13-17; Phil 3:3-11; 2 Cor 4:7-10), it can be established that the preaching is a consequence of an integral relation to Christ lived by Paul at an existential level after the turning point of his life. The participation in the suffering is presented as a necessity where the preacher is confronted with his weaknesses and at the same time strengthens his consciousness that Christ himself makes the preaching complete through him.

Key words: Paul, preaching, metaphors, strength, weakness, suffering.

Uvod

Geslo leta Svetega pisma, ki se glasi: »*To vam oznanjamo: besedo življenja*« (prim. 1 Jn 1,1), izpostavlja v svojem kontekstu vsebino oznanila, učlovečeno Besedo, Jezusa Kristusa, ki prihaja od Očeta. Pisec Janez poudarja resničnost te vsebine, saj so jo prvi predali tisti, ki so Besedo življenja na svoje oči videli, slišali, opazovali in otipali s svojimi rokami. Razodela se je kot večno življenje, ki je bilo pri Očetu. Vera v Kristusa je potem prehajala po oznanjevalcih iz roda v rod.

To nam zastavlja vprašanje, kaj za današnjega človeka pomeni sprejeti Besedo življenja, sprejeti Kristusa v svoje življenje in ga posredovati naprej novim generacijam. V odgovor pogledjmo zgled sv. Pavla, apostola narodov, ki nam je zapustil spise, iz katerih lahko razberemo identiteto gorečega »kristjana vseh časov«. Srečanje s Kristusom ga je tako globoko zaznamovalo, da je vero vanj lahko posredoval mnogim ljudem.

Ob izbranih besedilih iz pisem Gal, Flp in 2 Kor izpostavimo notranjo povezanost oz. skladnost različnih razsežnosti, ki se prepletajo v oznanjevalcu in na poseben način pripomorejo k prepričljivosti in učinkovitosti oznanjevanja. Najprej predstavimo skladnost Pavlove življenjske poti z dogodkom pred Damaskom, nato skladnost med Pavlom in Kristusom, ki je središče vsega, ter na koncu še skladnost med Pavlovo notranjo naravnostjo in trpljenjem ob oznanjevanju.

1. Skladnost notranje naravnosti pred življenjskim preobratom in po njem.

Poglejmo, v kakšni notranji naravnosti je Pavel srečal Kristusa. Na splošno govorimo o dveh obdobjih njegovega življenja, ki ju deli dogodek pred Damaskom. Ta mejnik je večkrat predstavljen kot spreobrnjenje, kot preobrat iz slabega v dobro, saj naj bi Pavlov življenjski preobrat pomenil preobrazbo vnetega preganjalca kristjanov v gorečega oznanjevalca Kristusa. Pa vendar je do takega predstavljanja potrebna previdnost. Ko Pavel sam govori o dogodku pred Damaskom v svoji najobširnejši avtobiografiji v Gal 1,15-16, ga predstavlja kot poklicanost, kot notranje razodetje Božjega Sina,¹ ki spominja na model poklicanosti starozaveznih prerokov Izaija in Jeremija (Pitta 1996, 94) in v ničemer ne vsebuje namiga na predhodno, v moralnem smislu negativno naravnost življenja. Tudi če izhajamo iz Pavlove avtobiografije v Flp 3,8-12,² vidimo, da se opis notranjega preobrata začne s seznamom sedmih pozitivnih dobrin oz. danosti (Flp 3,5-6),³ ki izražajo izbranost glede Pavlovega naravnega izvora (ἐν σαρκί), a jih potem ob spoznanju Kristusa vse ovrže.

V Flp 3,5 opredeli svojo pripadnost judovstvu z edinstvenim izrazom κατὰ νόμον Φαρισαίος, »po postavi farizej«, ki ga ne najdemo v nobeni rabinski literaturi, samo pri Jožefu Flaviju (Pitta 1998, 62). Čeprav o značilnostih farizejskega judovstva v Pavlovem času vemo malo, ker so po porušenju drugega templja leta 70 farizeji počasi izumrli, nam vendar nekatere tipične teme Pavlove teologije potrjujejo vpliv farizejske miselnosti: npr. nauk o vstajenju teles ob koncu časov (1 Kor 15); pogled na

¹ »Ko pa se je Bogu, ki me je izbral (avfori,saj) že v materinem telesu in me poklical (kale,saj) po svoji milosti, zdelo prav razodeti (avpokalu,yai) v meni svojega Sina, da bi ga oznanjal med pogani,...« (Gal 1,15-16)

² Zgradba celotne avtobiografije se v klasičnem smislu deli na tri dele: 3,4-7: Pavlovo vrednotenje lastne naravne danosti pred Kristusom; 3,8-12: edinstvena vez s Kristusom in pogled v prihodnost; 3,13-14: opis cilja poti.

³ »Obrezan sem bil osmi dan, sem iz izraelskega ljudstva, iz Benjaminovega rodu, Hebrejec izmed Hebrejcev, po postavi farizej, po gorečnosti preganjalec Cerkve, po pravičnosti v postavi neoporečen.« (Flp 3,5-6)

izvolitev Izraela; poudarjanje osebne odgovornosti v procesu odrešenja; pozornost na obredno čistost pri prehranjevanju.

V Gal 1,14a omenja Pavel strastno vnemo za očetna izročila in tako poudarja, da je v svojem ravnanju prekašal mnoge sovrstnike. Z besedo τῶν πατρικῶν μου παρά δοσεῖς, »moja očetna izročila« najbrž misli na ustno postavo, ki se je razlikovala od zapisane.⁴ V Flp 3,6 omenja izraz ἄμειπτος, »neoporečen« v odnosu do tradicije očetov, torej ustne Postave, kar izraža veliko gorečnost v vzgajanju samega sebe po pravilih postave, hkrati pa tudi zavest zglednosti za druge. Predkrščanski Pavel torej temelji na zvestem udejanjanju tega, v kar veruje.

V Gal 1,14b pa kot višek svojega gorečega delovanja v judovstvu omenja »zagrizeno preganjanje Božje Cerkve« ter v Flp 3,6 ponavlja κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, »po gorečnosti preganjalec Cerkve«. Razlog za preganjanje je torej gorečnost (ζῆλος) oz. napredovanje v judovstvu, pa ne zaradi lastne slave, ampak zaradi trdnega prepričanja, da krščanstvo nasprotuje in škoduje judovstvu.⁵ Gorečnost je nasploh značilna za judovstvo Pavlovega časa in tudi za kumranske skupnosti, saj poznamo več primerov, kjer gorečnost do Boga privede celo do ubijanja ljudi.⁶ Ob tem je pomembno poudariti, da Pavlovi nasprotniki v obdobju preganjanja niso bili posamezni kristjani, ampak neposredno Kristus in celotna Cerkve. Tako tudi kasneje ostajajo največji nasprotniki tisti, ki na napačen način oznanjajo Kristusa (prim. Flp 1,28).

Vse te lastnosti kažejo na notranjo skladnost Pavlove osebnosti v mišljenju in dejanju, na temeljno naravnost na Boga in kvaliteto gorečnosti v ljubezni do Njega, vse do dejavnega nasprotovanja temu, kar škoduje Bogu in veri. Iz avtobiografskih opisov lahko razberemo tudi Pavlovo mirno vest glede svojega predkrščanskega obdobja, saj je bil v celoti vreden pripadnik izvoljenega ljudstva, zaradi česar je zagrizenopreganjalec Kristusa in Cerkve. Tega zaradi ravnanja v skladu s svojo vestjo sam ni mogel opredeljevati negativno. Njegova gorečnostin notranja naravnost samo na Boga je bila rodovitna podlaga za razodetje Kristusa. To

⁴ Dejstvo, da je Pavel razlikoval med dvema postavama, nam potrjuje tudi formula, ki jo je dvakrat uporabil v svojih pismih »izročil sem vam, kar sem tudi sam prejel« in je tipična za oblikovanje ustne postave. (Izreki očetov, *Pirke Abot* 3,9)

⁵ »Cerkve nisem preganjal zaradi človeških razlogov, ampak zaradi gorečnosti do Boga, seveda zmotne, a kljub temu le zaradi gorečnosti. Če me v tej zmoti ni vodila želja po lastni slavi, ne kakšna druga strast, ampak le notranji nagib iz gorečnosti do Boga, so toliko bolj sedaj, ko sem spoznal resnico, odsotni ti razlogi. Takoj ko sem prestopil v krščanstvo, sem se osvobodil vseh predsodkov judovstva, in torej pokazal še večjo gorečnost, ki je znamenje, da sem res spremenjen in me vodi le gorečnost do Boga ter ljubezen do resnice.« Janez Krizostom. *Komentar Pisma Galačanom*.

⁶ 1 QH 6/14,14: Kolikor bolj se približujem Bogu, raste v meni gorečnost do vseh hudobnežev in prevarancev.« Prav tako pri Filonu iz Aleksandrije. (Spec. Leg. 2,253.)

lastnost je Pavel ohranil in še v veliko globlji meri razvil v svojem drugem, krščanskem obdobju življenja.

Močna in goreča ljubezen do tega, kar je Božje, je v Pavlovem življenju torej nekaj konstantnega. V čem se je potem zgodil temeljni življenjski preobrat v dogodku pred Damaskom? Za osnovo pogledimo Pavlovo avtobiografijo v Flp 3,7-11, kjer prikaže preobrat z metaforama dobička in izgube. Vrline, ki so določale Pavlovo pripadnost izvoljenemu ljudstvu, in Pavlov odnos do njih, se s Kristusom iz dobička spremenijo v smeti.⁷ Preobrat ni opisan kot preobrat na moralni, ampak na notranji, spoznavni ravni. Razodetje Jezusa Kristusa v Pavlovi notranjosti (Gal 1,16), ki ga v Flp 3,8 izrazi z besedami »*vzvišenost spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda*«, je nova vsebina, ki nadomesti starozavezne privilegije izvolitve in izbranosti. Če je prej temeljil na gorečem samoizpopolnjevanju v odnosu do Boga glede na očetna izročila, zdaj želi v sebi vse mesto dati le Božji Osebi-Kristusu, Njegovi ljubezni, v kateri je sprejel identiteto »*novega človeka*«.

Pavlov notranji preobrat je torej v tem, da »*jaz gorečega, neoporečnega farizeja*« odstopi prostor Kristusu samemu, ki se naseli v njem in mu daje zavedanje lastne biti »*v Kristusu*«. Pavel si želi vedno bolj pridobiti Kristusa in se preobraziti po Njegovi podobi, zato On postane v metaforičnem smislu ves Pavlov »*dobiček*«. V Gal 2,20 izpove to z besedami: »*Živim, pa ne več jaz, ampak Kristus v meni*.«⁸

2. Skladnost med podobo Kristusa in Pavlovo avtobiografijo v Flp

Poglejmo zdaj, kdo je Kristus, ki ga Pavel želi »*pridobiti*«, kakor se izrazi v svoji avtobiografiji (Flp 3,3-14), in katerega vzvišenost je spoznal. Kristološka hvalnica v Flp 2,6-11 nam osvetljuje Njegovo podobo v povezanosti z Bogom Očetom in ciljem celotne poti odrešenja.

Izhodišče Pavlove avtobiografije je izpoved: »*Ponašamo (καυχώμενοι) se v Kristusu Jezusu, pri tem pa ne zaupamo v meso*« (Flp 3,3). »*Ponašati se*«, *καυχάομαι*, je tipično Pavlov glagol, ki je temeljno vezan na odnos do Kristusa. »*Ponašati se*« pomeni tudi »*povzdigovati se, hvaliti se*« in to priključuje vsebino hvalnice v Flp 2,6-11, kjer povišanje Kristusa (ὑπερψώσεν) dopolni Bog Oče, potem ko je Kristus samega sebe v svo-

⁷ Pavel ima pred vsemi, katerim je pismo namenjeno, nek plus. Iz tega sklepamo, da ima na misli pogane, ki niso izvoljeno ljudstvo in se torej ne bi imeli pred njim v ničemer ponašati.

⁸ Tu velja posebej poudariti, da Pavlov »*jaz*« ni egoistični »*jaz*«. Pavla kot pravovernega Juda si ne moremo predstavljati v egocentričnem smislu, saj je ves gorel za očetna izročila in bil zvest Bogu. Zato tudi ne poudarja odpovedi samemu sebi, ampak kaže na resnično novost in prednost, ki jo odpira Kristus glede na starozavezno pot do Boga, ki jo je sam dobro poznal.

bodni izbiri ponižal (ἐταπείνωσεν) vse do smrti na križu. Povišanje Kristusa ima za cilj slavo Boga Očeta, ki mu jo bodo izkazali vsi ljudje, vsa ljudstva. V tem okviru odrešenjskega dogajanja je potrebno razumeti Pavlove besede »ponašanja v Kristusu«, saj vključujejo paradoksalnost Kristusove poti, ko ga preko sramotne smrti na križu Oče povzdigne v slavo (Bittasi 2003, 134).

Tudi utemeljitev notranjega preobrata »zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda« v 3,8 lahko osmislimo s hvalnico v 2,6-11. Pavlovo spoznanje Kristusa Jezusa doseže svoj smisel v dejstvu, da se bodo pred njim vsi poklonili, da ga bodo vsi priznali. Takega Kristusa ima Pavel pred seboj, ko gleda v prihodnost. Najprej ga sam priznava in se mu »pokloni«, ko ga samo na tem mestu imenuje »moj Gospod«. Nato pa želi spoznavati svoj delež pri Njegovem trpljenju, ki je vezan na pridobivanje ljudi za Kristusa, da bi ga čim prej vsi priznali za Gospoda. Želi pripomoči k razodevanju Kristusove slave, ki mora zajeti čim več ljudi. Pot, na kateri je Kristusu Oče dal to lastnost, je izničenje vse do smrti na križu, zato tudi Pavel bere svoje življenje v tem ključu skrivnostne udeležbe pri Njegovem trpljenju.

Povezave med hvalnico in avtobiografijo nam kažejo skladnost Pavlovega razmišljanja glede na Božjo ekonomijo. Sklenjen krog zgodovine odrešenja od Kristusovega prihoda na svet do dokončne slave Boga Očeta, ko bodo vsi priznali, da je Kristus Gospod, izpostavlja način, na katerega Bog posega po Kristusu. Temu istemu načinu je tudi Pavel zvest, ko ima vse za smeti, da bi si pridobil Kristusa.

Odnos med Kristusom in Očetom, ki je izpostavljen v hvalnici, ima izrazito zastonsko razsežnost, ki kaže na popolnost Božje ljubezni: Kristus je sam prostovoljno zapustil vse privilegije, ki jih je imel kot Bog, ni jih ljubosumno varoval zase. Bog mu je podaril ime, ki je nad vsa imena, da bi vsi slavili Kristusa in bi bil Bog Oče proslavljen. Ko pa Pavel prepozna svoj delež v tem odrešenjskem dogajanju, se izraža tudi z metaforičnimi izrazi pridobivanja in izgubljanja ter izbere jezik »ekonomije«, ker gre za dopolnitev Božjega načrta, za vključitev v proces, ki ga vodi hrepenenje, da bi se čim prej dopolnil.

3. Preverjanje skladnosti v premagovanju naporov pri oznanjevanju

Konkretni napori in težave, ki jih Pavel srečuje pri oznanjevanju, najdejo svoje mesto in smisel v odnosu s Kristusom, v udeležnosti pri trpljenju skupaj z Njim. To vsebino najbolj izpostavlja v 2 Kor, ki ga imenujemo tudi *magna charta* Pavlove apostolske službe. Pri tem temelji na spoznanju, da se »Božja moč razodeva v slabotnosti«. Preizkušnje in ovi-

re prihajajo po večini od zunaj, od nasprotnikov,⁹ čeprav pozna tudi notranje razsežnosti trpljenja, ki ostajajo izražene na skrivnosten način.¹⁰ Pavel utemeljuje doživljanje slabotnosti v oznanjevanju s samo naravo človeka, ki jo vzvišeni dar Kristusa daleč presega. To izraža v 4,7 na metaforični ravni:¹¹ Ta zaklad (θησαυρὸν) pa imamo v lončenih posodah, da bi bila ta presežnost moči Božja in ne iz nas.

Nosilni pomen daje metafori beseda θησαυρός, ki pomeni zakladnica, oz. utrjen prostor za dragocene predmete.¹² Ker je ta beseda v stavku uporabljena z določnim členom (τοῦτου), ima Pavel v mislih točno določeno stvar iz konteksta. Zaklad je v najglobljem smislu besede lahko le Kristus, posledično pa, glede na vzporednico iz 4,1, διακονία, služba oznanjevanja Jezusa Kristusa (v. 5). Zaklad ni nekaj, kar naj bi človek ljubosumno varoval sam zase,¹³ ampak mu je dan, da ga posreduje naprej, saj ga je prejel popolnoma zastonjsko.¹⁴

Metafora o ljudeh kot lončenih posodah sicer izhaja iz starozaveznega sveta,¹⁵ vendar ne vsebuje elementa zaklada, ki je Pavlova novost. Pri Ju-

⁹ Oznanjevanje pa lahko poteka tudi v mirnih in naklonjenih okoliščinah. V Flp 4,12 zato pravi: »Znam biti reven in znam biti v obilju. Na vse mogoče sem se navadil: biti sit in biti lačen, biti v obilju in biti v pomanjkanju.« Najpomembnejša je notranja svoboda oznanjevalca, v kateri se je mogoče prilagoditi vsaki situaciji.

¹⁰ Še danes nam je neznano, kaj ima Pavel v 2 Kor 12,7-8 na misli, ko pravi, da mu je »bil dan v meso trn, satanov sel, ki naj bi me tepel, da se ne bi prevzel. Trikrat sem prosil Gospoda, da bi ga umaknil od mene, a mi je rekel: dovolj ti je moja milost.« Tudi v Gal 6,17 omenja, da nosi »Jezusova znamenja (στίγματα) na svojem telesu«.

¹¹ To metaforo pozna že Ciceron, ki jo uporablja v dualističnem smislu: telo je posoda, duša pa vsebina posode (zaklad). Pavel pa isto metaforo uporabi v holističnem, globalnem smislu, saj se posoda nanaša na celotno osebo človeka, ki ji je zaupan zaklad Kristusa. Izraz »lončena posoda« nastopa večkrat v Novi zavezi, vendar ima različne pomene. Prim. 2 Tm 2,20; Mt 6,19-21; Lk 12,32-34. Pri sinoptikih se nanaša na Božje kraljestvo.

¹² θησαυρός je beseda, ki se nahaja samo na tem mestu in v Kol 2,3 še (»in bi globoko spoznali Božjo skrivnost Kristusa, v katerem so skriti vsi zakladi (οἱ θησαυροὶ) modrosti in spoznanja«).

¹³ Primerjava s Flp 2,6, kjer Kristus svojega »zaklada«, to je »Božje narave«, μορφή θεοῦ, ne varuje ljubosumno zase, ampak izprazni sebe.

¹⁴ Metafora človeka kot glinaste posode je živa tudi v klasičnem latinskem svetu (Cicero), kjer je uporabljena v dualističnem smislu: telo odgovarja posodi, duša pa njeni vsebini. Pavel pa uporabi metaforo v holističnem smislu, saj se nanaša na celotno osebo. V grškem svetu metafora pomeni nasprotje med dušo in telesom.

¹⁵ Metafora se nanaša na starozavezno podobo Boga, ki je kot lončar, ki iz gline ustvarja ljudi in vsakomur določi svoj namen. Preroka Izaija in Jeremija s to metaforo izražata temeljno človekovo pripadnost Bogu, kakor je med glino in njenim upodabljavcem. Samo če se glina pusti oblikovati od Gospoda, lahko živi za namen, s katerim je bila ustvarjena. »In zdaj, Gospod, si ti naš Oče! Mi smo glina, ti si naš upodabljavec, vsi smo delo tvojih rok.« (Iz 64,7). Prim. Jer 18,1-12; Iz 64,7-8; Žal 4,2; 1 Mz 2,7.

dih tudi ni bila navada, da bi zaklade hranili v lončenih posodah, saj se zaradi krhkosti niso zdele primerne. Zato še toliko bolj izstopa kontrast, ki ga Pavel želi tu podariti človeku, ki je zgolj ustvarjeno bitje, je zaupan tako velik zaklad, kot je Kristus sam, ki se naseli v njem, da bi ga prinašal drugim. Pavel z izpostavljanjem tega kontrasta poudarja, kako se oznanjevalec nujno zdi sam sebi slaboten spričo tako velike naloge oznanjevanja. Ravno občutek slabotnosti vzpostavlja pravilno naravnost do te službe, saj oznanjevalca neprestano opominja, da le Bog sam daje moč, ki je Kristusova, in je nasprotna moči tega sveta. To je moč v meri ljubezni in daritve za Kristusa, ne pa v zunanjem izražanju premoči nad kom. Ravno krhkost posode priča o Božjem izvoru vsebine, s katero je napolnjena.¹⁶

Metafori sledi nekaj antitetičnih misli, ki potrjujejo notranje doživljanje oznanjevalca, da »ima« res neuničljiv Božji zaklad v krhki človeški posodi. Poglejmo le prvo, ki ima v grščini dva nasprotujoča si sedanja deležnika: *Od vseh strani smo stiskani* (θλιβόμενοι), *pa nismo utesnjeni* (ἔξαπορούμενοι) (4,8a). Čeprav ljudje od vseh strani pritiskajo na oznanjevalca, se ne čuti utesnjenega. Razlog za to ni neobčutljivost do stisk drugih,¹⁷ saj Pavel na več mestih govori o tem, kako mu gre do srca stiska drugih (2,4). Razlog je skupnost s Kristusom, ob katerem je edino merilo v prenašanju stisk ljubezen. Zato Pavel v 5,14 tudi pravi: »Kristusova ljubezen nas stiska (συνέχει).« (2 Kor 5,14) Kristusova ljubezen pa lahko stiska oz. priganja le tako, da dopušča popolno svobodo v izbiri. Pavel v tej svobodi doživlja, da je v njegovem izbiranju in odločanju prisotno le Kristusovo hotenje in Njegova volja, da ga to priteguje močnejše kot lastno hotenje in nagibi, zato čuti, da ga v notranjosti zavezuje, naj živi samo Zanj. Ko na vse načine doživlja »stisko: zunaj boji, znotraj strahovi,«, prav sredi stiske doživlja moč Kristusove ljubezni, zato pravi, da je to le »naša trenutna lahka stiska (θλιψις)« (4,17), ki pripravlja »čez vso mero težko, večno bogastvo slave«. Trpljenje torej povezuje z razodevanjem slave, ki ima vstajenjsko razsežnost. Nasprotje lahka stiska / težka slava nam pomensko osvetljuje hebr. beseda *kabod*, slava, ki dobessedno pomeni *teža*, *bogastvo* v smislu resnice in pomembnosti, v smislu edinega temeljnega obstoja, ki ga človek mora pripisati Bogu. Zato je sedanja stiska »lahka« v primerjavi s »čez vso mero težko slavo«, ki se bo razodela v prihodnosti. Pavel tudi v Rim 8,18 pravi, da je trpljenje sedanjega časa neprimerljivo (οὐκ ἄξια ... πρὸς) slavi, ki se bo razodela v nas. Kristusova ljubezen torej kljub stiski v njem ustvarja prostor za ljudi, da se ne naveliča izpovedovati: *naše srce se je na široko odprlo, v nas ni pretesno za vas.*

¹⁶ Podoben motiv v antropološkem smislu vsebujejo tudi Filonovi spisi. Duša, ki ima višjo naravo, je nekaj dragocenega, in se nahaja v telesu, ki je krhko in nižje narave. Prim. *De Somniis*, 1.26, str. 340.

¹⁷ V 4,8 se beseda θλιψις nanaša na fizično, psihično ali duhovno stisko.

Vse konkretne izpostavljenosti v oznanjevanju imajo teološko utemeljitev v 2 Kor 4,10:

Vedno nosimo v svojem telesu (ἐν τῷ σώματι) Jezusovo umiranje (τὴν νέκρωσιν),

da bi se razodelo v našem telesu (ἐν τῷ σώματι) Jezusovo življenje.

Jezusovo umiranje (νέκρωσις),¹⁸ o katerem tu govori Pavel, je konstantne narave: navzoče je vedno, povsod, v vseh okoliščinah. To ni vezano le na priložnostno trpljenje ali pa enkratni dogodek bližine smrti, ki je pogojen s težkimi zunanjimi situacijami oznanjevanja (Harvey 1996, 58). Jezusovo umiranje je torej bivanjskega značaja (Furnish 1984, 283). V metaforičnem smislu predstavlja obleko, ki si jo človek nadene nase s krstom in jo nosi v svojem umrljivem telesu. Ker je »Jezusovo«, se v njem razodeva Jezusovo življenje, saj vsebuje razsežnost odrešenjskega dogodka Kristusovega vstajenja od mrtvih. Oznanjevalec je zaradi skupnosti s Kristusom deležen te preobrazbe že v sedanjem življenju.

Pozornosti je vredno tudi dejstvo, da Pavel tu ne govori neposredno o umiranju samemu sebi, ampak uporabi podobo nošenja Kristusovega umiranja kakor obleke na svojem telesu, preko česar se razodeva Njegovo življenje (Murray 2005, 340). Ne želi izpostavljati lastnega jaza in zavedanja trpljenja samega na sebi, prednost daje vstalemu Kristusu, ki živi v njem.

Kraj tega dogajanja je njegovo telo (σῶμα), ki je tipično Pavlov pojem in ga je potrebno razumeti v vsej kompleksnosti. To ni le fizično telo, ki je človekova naravna danost, ampak zajema celoten splet odnosov, ki ga uravnava najgloblja notranjost človekove osebnosti, to je v semitskem izražanju srce. Zato Pavel besedo σῶμα razume kot telesnost v svoji odnosni naravi in ne telo samo na sebi. Ker ima Pavel holističen, judovski princip osebnosti in je človek zanj vedno celota, je v razumevanju pojma σῶμα vse odvisno od tega, kam je naravnano človekovo srce, kakšno je temeljno vodilo, ki uravnava človekov način vstopanja v odnose. Če je to po Kristusovem zgledu trdna odločenost, da daruje svoje življenje v ljubezni, je σῶμα duhovno naravnana in je pomen telesa v tem, da se uporabi v daritvi; če pa je človek v življenju usmerjen vase in išče ugodja zase, govori Pavel o mesenem telesu.

V 2 Kor 4,10 Pavel pove, kaj pomeni iz dna svoje biti živeti v logiki odrešenjskega dogodka, ko se v nošenju Jezusovega umiranja na kristjani razodeva Jezusovo življenje. Pomeni trdno odločenost človekovega srca, da se v svojem telesu daruje za druge in je pri tem v Kristusu deležen preobrazbe. To pa kliče oznanjevalca v tako tesen odnos s Kristusom, da že v sedanjem trpljenju doživlja veselje Njegovega vstajenja.

¹⁸ Izraz se pojavi samo še v Rim 4,19 in ga lahko razlagamo na različne načine. Kaže pa bolj na trajajoči proces kot na enkratni dogodek.

Zaključek

Zgled sv. Pavla nam na različne načine izpostavlja vsebine, pomembne pri oznanjevanju Kristusa.

Pavlov življenjski preobrat kaže naravnost, v katero je poklican vsak kristjan. To je vzpostavitev odnosa s Kristusom na najgloblji, bivanjski ravni, kjer lastnega jaza samega na sebi ne doživlja več, ker v njem živi Kristus. To je življenjski proces, ki ni zaznamovan z nadomestitvijo lastne biti s Kristusovo, ampak s preobratom, preobleko, oz. upodabljanjem lastnega srca, mišljenja in čutenja po Kristusovem. Osebna razsežnost najgloblje biti človeka ostaja, samo nadeti si mora Kristusa oz. zaživeti v Njem. Za ta življenjski proces spreobračanja je po zgledu Pavlove življenjske poti zelo pomembno, da človek kot osebnost deluje skladno in celostno vstopa v odnose ter ne dopušča raznih oblik notranje razdvojenosti, tako tipičnih za današnji čas. Za Kristusa je potrebno celo srce: tako govorijo tudi Pavlova poročila o dogodku pred Damaskom.

Ko Pavel ves čas obrača pozornost na Kristusa, pove tudi, kdo je Kristus, ki ga želi oznaniti. Najprej izstopa zelo osebna nota odnosa z Njim, saj je trdno prepričan, da ga je vzljubil in dal življenje zanj. Kristus mu v odrešenjskem dogodku predstavlja nebeškega Očeta in cilj celotne zgodovine odrešenja, ko ga bo priznaval za Gospoda vsak človek. Pavlova dejavnost oznanjevanja se rodi iz najbolj notranjega hrepenenja, da bi na osebno doživeto Kristusovo ljubezen odgovoril z vso intenzivnostjo oz. gorečnostjo in bi dopolnil svoj delež pri Kristusovem trpljenju. To pa pomeni, da spoznanje Kristusove ljubezni, ki mu je bilo zaupano kot zaklad, ne ostaja le zanj samega, ampak ga želi posredovati ljudem. Pri tem je tudi nujno, da sooča razne vrste človeške slabotnosti, po katerih pa se razodeva Kristusova moč. Oznanjevanje Kristusa je za Pavla nenehno izkušanje preobrazbe, ko v svoji notranjosti doživlja udeleženo v Jezusovem umiranju, da bi se razodelo Njegovo življenje.

Začetno vprašanje: kako danes sprejeti Kristusa v svoje življenje in ga posredovati ostalim, ima ob Pavlu en sam odgovor. Kaže nam pot iskrenega, celostnega odnosa do Kristusa, kjer ravno sprejemanje raznih slabotnosti, ki prihajajo od zunaj ali od znotraj človeka, postaja prostor za rast v ljubezni. To ni pot posebnih razodetij, čeprav je bil Pavel tudi z njimi obdarovan, ampak dejavne ljubezni, ki jo je prvi prehodil Kristus, ko se je moč vstajenja razodela v slabotnosti križa.

Seznam literature

- Bittasi, Stefano. 2003. *Gli esempi necessari per discernere*. Roma: PIB.
- Buscemi, A. P. 2000. *Una Sinfonia. Gli inni di Paolo a Cristo Signore*. Jerusalem: Franciscan Printing Press.

- Crisostomo, Giovanni. 1982. *Commento alla lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova.
- Fabris, Rinaldo. 2000. *Filippesi*.
- Furnish, Victor Paul. 1984. *II Corinthians*. AB 32A. New York: Doubleday.
- Harvey, A.E. 1996. *Renewal Through Suffering. A Study of 2 Corinthians*. Edinburgh: T&T Clark.
- Hebrian, J. 1983. Retto fronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11. Roma: LAS.
- Manzi, F. 1999. La dipendenza letteraria diretta di Fil 2,5-11 da Is 52,13-53,12. *Rivista Biblica* 47: 277-360.
- Murray, J. Harris. 2005. *The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Penna, Romano. 2002. *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*. Roma: Città Nuova.
- Pitta, Antonio. 1998. *Il paradosso della croce*. Casale Monferrato: Piemme.
- Pitta, Antonio. 1996. *Lettera ai Galati*. Bologna: Dehoniane.
- Thurén, Lauri. 2000. *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Udoh Fabian, E. 2000. Paul's views on the Law: Questions about Origin (Gal 1:6-2:21; Phil 3:2-11). *Novum Testamentum*. 42: 214-237.
- Vanhoye, A. 1999. Pistis Christou: fede di Cristo o affidabilità di Cristo. *Biblica*. 80: 1-21.

Miran Špelič OFM
**Sveto pismo kot temelj oznanila
in teologije cerkvenih očetov**

Povzetek: Ob treh patrističnih avtorjih, Ireneju (ki ima podporo kasneje še v Tertulijanu), Origenu in Avguštinu si bomo ogledali tri zgrešene pristope k Svetemu pismu, na katere so ti veliki možje opozorili v svojih delih. Potem bomo nakazali, v čem je še danes možno enako napačno prebirati svete spise in v čem je še danes aktualen odgovor očetov. Irenej tako zavrača markionite, ki so reducirali Sveto pismo zgolj na nekatere knjige (Lk in Pavlova pisma) in zavrnilo celotno Staro zavezo; Origen se zoperstavi gnostičnemu mitiziranju Stare zaveze, ki ji odvzame vso zgodovinsko utemeljenost; Avguštin pa indirektno zavrne arijansko samovoljno teološko interpretacijo Svete Trojice, ki se hoče opirati na Sveto pismo.

Ključne besede: Sveto pismo, patrologija, Irenej, Origen, Avguštin, markionizem, gnosticizem, arianizem

Abstract: ***Miran Špelič OFM, The Bible as the Basis of Church Fathers' Preaching and Theology***

On the basis of the works of three patristic authors, Irenaeus (later also supported by Tertullian), Origen and Augustine, the paper shows three erroneous approaches to the Bible, to which these great men drew attention. Then it is indicated how nowadays the Scriptures can be read in the same erroneous manner and how the reaction of the Fathers of the Church remains topical. Thus, Irenaeus rejected the Marcionites, who reduced the Scriptures to only a few books (Luke's Gospel and Paul's Letters) and rejected the whole Old Testament; Origen refuted the Gnostic mythologisation of the Old Testament divesting it of all its historical roots; Augustine indirectly refuted the unfounded Arian theological interpretation of the Holy Trinity that wanted to be based on the Bible.

Key words: Bible, Patrology, Irenaeus, Origen, Augustine, marcionism, gnosticism, arianism.

Sveto pismo Nove zaveze je nastalo kot živo oznanilo o Kristusu, njegovem življenju, smrti in vstajenju; njegovo jedro je tako imenovano apostolsko oznanilo (κέρυγμα),¹ ki se v svoji najosnovnejši obliki kar nekajkrat pojavi v Pavlovih pismih,² je predmet oznanila v Apostolskih delih,³ kot razširjeno pa je navzoče v obliki evangelijev samih.⁴ V njih se je kerigmi pri-

¹ Prim. Domenico Marafioti, *L'esegesi dei Padri*, v: *I Padri della Chiesa e la Teologia* a cura di A. Orazzo (Torino: San Paolo 1995), 51-56; <http://home.att.net/~nathan.wilson/kerigma.html> (Nate Wilson, 21.9.2007); <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=539&C=606> (C.H.Dodd, 21.9.2007).

² Prim. Rim 1,2-4; 1 Kor 1,17-18; 15,12; .

³ Prim. Apd 1,8; 2,14-18. 30; 17,3; 30,38.

⁴ Prim. konec Markovega evangelija, ki nekako kaže na smisel in cilj celotnega spisa Mr 16,20.

družil še spomin (ἀναμνήσις) in življenjski pouk (διδασχῆ), kot svojska vez so dodani še molitveni deli (εὐχαί). In s tem imamo replicirano tudi temeljno strukturo Stare zaveze, ki se je organsko priključila novemu oznanilu: razodetje enega Boga, zgodovina ljudstva, postava in modrostni pouk ter molitev. Bibličistom prepuščamo podrobnejšo razpravo o navdihu, ki stoji za svetopisemskimi spisi, pa tudi o podrobnejši zgodovini kanona. Spustili se bomo v čas cerkvenih očetov, ki se delno sicer še prekriva z bibličnim, čas, ko je Sveto pismo dobilo svojo sedanjo obliko in svoje mesto v Cerkvi.

Prvi poapostolski oznanjevalci niso hoteli niti niso mogli vzeti druge snovi za svoje oznanilo kot prav Sveto pismo. Že v dobi oblikovanja Svetega pisma in tudi takoj potem, ko je bilo to zastavljeno in sprejeto, so očetje njegovo vsebino privzeli kot jedro svojega oznanjevanja. In ko so se pojavile prve težave in ob njih prvi odgovori, se je tudi vse to pogosto sukalo ravno okrog Svetega pisma.⁵ Nekaj slik iz tega dogajanja bomo podali tudi v tem prispevku. Tedanja vprašanja bomo poskušali aktualizirati, prenesti v današnji čas, in videti, ali odgovori nanje še s čim nagovarjajo današnjega teologa. Imensko kazalo virov v novem Katekizmu katoliške Cerkve je zelo bogato s cerkvenimi očeti in čakamo na podrobno analizo njihove navzočnosti v pokoncilski teologiji. Dotlej pa se zadovoljimo s temi nekaj prikazi.

1. Irenej Lyonski (+ ok. 202)

Brez posebnih težav ga smemo imeti za prvega velikega krščanskega teologa. Prek svojega učitelja Polikarpa, ki je bil Janezov učenec, se dotika svetopisemskih časov. Iz domače Smirne v Mali Aziji ga je pot pripeljala v galski Lugdunum, kjer je postal voditelj krščanske skupnosti in najverjetneje tudi tam dal življenje za Kristusa na začetku tretjega stoletja. Dve njegovi deli sta uspeli preživeti stoletja, obe v prevodih in le delno v izvorni grščini, in sicer v latinskem prevodu *Adversus haereses* (= *AdvHaer*; Zoper krivoverstva) in v armenskem *Epideixis* (= *Epid*; Prikaz apostolskega nauka). Čeprav še zdaleč ni bojevit, pa sta obe deli nastali v okviru njegovega zavračanja krivoverstev.

1.1. Falsifikator Svetega pisma: Markion (+ ok. 160)

Markion iz Ponta, severne Male Azije, ki je prav tako šel proti zahodu in dospel do Rima, je tako rekoč sprožil nastanek teologije, ko je postavil pod vprašaj sestavo Svetega pisma. Spričo tolikih težav, ki jih je zastavljalo usklajevanje med Staro in Novo zavezo, se je Stari preprosto odpovedal, jo zavrzel, ji dal jasen negativni predznak in ohranil zgolj tiste dele

⁵ Manlio Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Soveria Mannelli: Rubettino, 1994), 29-41.

Nove zaveze, ki se niso nujno navezovali na Staro. Tako je v svoj korpus svetih knjig sprejel le okrnjeni Lukov evangelij in prirejena Pavlova pisma. S tem je radikaliziral Pavlovo stališče o relativnosti postave, ki od Kristusa dalje ne veže več z vsemi svojimi določili. Novemu verniku ni potrebno najprej sprejeti judovstva v vseh njegovih izraznih oblikah, da bi lahko šele potem vstopil v krščanstvo. Vendar pa že vstop v Jezusovo skrivnost potegne s seboj tudi priznavanje avtoritete Stare zaveze.⁶

Markion je tu opravil radikalen rez: krščanstvu je posekal judovske korenine na vseh ravneh, tudi na zgolj simbolni. Kristus zanj ne izhaja iz judovskega ljudstva, Judje tako ali tako nikoli ničesar niso razumeli, njihov Bog, bog Stare zaveze je neki drug bog.

V podporo tej tezi je sestavil *Antiteze*, v katerih je skušal pokazati na očitna nasprotja med obema zavezama oziroma med Bogom Stvarnikom, ki je krut, neveden in sploh omejen, ter Bogom Najvišjim, ki ga je razodel Kristus, Bogom, ki je dober, usmiljen in vsemogočen. Zato v *Antitezah* – ohranjene so le v fragmentih – postavi v nasprotje npr. odlomek, v katerem se pokaže Jahvejeva nevednost («Kje si Adam?» 1 Mz 2,9; stopiti mora dol, da vidi, kaj se dela v Sodomi; 1 Mz 18,21) z odlomkom o vsevednosti Vzvišenega Boga (Jezus spozna, kaj njegovi nasprotniki mislijo v svojih srcih. Lk 5,22); mesta, kjer Jahve koga prevara (Jeremija v »Prevaral si me, Gospod) ali se kesa (da je naredil človeka 1 Mz 6,6; da je izbral Savla za kralja 1 Sam 15,11), z mesti, kjer je Bog porok resnice in neomajnosti (Tvoja beseda je resnica; Jn 17,17). Sklep, ki ga prinaša, je enostaven: Stara zaveza je ne le nepotrebna, ampak je celo škodljiva in zavajajoča. Krščansko sporočilo je ne potrebuje, še več, mora se ji postaviti po robu.⁷

Iz te predpostavke je Markion krščanstvo iztrgal iz zgodovinskega konteksta in iz konkretnosti in mu dal pečat nekakšne eteričnosti. Ker Kristus ni mogel priti iz judovskega ljudstva, mu je namreč odvzel pravo telesnost in mu pripisal le prividno telo (tu se približa sicer precej različnim gnostikom). Čeprav je zavrnil dekalosko postavo, je svoje vernike usmerjal v rigorozni asketizem. S svojim pristopom poenostavitve je stvar pravzaprav močno zapletel. In njegova novost je kar klicala po odgovoru kljub bogatemu daru 200.000 sestercijev, ki ga je lahko kot bogat ladjar in trgovec lahko namenil rimski krščanski skupnosti.

1.2. Irenej odgovarja

Irenej je sicer nameraval posvetiti celo delo zavračanju Markionovih stališč, vendar ne vemo, ali je to tudi uspel spisati ali ne. Dejstvo pa je, da

⁶ Prim. E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2004).

⁷ Prim. <http://www.earlychristianwritings.com/marcion.html> (Peter Kirby, 21.9.2007) <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827/antithesis.html> (21.9.2007)

v ohranjenem delu *Adversus haereses* pogosto navede in zavrne Markionova stališča. Kmalu na začetku ga tudi predstavi kot Kerdonovega naslednika:

Nasledil ga (to je Kerдона) je Markion iz Ponta in razvil ta nauk z nersramno bogokletnostjo proti Bogu, o katerem govorijo postava in preroki, češ da je stvarnik slabih reči, da uživa v vojnah, je nestalnega razpoloženja in se sam spreminja; da pa Jezus prihaja od Očeta, ki je daleč bolj vzvišen od tega Boga, ki je naredil svet; da se je v dneh upravitelja Poncija Pilata, ki je bil namestnik cesarja Tiberija, pojavil v človeški podobi tistim, ki so bili v Judeji; da je privedel postavo in preroke do konca in tudi vsa dela Boga Stvarnika sveta; ta Bog je, kot pravi, vladar tega sveta. Poleg tega je obrezal evangelij po Luku, tako da je izrezal vse, kar govori o rojstvu našega Gospoda; iz njegovih naukov pa je odstranil tudi precej odlomkov, kjer je zapisano, da je odkrito priznaval Stvarnika tega sveta za svojega Očeta. ... Na podoben način je pohabil (db. kastriral) Pavlova pisma, tako da je iz njih odstranil vse, kar je apostol jasno izrazil o Bogu, ki je naredil svet, ko pravi, da je ta Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa. ... Pravi, da je odrešenje samo za duše, tiste duše, ki sprejmejo njegov nauk; telo, ki prihaja iz zemlje, nikakor ne more biti deležno odrešenja. ... dodaja še, da je Kajna, može iz Sodome in Egipčane in njim podobne, katerih življenje je bilo koncentrat zlobe, Gospod rešil, ko je šel v podzemlje in so mu ti pritekli nasproti; medtem pa Abel, Enoh in Noe ter ostali pravični ter očaki povezani z Abrahamom niso deležni odrešenja ... Njihove duše so ostale v podzemlju.⁸

Šele če poznamo to ozadje, so nam jasni vsepovsod po Irenejevih delih razsejani namigi o enakosti Boga Nove in Stare zaveze, kjer sicer niti z besedico ne omenja Markiona, očitno pa tiho vzgaja svoje bralstvo k enosti Boga obeh zavez in enosti njegovega nauka. Sploh je »unitas« eden njegovih ključnih pojmov.⁹ Zares je zanimiva njegova metoda, ko tudi z nenehnim implicitnim ponavljanjem teme o enosti uspešno zavrača Markionovo deljenje. Tako s tega stališča povsem drugače razumemo molitev s konca njegovega dela *Adversus haereses*:

*K tebi kličem, Gospod,
Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakobov in Izraelov,
ti, ki si Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa.
O Bog, v svojem neskončnem usmiljenju si hotel,
da se naučimo spoznavati tebe;*

⁸ *AdvHaer* I, 27, 2-3.

⁹ Prim. Adalbert Hamman, *Korenine naše vere* (Ljubljana: Družina 1993) 29.

*ti si ustvaril nebo in zemljo, ti si vladar vseh stvari,
samo ti si pravi Bog, nad teboj ni nikogar.
Po našem Gospodu Jezusu Kristusu
nam daj kraljestvo Svetega Duha;
daj vsem, ki bodo to brali,
da te bodo spoznali, ker si edino ti Bog; utrdi jih v sebi,
odvrni jih od slehernega krivega in brezbožnega nauka,
v katerem ni Boga.¹⁰*

Podobno ravnanje zasledimo v njegovem *Prikazu*, ki je nekakšen mali katekizem, priročnik za branje Svetega pisma in njegovo razumevanje v pravovernem ključu, torej s povezavami med Staro in Novo zavezo in ne v antitezah.

Tako se torej izkaže, da je eden Bog Oče neustvarjen, neviden, Stvarnik vsega, nad katerim ni drugega boga in po katerem ni drugega boga. ... Tako je urejena naša vera in utemeljena zgradba in utrjen naš način življenja. Bog Oče, neustvarjen, nezaobjemljiv, neviden, en Bog, Stvarnik vesoljstva. To je prva točka naše vere. Druga točka je: Božja Beseda, Božji Sin, Jezus Kristus, naš Gospod, ..., po katerem je vse nastalo, ki je ob koncu časov postal človek med ljudmi, viden in otipljiv, da bi vse povzel v sebi, da bi uničil smrt in pokazal življenje in da bi izvršil občestvo Boga in človeka. Tretja točka pa je: Sveti Duh, po katerem so prerokovali preroki in so se očaki naučili božjih reči, ki je vodil pravične po poti pravičnosti in ki je bil na nov način izlit ob koncu časov na človeštvo po vsej zemlji in človeka prenavlja za Boga.¹¹

Povsem očitno je, da vse tri osebe Trojice Irenej poveže in umesti v vse dobe ene same zgodovine odrešenja. En sam Oče in Stvarnik je povezan z Besedo, ki ima delež pri stvarjenju, saj je po njej vse nastalo; Duh razodeva tedaj in bo posvečeval ob koncu časov. Irenej skratka ne dopušča nobenega ločevanja oziroma dualizma na področju božjega.

Novo zavezo razume kot izpolnitev obljub iz Stare zaveze.

Izpolnil je tudi obljubo, dano Abrahamu, ko mu je obljubil, da bo njegovega potomstva kot zvezd na nebu. To je namreč storil Kristus, rojen iz Device, ki je iz Abrahamovega rodu, ko je kot zvezde na nebu postavil tiste, ki verujejo vanj in je z isto vero kot Abraham opravičil pogane.¹²

¹⁰ *AdvHaer* 3,6.

¹¹ *Epid* 5-6.

¹² *Epid* 35.

Poleg tega pa dodaja celo vrsto uresničenih prerokb, ki tudi povezujejo obe zavezi.

Ko so ga pribili na križ in je prosil pijače, so mu dali kisa, pomešanega z žolčem. Tudi to je bilo povedano po Davidu: »Za hrano so mi dali žolč in za žejo so mi dali piti kisa. (Ps 69,22)«¹³

V sklepu pa jasneje pove, čemu je delal te povezave in kakšno naj bo mišljenje in verovanje njegovih bralcev:

To je treba z vso vestnostjo varovati s tem, da ugajamo Bogu z dobrimi deli in zdravim mišljenjem, ko nihče Boga Očeta nima za nekoga drugega kot za njega, ki nas je ustvaril; tako mislijo krivoverci. Ti njega, ki je Bog, zaničujejo, njega, ki ni, pa delajo za malika in »Očeta« nad njim, ki nas je naredil in izoblikoval, in mislijo, da so si našli nekaj večjega od resnice. Vsi ti so brezbožniki in bogokletniki do svojega Stvarnika in Očeta.¹⁴

V tem kontekstu se je oblikovala prva pravoverna teologija, sprejemanje in razlaganje *regule fidei*, vodila je v tem, da se sprejme celovitost Trojice in razodetja, celovitost človeka in njegovega odrešenja.

1.3. Odgovarja še Tertulijan

Od Tertulijana imamo podatek, skoraj datum, ko je rimska Cerkev Markionu izplačala njegov vložek in ga odslovila. To je bilo julija 144. Tertulijan piše o tem pol stoletja kasneje, precej po Markionovi smrti, ki ga je doletela okrog leta 160.¹⁵ To pomeni, da je bila stvar še močno aktualna in potrebna obravnave. In to celo v Afriki, v Kartagini, kjer živi in piše ta prvi latinski krščanski pisec. Očitno se je markionizem znal dobro ukoreniniti in je prepredel vse cesarstvo. Njegovo najboljše delo je ravno *Adversus Marcionem*, ki obsega kar pet knjig. V prvih dveh zavrača Markionov dualizem, v tretji pokaže na enakost med starozaveznim Mesijem in novozeveznim Jezusom, v zadnjih dveh pa analizira Markionovo skrajšano različico Lukovega evangelija in Pavlovih pisem.

Pravnik Tertulijan pa v svojem kratkem delu *De praescriptione haereticorum* (*Ugovor na postopek s krivoverci*) prinese še nezaslišan pristop. Krivoverci tako ali tako nimajo pravice uporabljati Svetega pisma, ker ga niso dobili v neposrednem apostolskem izročilu. Njihova argumenta-

¹³ *Epid* 82.

¹⁴ *Epid* 98-99.

¹⁵ Tertulijan, *Adversus Marcionem* I, 19.

cija je povsem brezpredmetna in se nanjo ni treba niti ozirati.¹⁶ No, ko bi to vzel zares, ne bi pisal petih knjig proti Markionu; očitno pa je tudi v takšni argumentaciji lahko pokazal na neupravičenost in nedoslednost izjav krivovercev.

1.4. Je spor z Markionom danes še aktualen?

Markionizem naj bi se v starem veku zlil z manihejstvom, ki je v svojem dualizmu še radikalnejše.¹⁷ Boj očetov prvih stoletij proti herezijam pa ni le stvar njihovega časa, ampak tudi šola strategije za danes. Zlahka si namreč kdo, zlasti pod vplivom še ne zamrlega racionalizma in teološke samozadostnosti, jemlje pravico nad navdihnjenostjo božje besede in določa ne le načina razlaganja, ampak tudi vsebino, ki naj bi jo Sveto pismo imelo. Na neki način bi *mutatis mutandis* lahko med posnemovalce Markiona prišteli tudi tiste, ki izločajo in prilagajajo svetopisemske odlomke, ker se jim zdi, da bi morda z neoknjenim besedilom prizadeli poslušalstvo. Namesto zahtevnejše razlage posežemo kar po škarjah.

Tu je potreben isti odgovor, kot sta ga dala Irenej in Tertulijan. Čeprav sta imela za seboj komaj dobro stoletje, mi pa že skoraj dve tisočletji, je odgovor apostolsko izročilo, neprekinjena veriga bralcev in poslušalcev, ki sega do učlovečenega Božjega Sina. Kakršnokoli dodajanje novih učiteljev, ki bi se povzdigovali nad edinega Učitelja, prinese le zlorabo in izkrivljanje. Z nekaj pravniške ali jezikoslovne verziranosti je namreč mogoče Svetemu pismu podtakniti marsikatero misel, ki še zdaleč ni v skladu z njegovim izvirnim navdihom. In ravno to je zanka neo-markionizmov; in tu so nam očetje že dober zgled vztrajnosti in mirnega nasprotovanja v prizadevanju za celovitost božje besede in razodetja. Kontekstualizacija oziroma branje v celotnem kontekstu je torej odgovor, ki se ga lahko naučimo pri njih.

2. Origen (ok. 185 - 254)

Aleksandrijski genij od mladih nog, drzen v življenju (ko se ne boji mučeništva) in mišljenju (ko se ne boji platonizma), prodoren pri mnogovrstnem branju Svetega pisma in pri zavračanju zmotnega zožujočega branja. Nerazumljen v lastni Cerkvi v Aleksandriji, čeprav ji je položil temelje, skrit tudi v vesoljni Cerkvi, ki mu je v marsičem dolžnica. Rojen ob Nilu, pokopan v deželi ceder, prav tako ob Sredozemskem morju. Vmes pa naj bi napisal prek 6000 del, od katerih je ohranjenih komaj 2000 naslovov in fragmenti iz 600.

¹⁶ Tertulijan, *De praescriptione haereticorum* 15.

¹⁷ Prim. http://encyclopedia.jrank.org/MAL_MAR/MARCION.html (Encyclopedia Britannica 1911; 21.9.2007).

2.1. Falsifikatorji Svetega pisma: gnostiki

Origenov genij se je prebudil, ko je opazil nevzdržnost gnostičnega stališča spričo Svetega pisma. Skupine izbrancev, ki so poganjale kot gobe po dežju, so si vzele še več pravic kot Markion. Niso sicer vzele istega orodja, to je škarij, da bi izrezale, so pa vzele pero in dodajale po svoji presoji, in papirus, da so razlagale s svojih izhodišč. Gnosticizem, o katerem se še zagreto razpravlja, ker v današnjem času dobiva precej modnih privržencev, je v svoji polimorfnosti naredil največji korak, ko si je dovolil svobodno interpretacijo svetopisemskih besedil, pri kateri si je dopustil tudi moralno prevrednotenje oseb (pravični Abel je slabič, morilec Kajn je postavljen za zgled kot močna osebnost), mitizacijo zgodovine (ciklično pojmovanje časa, ko se arhetipi ponavljajo v nedogled), raztelesenje odrešenja (ki je namenjeno le božanski komponenti zgolj vnaprej določenih izbrancev). Sredi drugega stoletja ciljajo celo na mesto rimskega škofa. Seveda neuspešno.

Zaradi višjega statusa in izobrazbe se je marsikaj najprej porodilo med gnostiki. Tudi eksegeza. A ta eksegeza je podrla vsebine evangeljskega sporočila o odrešenju. Takšno eksegezo ponujata npr. Herakleon in Ptolomej, ki sta razlagala Janezov evangelij. Svetega pisma nikakor ne bere ta na dobesedni ravni, ampak povsod iščeta skrite kode, ki naj bi govori- le v prid njihovemu nauku, npr. o delitvi ljudi na tri skupine. Tako Pavlovo nasprotje med Judi in pogani vidita kot nasprotje med psihiki in pnevmatiki. Za gnostike je celotno Sveto pismo ena sama alegorija oziroma mit, ki ga je treba spoznati in se prek tega spoznanja združiti z enoto prazivira. Tudi Kristusovo vstajenje je seveda le mit, saj meso ni deležno odrešenja.

2.2. Origen odgovarja

Že Irenej je nastopil proti njim in poudaril odrešenje vsega človeka. Origen pa slabega pol stoletja kasneje začne s svojo obilno razlagalsko produkcijo in močnimi argumenti zavračati do tedaj malodane edino, gotovo pa prevladujočo šolo v Aleksandriji.¹⁸ V svojem *Komentarju Janezovega evangelija* dosledno zavrača Herakleonove trditve.

Predvsem pa Origen pokaže na svojo vrhunsko miselno moč, ko v delo *De principiis (O počelih)* poda teološko refleksijo svojega branja Svetega pisma. Nikakor namreč ne dopušča, da bi se preskočilo ali omalovaževalo zgodovinsko raven in dobesedno branje. Najprej je treba posvetiti vso pozornost tej ravni in šele potem iti dalje na moralno in duhovno, to pa seveda lahko tudi s pomočjo alegorije, ki pa ima za svojo prvenstve-

¹⁸ Manlio Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia: Morcelliana 2004).

no nalogo, da vidi v besedilih, ki bi sicer bila manj pomembna, navzočnost Jezusa Kristusa. Lahko se zgodi, da dobesedni pomen kakega odlomka za nas ni več merodajen in ga smemo pustiti ob strani, vendar pa ne vnaprej, temveč šele po natančni preučitvi; gotovo pa ima tak odlomek duhovni in moralni pomen, do katerih se je treba dokopati ali pa se do nju povzpeti.¹⁹

Tako npr. Origen izriše nemogočo Noetovo barko, a niti z besedo ne omeni, da je to nesmisel, pač pa nadaljuje z duhovnimi in moralnimi pomeni, ki jih vselej podvrže kontroli celotnega razodetja oziroma *regule fidei*. Oglejmo si primer na odlomkih iz Origenove razlage Geneze, iz njegove druge homilije, ki govori o Noetovi barki.

1. Najprej predložimo tisto, kar je napisano. (dobesedni pomen). ...

Najprej se vprašamo, kakšen videz in obliko barke si moramo predstavljati. Iz tega, kar se pokaže iz opisanega, si jo predstavljamo kvadratno, tako da se ob dviganju oži od spodaj navzgor, kjer se zoži na en komolec. Rečeno je namreč, da so ji dali pri temelju tristo komolcev dolžine in petdeset širine, da so jo dvignili trideset komolcev, da pa je imela vrh tako ozek, da je imel samo komolec v dolžino in širino ... En komolec torej v ... kvadratu pomeni .. tristo komolcev, če vzamemo natančno. (Barka bi bila tako dolga 90000 komolcev oz. okrog 45 km.) ...

3. Zdaj pa najprej molimo k njemu, ki edini lahko odgrne zastor na branju Stare zaveze, potem pa poskusimo preiskati, kakšno duhovno zgradbo vsebuje čudovita gradnja te barke. ... Kolikor mi dopušča majhnost mojega uma, mislim, da potop, s katerim je bil tedaj svet skoraj pokončan, nosi podobo tistega konca sveta, ki bo šele prišel. ... Tako vzpenjaje se po posameznih stopnjah prebivališč dospemo do samega Noeta - njegovo ime pomeni »počitek« ali »pravični«, ki je Kristus Jezus. ... 5. Potem je govor o dolžini in širini barke in o njeni višini. ... Omenjene so tudi številke: tristo komolcev dolžine, petdeset širine in trideset višine. Tristo je trikrat po sto. Število sto pa je od vseh najbolj polno in najbolj popolno. Vsebuje skrivnost vsega razumnega stvarstva, kakor beremo v evangelijih, kjer je rečeno, da je imel nekdo sto ovac. ... Širina pa ima število petdeset. To število je posvečeno vračilu in odpuščanju. Po postavi je bilo namreč vsako petdeseto leto vračilo, ... Število višine trideset pa vsebuje podobno skrivnost kot tristo. Kar je tam sto, naredi tukaj trikrat pomnožena desetica. ... Pravijo, da je bil trideset let star Jezus, ko je prišel h krstu ...

6. Ker pa je Bog ukazal zgraditi barko, ki jo skušamo opisati, ne le dvonadstropno, ampak tudi trinadstropno, se potrudimo in k temu doseđanju dvojnemu razlaganju po božji zapovedi dodati še tretje. Prvo, ki je za nami, je zgodovinsko in kot nekakšen temelj, postavljeno čisto spo-

¹⁹ Origen, *Počela* (Split: Samostan sv. Klare, 1985).

*daj. Drugo, mistično, je odličnejše in bolj vzvišeno. Kot tretje, če ga zmoremo, bomo dodali moralno razlaganje. ... Če pa ti delaš barko, če si zbirraš knjižnico, si jo zberi iz preroških in apostolskih govorov ali iz govorov tistih, ki so jim sledili po ravnih črtah vere.*²⁰

Noetova barka postane tako tudi podoba za samo Sveto pismo, ki si ga moramo na neki način sami zgraditi, in sicer »po ravnih črtah vere« in v »treh nadstropjih« pomena nebeških skrivnosti.²¹

2.3. Je danes še treba nastopati proti gnostikom?

Origenova drža je vse prej kot zastarela. Znova je namreč popularno iz Biblije delati zbirko mitov, ki govorijo o istih arhetipih kot vse ostale zbirke; privlačno je opuščati zgodovinsko zaradi svojih bibličnih literarnih prijemov, ki odstopajo od sodobnega zgodovinopisja, in pripovedim odvzeti fundament dejanskosti in otipljivosti. Tako Sveto pismo je povsem nenevarno in nezavezujoče. Ne pove ničesar novega in le potrjuje bralčeve predpostavke.

Origenova večplastnost branja in poudarjanje nujnosti filološkega pristopa nas vrača k besedilu, ki nas mora vznemiriti v naših gotovostih in prebuditi v naši svobodi, da se učimo dajati osebni odgovor v odgovornosti. Njegova poetičnost v drznih podobah pa odvzame tudi suhoparnost preveč črkarskim začetkom. Še posebej pa je pomembno – med drugimi branji seveda – njegovo kristocentrično branje Stare zaveze, ki omogoči sprejetje teh spisov, kar nikakor ni samoumevno.

3. Avguštin (354-430)

Oče Evrope, ki je skoraj vse življenje prebil v Afriki, a si ne moremo predstavljati naše teologije brez njega. Spreobrnjenec iz krivoverstva k veri otroštva. Stalna tarča vseh mogočih očitkov in namigovanj, a v resnici globok mož, ki je iskal in našel ljubezen. Neutruden pridigar, mojster tudi pisane latinske besede, oster dialektični um in iskren poznavalec svoje duše. Ravno pravšen, da se loti brskanja po skrivnosti Svete Trojice.

3.1. Arijeva inventivnost

Arij in Avguštin se nista nikoli srečala, ker pripadata dvema različnima časoma in dvema svetovoma, a ju povezujemo s Trojico. Arij je Grk, iz Aleksandrije, o kateri Avguštin piše, da ve zanjo, a da si jo predstavlja

²⁰ Origen, *Hom in Gen* 2,1-6; <http://www2.arnes.si/~supmspel/patres/origen/ORG-NoeL.pdf> (21.9.2007).

²¹ Prim. Martine Dulaey, *Des forêts de symboles* (Paris: Librairie générale française 2001), 197.

le v mislih, ob tem pa ne ve, ali je ta predstava točna ali ne.²² Arij odpira zlato 4. stoletje, Avguštin ga zapira. Še ena primerjava, malce drzna: tu se soočita napuh rahlo nadpovprečnega uma in ponižnost veleuma nad veleumi.

Arij na netočnem branju nekaterih svetopisemskih navedkov (zunaj celote, seveda) iznajde logično zgradbo Svete Trojice, in sicer postulira večstopenjsko božanstvo. Kristusu ne odvzame božanstva, a ga degradira, ker sliši, da je manjši od Očeta. Dalje gre samo še kot plaz; potem ni sovečen z Očetom; Duh je še manjši od njega. Videti je, kot da se vse sklada. Prva dva koncila pometeta z vsemi arijanskimi argumenti in samo politični podpora cesarskega dvora se mora arianizem zahvaliti za svojo polstoletno kariero in še nekajstoletno kasnejšo navzočnost med Germani.

3.2. Posredni Avguštinov odgovor

Avguštinu se ni treba boriti z Arijem, ker je ta že premagan, zato v miru, ko mu ostale polemike dopuščajo, raziskuje skrivnost Trojice, a brez pretenzije, da jo bo odkril in razložil. Zato tudi njegovo delo *De Trinitate* (*Trin*, O Trojici) lahko nastaja tako dolgo časa. In tukaj se na prvem koraku svoje metode, ko je prebral vse, kar mu je bilo dostopno, loti analize celega Svetega pisma, ki ga prečeše v iskanju kakršnihkoli namigov na Sveto Trojico. Tako pregleda vse starozavezne teofanije in se sprašuje, ali so delo druge osebe ali cele Trojice.²³ Šele potem, ko ima za seboj podrobno svetopisemsko analizo, gre dalje z dialektiko in psihološkim uvidom; a še tega utemelji na biblični izjavi o človekovi bogopodobnosti. Zato, ker je Bog-Trojica naredil človeka po svoji podobi, si upa iskati podobe Trojice v sebi.²⁴

3.3. Drugi Avguštinov biblični priročnik

Avguštin se je zavedal, da je potrebno Sveto pismo brati na svojski način, ki se ga v šolah ne učijo. Koliko težav je imel sam, preden je začel doumevati Sveto pismo. Sprva ga je sploh zavrnil zaradi nerazumljivosti, čeprav je takrat že odlično obvladal branje klasikov. Zato se odloči v delu *De doctrina christiana* (*Doc Chr*, O krščanskem nauku) poučevati bralca prav o tem, kako naj bere Sveto pismo. S tem bo obenem tudi obvladal nauk krščanske vere.

Pri razlaganju Svetega pisma veljajo določena načela, o katerih bi bilo po mojem mnenju nadvse koristno poučiti njegove preučevalce. Tako namreč ne bi napredovali zgolj ob branju drugih piscev, ki so razkrili skriv-

²² Avguštin, *Trin* VIII, 6, 9.

²³ Avguštin, *Trin* III.

²⁴ Avguštin, *Trin* IX.

nosti svetih spisov, marveč tudi ob tem, ko bi jih razkrivali sami. O teh načelih sem se torej namenil poučiti vse, ki imajo voljo in sposobnost za učenje, če mi le naš Gospod in Bog pri pisanju ne bo odrekel misli, ki mi jih sicer vselej pošilja, kadar razmišljam o tem predmetu. ... Sleherna razlaga Svetega pisma temelji na dvojem: kako odkriti in določiti, kar je treba razumeti, in kako izraziti, kar smo razumeli.²⁵

Zanimivo je, kako svetopisemski navdih primerja z učlovečenjem druge božje osebe.

Kako je modrost prišla, če ne tako, da je »Beseda postala meso in se naselila med nami«? Nekaj podobnega se dogaja, kadar govorimo. Za to, da bi misel, ki jo nosimo v duši, zdrsnila v dušo poslušalca skoz njegova telesna ušesa, postane beseda, ki jo hranimo v srcu, šumot in dobi ime »govor« [locutio]. Vendar pa se naše razmišljanje ne spremeni v ta šumot, marveč samo ostane nedotaknjeno in privzame obliko glasu, v kateri lahko vstopi v ušesa, ne da bi se omadeževalo z najmanjšo spremembo. Prav tako se tudi Božja Beseda ni spremenila, a je kljub temu postala meso, da bi se naselila med nami.²⁶

Razlog za zagonetne podobe v Svetem pismu pa vidi v tem, da vodijo bralca k ponižnosti, če vsega takoj ne razume; obenem pa tudi v uživanju ob lepih podobah.

Toda množica raznovrstnih nejasnosti in dvoumnosti površne in nepremišljene bralce zavede, tako da razumejo eno namesto drugega, na nekaterih mestih pa ne vidijo možnosti za sploh nobeno domnevo, še za napačno ne. Tako jim nekatere nejasne besede zastrejo pomen z najgostejšo temo. In ne dvomim, da je za vse to poskrbel Bog, da bi z naporu ukrotil naš napuh in odvrnil naš razum od naveličanosti, saj razumu to, kar odkrije z lahkoto, običajno postane brez vrednosti.

Zato takoj poda za primer najprej »suho« besedilo

Nekdo lahko, denimo, reče, da se najdejo sveti in popolni ljudje, katerih življenje in nravi so Kristusovi Cerkvi v pomoč, da novodošle odtrga od slehernega praznoverja in jih s tem, ko posnemajo pravične, na neki način sprejme v svoje telo; ti pravični so kot zvesti in pravi božji služabniki odložili svetna bremena in prišli k sveti kopeli krsta, ko pa se dvignejo iz nje, dajejo sadove dvojne ljubezni do Boga in človeka, ker jih je napolnil Sveti Duh.

Temu pa sledi takoj podoba in njena razlaga.

Kako torej, vprašam, da so poslušalcu takšne besede manj povšeči, kakor če bi govorec izrazil isti smisel z mestom iz Visoke pesmi, kjer zaročenec hvali Cerkev kot kako lepo žensko in ji govori: »Tvoji zobje so kot čreda strižnih ovc, / ki so prišle s kopanja; / vse imajo dvojčke, / jalove ni

²⁵ Avguštin, *DocChr* predg, I,1.

²⁶ Avguštin, *Doc Chr* I,13.

med njimi«? *Mar se človek nauči kaj drugega kot tedaj, ko sliši isto misel, izraženo s povsem jasnimi besedami, brez pomoči te primere? In vendar, ne vem, kako to, da premišljam o svetih z večjim užitkom, ko jih vidim kot zobe Cerkve, ki trgajo ljudi od njihovih zmot in jih nosijo v njeno telo vse omehčane, kakor bi bili razgrizeni in prežvečeni. Z največjim veseljem uzrem tudi strižne ovce, ki so odložile svetna bremena kakor volno in »prihajajo s kopanja«, se pravi od krsta, kako »imajo vse dvojčke« – dve zapovedi ljubezni –, in vidim, da med njimi ni jalovke brez tega svetega sadu.²⁷*

3.3. Zakaj hočejo vsi brati Avgušтина (razen teologov)?

V omenjenih delih, poleg njiju pa še v stotinah govorov, v razlagah vseh psalmov in Janezovega evangelija ter prvega pisma in v dobrem ducatu drugih eksegetskih del Avguštin bere knjigo vseh knjig. Ob njej se je tudi spreobrnil, najprej v manihejstvo, ker je ni prenesel; potem nazaj v krščanstvo, ker ga je končno zadela v srce.²⁸ Za njeno razumevanje zahteva goreče srce, ki mu ga je ikonografija pogosto dodala kot atribut v roke. Šele ljubezen, ki pa mora biti čista, lahko pripelje do razumevanja svetih besedil. Razen v prvih spisih takoj po spreobrnjenju tiste milanske jeseni 386, ki so bili še vsi filozofski in niso v ničemer dajali slutiti kakšnega bodočega škofa,²⁹ je pri njem vselej navzoče Sveto pismo, pa naj stopa v polemiko ali pa prijateljsko svetuje ali pastirsko uči.

Izredno dragocena je njegova zavzetost pri razlaganju, obenem pa za vest ponižnosti spričo skrivnosti. Ko razlaga Tikonijeve sedem načel za razlaganje, brez zadržkov opozori bralca

Ko bi bil tu zapisal: »Obstajajo namreč mistična pravila, ki sežejo do nekaterih skrivnih kotičkov postave« ali vsaj »ki sežejo do mnogih skrivnih kotičkov postave«, ne pa »do skrivnih kotičkov celotne postave«; ko ne bi zapisal: »se bo vse, kar je zaprto, odprlo«, temveč »se bo marsikaj, kar je zaprto, odprlo« – tedaj bi govoril resnico.³⁰

In tukaj se lahko vsaj nekateri bralci Svetega pisma pogosto ujamemo; upam, da ne vsi. Prepričanje o obvladovanju je lahko silno nevarno in zlahka pripelje do kakega sodobnega arianizma, ki niti ni nujno trinitaričen, ampak se njegova metoda razleze na katerokoli področje teologije ali tudi drugih ved. Avguštin tukaj sveti z zgledom natančnega študija predhodnih avtorjev in podrobne analize virov. Potem pa opozarja, naj svojih izjav, če le zmoremo, ne absolutiziramo, ampak jih, kolikor je le

²⁷ Avguštin, *Doc Chr* II,7,8.

²⁸ Prim. Avguštin, *Izpovedi* 8,12.

²⁹ Prim. Avguštin, *Proti akademikom* (Ljubljana: Slovenska matica, 2006).

³⁰ Avguštin, *Doc Chr* III,30,43.

mogoče, znamo tudi relativirati in prepuščati dokončno sodbo njemu, ki stoji za Svetim pismom in vsem ustvarjenim.

Uči pa nas še nečesa, kar današnji stehinizirani in informatizirani svet ne dojema, ker mu je neobvladljivo. Namreč, da je za vsako spoznanje potrebna ljubezen. *Nil nisi per amicitiam cognoscitur*. Samo tisto, kar imaš rad, lahko spoznaš.³¹

In to velja tudi za Sveto pismo. In za njegove prve bralce, cerkvene očete.

Sklep

Na treh primerih cerkvenih očetov smo torej lahko uvideli, da so se prvi veliki problemi znotraj Cerkve in krščanstva pojavili ravno zaradi branja Svetega pisma, in sicer zato, ker so ga nekateri brali na neustrezen način. In rešitve teh težav so ponudili ravno prvi cerkveni očetje s premišljenim branjem in razlaganjem Svetega pisma. Ne le z vsebino, ki so jo pri tem odkrivali, marveč tudi z načinom so nam lahko še danes močan vzor.

Spletne povezave:

The Center for Marcionite Research Library

<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827/Library.html>

Marcion, Antithesis

<http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3827/antithesis.html>

Marcion

<http://www.earlychurch.org.uk/marcion.php>

Marcion: Portrait of a Heretic; by Robert I. Bradshaw

http://www.earlychurch.org.uk/article_marcion.html

Tertullianus, Adversus Marcionem

http://www.tertullian.org/works/adversus_marcionem.htm

Tertullianus, Adversus Marcionem, ed. Evans 1972

http://www.tertullian.org/articles/evans_marc/evans_marc_00index.htm

Schede per un orientamento teologico: Marcionismo

<http://www.riforma.net/apologetica/schedeteologia/schmarcio.html>

Heracleon: Fragments from his Commentary on the Gospel of John

<http://www.gnosis.org/library/fragh.htm>

Literatura:

Blackman, E.C. *Marcion and His Influence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2004.

Corsato, Celestino. *Lecture patristiche della Scrittura*. Padova: Messaggero, 2004.

Dulaey, Martine. *Des forêts de symboles*. Paris: Librairie générale française, 2001.

Fitzgerald, Alan D. *Augustine through the Ages. An Encyclopaedia*. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 1999.

Hamman, Adalbert. *Korenine naše vere*. Ljubljana: Družina, 1993.

Lire la Bible à l'école des pères. Paris: Migne, 1997.

Hill, Charles E. *The Johannean Corpus in the Early Church*. Oxford: University Press, 2004.

Marafioti, Domenico. L'esegesi dei Padri, v: *I Padri della Chiesa e la Teologia* a cura di A. Orazio. Torino: San Paolo, 1995.

³¹ Prim. Avguštin, *De diversis quaestionibus LXXXIII* 71,5.

Monaci Castagno, Adele. *Origene. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2000.

Simonetti, Manlio. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Augustinianum, 1985.

Ortodossia ed eresia tra I e II secolo. Soveria Mannelli: Rubettino, 1994.

Origene esegeta e la sua tradizione. Brescia: Morcelliana, 2004.

Ilaria Montanar SL
La conversione di Francesco d'Assisi nella
Legenda Trium Sociorum

Povzetek: Spreobrnjenje Frančiška Asiškega v Legendi treh tovarišev

Po uvodnem delu, posvečenem predstavitvi življenjepisa *Legenda trium sociorum*, njegovemu mestu v frančiškanskih virih ter splošni strukturi življenjepisa, sledi osrednji del naše razprave.

To legendo analiziramo na podlagi klasične »quaestio franciscana« (frančiškanskega vprašanja) in preko kratkega primerjanja z drugimi bolj znanimi življenjepisi. Glavni predmet naše raziskave je prvih sedem poglavij legende, posvečenih pripovedi o spreobrnjenju svetega Frančiška Asiškega. Gre za proces spreobrnjenja, ki ga avtor legende podaja po spiralni zasnovi zato, da bi postopno poglobil motiv ubožstva. Vrhunec dogajanja je Frančiškovo srečanje z Gospodom ob križu sv. Damijana, ki pa se nadaljuje, ko zapušča svet in se posveti novemu življenjskemu načrtu.

Ključne besede: Frančiškovi življenjepisi, frančiškanski viri, Frančišek Asiški, »quaestio franciscana«, *Legenda trium sociorum*, spreobrnjenje, prvotno frančiškansko izkustvo.

Abstract: The Conversion of St. Francis of Assisi in Legenda Trium Sociorum

The introductory part of the paper presents the biography *Legenda trium sociorum*, its position in Franciscan sources and the general structure of the biography. In the main part of the paper the Legend is analyzed on the basis of the classic so-called »quaestio franciscana« and by comparison with other, better known biographies. The main object of study are the first seven chapters of the Legend comprising a narrative about the conversion of St. Francis of Assisi. It is a process of conversion presented by the author of the Legend in a spiral design in order to gradually deepen the motive of poverty. The process reaches its peak when Francis meets the Lord at the crucifix at St. Damian and when he leaves the world and dedicates himself to a new design of his life.

Key words: Franciscan biographies, Franciscan sources, St. Francis of Assisi, »quaestio franciscana«, *Legenda trium sociorum*, conversion, original Franciscan experience.

Sommario: Dopo una parte introduttiva, dedicata alla presentazione generale della *Legenda trium sociorum*, alla sua collocazione nell'ambito delle fonti, nonché alla sua struttura generale, segue la parte centrale del nostro studio. Sullo sfondo della classica »questione francescana« e operando un breve confronto con altre più famose biografie, viene presentata un'analisi interpretativa della Legenda. Oggetto principale d'indagine sono i primi sette capitoli della Legenda dedicati al racconto della conversione di Francesco. Si tratta di un processo di conversione, svolto dall'autore della Legenda secondo un impianto a spirale, volto ad approfondire progressivamente il tema della povertà. Tale itinerario culmina nell'incontro di Francesco con il crocifisso di S. Damiano e si realizza nell'abbandono del mondo e nell'abbraccio di una nuova forma di vita.

Parole chiave: biografie francescane, fonti francescane, Francesco d'Assisi, questione francescana, *Legenda trium sociorum*, conversione, esperienza francescana originaria

1. Il problema storiografico

Le biografie francescane duecento-trecentesche, sia quelle ufficiali che quelle non ufficiali, essendo testimonianza di fede e dello sviluppo del culto nei confronti di un uomo divenuto santo sono influenzate da modelli agiografici tradizionali: prefiggendosi un obiettivo di edificazione, avendo funzione di esempio, di modello, sia per i frati minori che per tutti i fedeli, sottolineano sempre più certi aspetti e sempre meno altri. Non sono importanti i fatti storici in se stessi ma i significati che essi racchiudono e rivelano. In questo senso si introducono semplificazioni, a volte anche deformazioni di una memoria che già di per sé è frutto e nello stesso tempo ricerca di conciliazione fra tradizione scritta e orale. Così la figura di Francesco si modifica, cambia, perde spesso contorni definiti e spessore storico per assumere sempre più un carattere di esempio irraggiungibile, di straordinarietà, di mito, di perfezione così assoluta, tanto da allontanarsi, paradossalmente, dalla realtà e dalla vita degli uomini. Eppure un nucleo di verità storica difficile da individuare ma reale rimane sempre alla base. È la questione dell'intreccio fra il Francesco »storico« ed il Francesco »della leggenda«, difficile da sciogliere fino in fondo¹, nonostante gli scritti personali di Francesco ci siano di notevole aiuto nell'accostarci all'esperienza originaria.

2. La *Legenda Trium Sociorum* e la sua collocazione nell'ambito delle fonti francescane

Tra le diverse biografie duecentesche su Francesco abbiamo scelto di soffermare l'attenzione sulla *Legenda Trium Sociorum*², un testo che filologicamente ha presentato in passato e presenta tutt'ora per gli studiosi numerose difficoltà di identificazione e di collocazione. Ad alcune questioni controverse riguardanti per lo più l'esatta definizione del testo, l'autore (o gli autori), il legame con la lettera di spedizione dei compagni di Greccio,

¹ Si vedano in proposito le osservazioni di Attilio Bartoli Langeli, in *La »questione francescana« dal Sabatier a oggi*, Società internazionale di studi francescani, Atti del I convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1973, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Assisi 1974.

² Nelle linee generali questo studio riprende, con alcuni aggiornamenti, il primo capitolo della tesi di laurea difesa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università statale di Trieste. Cf. I. Montanar, *La conversione di Francesco e la primitiva vita dell'ordine minoritico nella »Legenda Trium Sociorum« tra teologia e storia*, (relatore prof. G. Miccoli), ms inedito, Trieste 1993, 1-64. Per il testo della *Legenda trium sociorum*, ci basiamo sull'edizione critica curata da Th. Desbonnets; cf. Th. Desbonnets, *Legenda trium sociorum. Edition critique*, in *Archivum Franciscanum historicum*, LXVII (1974), 38-114. (D'ora in poi *Leg. III soc.* nel testo). Il testo della menzionata *Legenda* è stato tradotto in sloveno da M. Špelič, *Zapiski neznanega Peružana in Legenda treh tovarišev*, Ljubljana, Brat Francišek, 1998.

la dipendenza con le altri fonti, non è ancora possibile dare una risposta precisa. Per l'approfondimento di tale problematiche rimandiamo ai lavori e alle opere di tanti eminenti studiosi.³

Sembra accolta da tutti la dipendenza della *Leg. III soc.* dall'*Anonimo Perugino* (o, come in tempi più recenti si preferisce dire, dal *De inceptione*⁴); per quanto riguarda la datazione, sembra accettabile l'ipotesi del Desbonnets e del Beguin che la collocano nel 1246, nel gruppo di biografie compilate per iniziativa del Capitolo di Genova indetto dall'allora Generale Crescenzo da Jesi. L'autore della *Leg. III soc.* instaura un dialogo con alcune fonti prece-

³ In particolare, mi riferisco al lavoro ormai classico di G. Abate, *Nuovi studi sulla leggenda di S. Francesco detta dei »Tre compagni«*, in *Miscellanea francescana* 39 (1939), 1-55, 225-62, 359-432, 635-55 e a quelli posteriori di S. Clasen, *Zur Kritik Van Ortroys an der »Legenda Trium Sociorum«*, in *Miscellanea Melchor de Pobladora* I, 35-73; S. Clasen, *Die Dreigefährtenlegende des heiligen Franziskus*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen 1972; L. Di Fonzo, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII*, in *Miscellanea Francescana* 72 (1972), 117-483; Th. Desbonnets, *La Légende des trois compagnons, Nouvelles recherches sur la généalogie des biographies primitives de saint François*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, LXV (1972), 66-106; G. Philippart, *Le manuscrits perdus de la »Legenda trium Sociorum« de S. François d'Assise*, in *Analecta Bollandiana* 91 (1973), 356-62; *La »questione francescana« dal Sabatier ad oggi cit.*; P.B. Beguin, *L'Anonyme de Pérouse. Un témoin de la fraternité franciscaine primitive confronté aux autres sources contemporaines*, Éditions Franciscaines, Paris 1979. Negli ultimi decenni c'è stata una nuova fioritura nell'ambito degli studi francescani e diversi sono gli autori che si sono occupati di un'analisi delle fonti e, almeno marginalmente, anche della *Legenda Trium sociorum*. Ne cito solamente alcuni: R. Manselli, *»Nos qui cum eo fuimus«*. *Contributo alla questione francescana*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1980; G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991; i contributi di numerosi studiosi, tra cui E. Prinziavalli, in M.P. Alberzoni, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997; J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Biblioteca francescana, Milano 1996; E. Pásztor, *Le fonti biografiche di S. Francesco*, in *Francesco e la »questione francescana«* (a cura di A. Marini), Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2000, 1-13; F. Uribe, *Introduzione alle agiografie di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2002; L. Pellegrini, *La Legenda trium sociorum*, in Id., *Frate francesco e i suoi agiografi*, Ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2004, 249-265; F. Accrocca, *La legenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 543-574.

⁴ Si vedano in proposito le considerazioni di F. Accrocca, *Un'opera preziosa e a lungo dimenticata: De inceptione vel fundamento Ordinis*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 169-201. Pur condividendo le osservazioni di tale autore, ci atterremo in questa sede alla dizione tradizionale.

denti, quali Tommaso da Celano Primo⁵, Anonimo Perugino⁶, Scritti di Francesco⁷. Non manca poi la presenza della tradizione orale, difficile da verificare con precisione. La redazione degli ultimi due capitoli sembra essere posteriore al testo della *Leg. III soc.*, vista la presenza in essi di alcuni riferimenti posteriori al 1246. Nonostante alcune ipotesi recenti, rimane ancora irrisolto il problema riguardante l'autore – o gli autori della *Legenda*.⁸

Affrontando l'esame dei primi sette capitoli della *Leg. III soc.* riguardanti il processo di conversione, cerchiamo di accostarci all'immagine di Francesco offertaci dall'autore, in un momento in cui, a vent'anni circa dalla morte del santo, memoria scritta e memoria orale confluiscono, nell'intento di orientare soprattutto i più giovani membri dell'ordine che non hanno conosciuto personalmente l'Assisiato.

3. La *Legenda Trium Sociorum*: struttura generale

La *Leg. III soc.* è un trattato spirituale sotto forma di biografia che comprende diciotto capitoli. Inizialmente ci troviamo di fronte alla vita giovanile di Francesco; fino a tutto il capitolo settimo è analizzato il processo di conversione; dall'ottavo all'undicesimo si narra la vita fraterna della prima comunità; seguono alcuni capitoli dedicati all'approvazione apostolica, alla prima organizzazione del gruppo francescano; infine, gli ultimi due capitoli riguardano le stigmate, la morte e la canonizzazione di Francesco. Ad una prima parte strettamente storico-cronologica fino al capitolo settimo, fanno seguito alcuni inserimenti riguardanti il passato e il futuro di Francesco, nonché la vita dei primi fratelli. Non manca una certa tendenza a spirale del testo, un ritorno continuo su alcuni temi ma in un processo di approfondimento continuo. Tipico è anche il carattere pacifico del testo, volto a proporre l'immagine di un Francesco che non è segno di contraddizione, anzi piuttosto di unione, per i suoi seguaci. Come ha fatto notare G. Philippart in un suo significativo intervento al primo convegno di Studi Francescani del 1973, la *Legenda* presenta una notevole originalità, mettendoci di

⁵ Per il testo di questa fonte, mi baso sull'edizione critica: Tommaso da Celano, *Vita prima sancti Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, Ad Claras Aquas prope Florentiam 1926-41, 3-117; (d'ora in poi *I Cel.* nel testo).

⁶ Mi baso sull'edizione critica di P.B. Beguin, *L'Anonyme* cit. Il testo a pp. 26-105 riproduce l'edizione del Di Fonzo, *L'Anonimo* cit. (d'ora in poi *AP*).

⁷ Per gli scritti di Francesco, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, [»Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi, tom XII], denuo edidit iuxta codices mss. C. Esser, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1978.

⁸ In tempi recenti F. Accrocca, rifacendosi da una parte alla »ipotesi manselliana« e dall'altra alle ricerche del Desbonnets, ha confermato l'ipotesi dell'origine assisana della *Legenda*. Cf. F. Accrocca, *La legenda trium sociorum: una peculiare attenzione all'umanità di Francesco*, in *Frate Francesco* 71 (2005), 543-574.

fronte ad una progressiva conversione, espressa anche tramite elaborate corrispondenze tra la prima e la seconda parte, culminante nell'incontro con il crocifisso di S. Damiano⁹. E' quanto cercheremo di evidenziare, almeno in parte, nel presente contributo.

4. Le tappe della conversione

Nella *Legenda trium sociorum*, la conversione di Francesco ci viene presentata secondo uno sviluppo progressivo. Si tratta di un processo complesso, che riguarda e coinvolge tutte le sfere della personalità umana e che pertanto viene descritto nei minimi particolari.

L'autore della *Legenda* ci pone inizialmente di fronte l'abituale vita nel »saeculo« di Francesco. Ne vengono così descritti il carattere, gli atteggiamenti, le qualità e i difetti, secondo quanto già narrato in *I Cel.* Entrambe le biografie ricordano che Francesco era de »civitate Assisii, quae in finibus Spoletanae vallis sita est«¹⁰, a differenza dell'*Anonimo* che invece inizia la sua biografia dando un taglio direttamente teologico più chiaro: nell'anno del Signore 1207, vedendo l'umanità ingrata e dimentica di Lui, Dio decide di inviare operai nella sua messe, illuminando, in »civitate Assisia«, Francesco, di cui molto concisamente si ricorda la professione di mercante e il suo essere »vanissimo dispensatore di ricchezze secolari«¹¹. L'autore della *Legenda*, si propone da una parte di storicizzare l'*Anonimo*, d'altra parte, proprio riferendosi al racconto di *I Cel.*, conferisce un ordine più chiaro agli eventi riguardanti la conversione, dando spazio ad una visione alternativa volta a correggere il quadro buio dipinto da Tommaso. Secondo la visione di Tommaso da Celano la vicenda di Francesco è infatti fin dall'inizio sotto il segno della corruzione, riguardante la stessa educazione impartita dai genitori. Di Francesco si sottolinea che fino a venticinque anni condusse una vita contrassegnata dal peccato¹². Il biografo celanense intende evidentemente riferirsi alle parole del *Testamentum* in cui Francesco sintetizza il periodo precedente la conversione con la famosa e concisa formula »cum

⁹ Cf. Intervento di G. Philippart in *La Questione francescana dal Sabatier ad oggi* cit., 239-241.

¹⁰ *Leg. III soc.* cap. I, par. 2, 90; *I Cel.*, cap. I, par. 1, 5. Sulla presenza nelle fonti di termini riguardanti la città di Assisi cf. S. da Campagnola, *La società assisiana nelle fonti francescane in Assisi al tempo di S. Francesco*, Atti del V convegno internazionale, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 13-16 ottobre 1977, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Assisi 1978, 361-362.

¹¹ *AP*, cap. I, par. 3b »Et illuminavit virum, qui erat in civitate Assisio, nomine Franciscum mercatoremque officio, dispensatorem vanissimum opulentiae saecularis«.

¹² usque ad vigesimum quintum aetatis suae annum tempus suum miserabiliter perdidit et consumpsit. Immo super omnes coetaneos suos in vanitatibus male proficiens, incentor malorum et aemulator stultitiae abundantius exsistebat ...«.

essem in peccatis»¹³. Tommaso desidera evidenziare la radicalità della conversione di Francesco, il lavoro in lui compiuto dalla grazia e pertanto introduce solo in seguito i lati positivi della sua personalità. Procedendo per antitesi, per accostamenti di opposti, unendo scene di ombra e di luce, si riferisce a tutta una tradizione agiografica precedente¹⁴. La comprensione da parte del lettore è immediata, essendo così chiaramente visualizzata.¹⁵ In occasione della canonizzazione di Francesco, avvenuta a soli due anni di distanza dalla morte, il biografo celanense con la prima vita ufficiale desidera proporre un'immagine di santità a più ampio raggio, che possa essere di esempio per tutti. »Attraverso la sottolineatura della giovinezza negativa di Francesco e del quadro intorno a lui Tommaso intende probabilmente rappresentare la situazione, l'attesa religiosa da parte di una società intera«¹⁶ e guarda la stessa fraternità originaria dal punto di vista ormai concreto della fondazione di un ordine religioso inserito pienamente in quest'opera di rinnovamento della società.

A differenza di Tommaso, la *Leg. III soc.*, vicina ad Assisi e alle vicende della città per i particolari che presenta, tanto da meritare il titolo di »Leggenda Assisiensis«¹⁷, ci mette subito di fronte ad un quadro diverso. Francesco è collocato in un contesto sociale preciso, la sua vita è presentata nel suo svolgersi concreto e realistico: è uomo del suo tempo, attivo collaboratore del padre.¹⁸ Svolge l'attività di mercante, come suo padre, ma è di lui più allegro e generoso. È abituato al dialogo con le persone, soprattutto con i clienti del negozio. Il suo comportamento però si ispira ed aderisce ad uno stile di vita cortese che rappresenta un pò il suo ideale di vita, tipico di

¹³ Per il testo del *Testamentum* (d'ora in poi *Test.*), e gli altri scritti di Francesco, ci riferiamo alla già citata edizione critica curata da K. Esser.

¹⁴ Basti pensare allo schema agostiniano delle *Confessiones*. Un esplicito riferimento segnalato nell'apparato critico di *I Cel.* è ad es. S. Augustinus, *Confessionum*, I,II, cap. 3, (Migne, *P.L.*, t. 32, 678).

¹⁵ Per un'analisi puntuale del processo di conversione in *I Cel.* cf. F. De Beer, *La conversion de Saint Francois selon Thomas de Celano. Etude comparative des textes relatifs à la conversion en Vita I et Vita II*, Ed. Franciscaines, Paris 1963. Si veda anche G. Miccoli, *La »conversione« di san Francesco secondo Tommaso da Celano*, in *Studi medievali*, 3 Serie, V, II, (1964), 775-792.

¹⁶ Cf. intervento di G.P. Caprettini, G. Magliano, A. Salassa, *Agiografia tra storia e semiotica* in D.E. Covi - F. Raurell, *Metodi di lettura delle Fonti francescane*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1988, 341-342.

¹⁷ Per l'attribuzione di questo titolo alla *Leg. III soc.*, cf. R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, Istituto storico dei cappuccini, Roma 1980,25-27. Si veda anche il già citato contributo di S. da Campagnola.

¹⁸ »Postquam fuit adultus, et subtilis ingenii factus, artem patris id est negociationem exercuit, sed dissimiliter, valde quoniam ipso hilarior et liberarior«. *Leg. III soc.*, Cap. I, par. 2, 90.

un'altra classe sociale. Questo aspetto legato al mondo cavalleresco è sottolineato più volte nel corso della *Legenda* fin dall'inizio specie quando, tra le caratteristiche di Francesco, si nominano la »curialità« e la »larghezza«, la cortesia e la liberalità, o nei sogni cavallereschi che precedono l'inizio vero e proprio della conversione.¹⁹ Fa parte di una compagnia di amici, condivide un modo di vita associativo non gerarchico, dedito a divertimenti mondani, è solito spendere il denaro in cose vane, volto ad attirare in tal modo l'attenzione su di sé²⁰. Dopo le caratteristiche negative, ci vengono presentate quelle positive, tra cui una naturale generosità e gentilezza di modi²¹. La *Leg. III soc.* evidenzia le doti naturali buone di Francesco, descrivendo i propositi fatti come effetto di tali doti, sottolineando un codice d'onore a cui si attiene strettamente e che diventerà norma di vita proprio quando lo infrangerà. È una cultura, un comportamento a cui Francesco aderisce con tutto se stesso²². La fisionomia di Francesco risulta essere così più completa e reale, rispetto alle biografie precedenti. Si inseriscono poi al posto giusto, seguendo una logicità nel discorso, alcuni aspetti della vita di Francesco, quali alcuni episodi sulla povertà, che nella *Vita I* compaiono appena nel paragrafo 17. Chiaro è dunque l'intento del compilatore della *Leg. III soc.* di correggere cronologicamente il testo celanense e di integrarlo dove non è chiaro. La *Leg. III soc.* attribuisce infatti particolare rilevanza all'incontro di Francesco con i poveri fin dalla giovinezza. Questo tema

¹⁹ Ad esempio, di Francesco si dice che »erat largus, immo prodigus« (*Leg. III soc.*, cap. I, par. 2, 91); »naturaliter curialis in moribus et in verbis« (*Leg. III soc.*, cap. I, par. 3, 91); »largus et curialis« (*ibid.*); »profusior largitate« (*ibid.*, cap. II, par. 5, 92). Per quanto riguarda i sogni cavallereschi, »apparuit ei quidam... ducens ipsum in quoddam amoenum palatium plenum militaribus armis« (*ibid.*, 92-93); »et responsum est illi haec omnia sua esse militumque suorum« (*ibid.*); »iter arripere deliberat in Apuliam ut miles fiat« (*ibid.*).

²⁰ Francesco è »largus, prodigus, sed etiam in indumentis multipliciter excedebat, cariores pannos faciens quam ipsum deceret habere. In curiositate vanus...«*Leg. III soc.*, cap. I, par. 2, 91.

²¹ »quasi naturaliter curialis in moribus et in verbis, iuxta cordis sui propositum nemini dicens verbum iniuriosum vel turpe«*Ibid.* par. 3, 91. Per questo era famoso e si distingueva, pur essendo »iocosus et lascivius«. *Ibid.* Cf. G. Nanni, *Rilettura della Leggenda dei tre compagni*, in *Studi francescani* 79 (1982), 104-105. Il Nanni sottolinea sia i lati positivi che negativi di Francesco emergenti dalla *Leg. III soc.* Un parere diverso presenta D. Berg, secondo il quale nelle leggende e nelle biografie del primo periodo non ci sarebbero sottolineature negative, ma esclusivamente amplificazioni retoriche, inizio dell'idealizzazione di Francesco. Cf. D. Berg, *Vita Minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jahrhundert*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 45-46 (1982-1983), 174.

²² »ex quo largus et curialis es apud homines a quibus nihil recipis nisi favorem transitorium et inanem, iustus est ut, propter Deum qui largissimus est in retribuendo, pauperibus sis curialis et largus *Leg. III soc.*, cap. I, par. 3, 91.

viene sviluppato progressivamente dalla Legenda secondo il suo tipico schema a spirale.

4.1 *L'episodio del povero*

È un incontro ricordato da tutte e tre le biografie considerate: un giorno giunge un povero a chiedere l'elemosina in negozio. Avendogliela negata per cupidità di ricchezze e per la preoccupazione dell'affare, Francesco si rimprovera di essere venuto meno ai suoi propositi e decide nel cuore di non negare più nulla che gli venisse domandato »pro Rege regum et omnium Domino«²³. Mentre Tommaso da Celano parla di questo episodio a conversione già avvenuta,²⁴ l'*AP* lo menziona sin dall'inizio, sottolineandone l'importanza decisiva per il futuro di Francesco.²⁵ E' da questo autore che la *Leg. III soc.* lo riprende quasi letteralmente. Nell'*Anonimo* il processo è sintetico e concentrato: si sottolinea come Francesco prima neghi, poi si accorga del gesto, toccato dalla grazia. Decide subito di riparare facendo l'elemosina, tanto da essere chiamato dall'autore »beatus virus«. La *Leg. III soc.* sottolinea la sofferenza interiore di Francesco nell'accorgersi di essere venuto meno al suo proposito. Così l'autore evidenzia la sensibilità, le doti naturali di Francesco, una certa sua religiosità naturale che ha al suo interno un'immagine di Dio corrispondente a quella che è la sua mentalità cavalleresca: »propter Deum qui largissimus est in retribuendo«²⁶, »pro

²³ *Ibid.* »Cum autem quadam die in apotheca ubi pannos vendebat circa huiusmodi staret sollicitus, venit quidam pauper ad eum petens eleemosynam amore Dei. Cumque cupiditate divitiarum et mercationis cura detentus illi eleemosynam denegasset, divina prospectus gratia seipsum arguit magnae rusticitatis, dicens: 'Si pro magno comite vel barone pauper ille a te aliquid postulasset, certe postulatum sibi dedisses. Quanto ergo magis pro Rege regum et omnium Domino id facere debuisti!'. Cuius rei causa exinde in corde suo proposuit pro tanto Domino postulata de cetero non negare«.

²⁴ *I Cel.*, cap. 6, par. 17, 16 »nam cum die una, praeter morem sum, quia curialissimus erat, cuidam pauperi postulanti ab eo eleemosynam exprobrasset, statim *poenitentia ductus*, coepit *dicere intra se*, magni vituperii fore magnique dedecoris petenti pro nomine tanti Regis subtrahere postulata. Posuit deinde in corde suo nemini pro Deo a se petenti, secundum posse de caetero aliquid denegare. Quod et diligentissime fecit et implevit, quousque totum omnimode praebuit semetipsum, evangelici consilii primitus executor quam doctor effectus: *Qui petit a te*, inquit, da ei, et volenti a te mutuari, ne avertaris«.

²⁵ *A.P.*, cap. I, 4 a, 4 b, 28-30, »Qui cum quadam die in apotheca, in qua pannos consueverat vendere, circa huiusmodi negotia secum sollicitus cogitaret, apparuit pauper quidem postulans ab eo pro Domino elemosinam sibi dari. Cui dictus Franciscus, illectus cogitatione divitiarum et cura supradictorum, data licentia elemosinam denegavit. Quo recedente, divina prospectus gratia, coepit seipsum redarguere velut magnae rusticitatis, dicens: 'Si pro aliquo Comite vel barone magno pauper huius postulas, ei petita porrexisses...'. Cuius rei causa exinde in corde suo proposuit pro tanto Domino postulata de cetero se nemini negaturum. Et vocans dictum pauperem sibi elemosinam est largitus«.

²⁶ *Leg. III soc.*, 91.

Rege regum et omnium Domino»²⁷; si premura però anche di sottolineare i pericoli connessi. Per poter veramente attuare fino in fondo il bene, le doti naturali non sono sufficienti, c'è bisogno di un passaggio ulteriore, molto più profondo: si tratta di cambiare, di »convertire« la mentalità di fondo, il cuore. Se infatti le virtù sono esercitate per ricavarne qualcosa per sé, anche se solo la gloria, sono vissute egoisticamente, come un possesso e non più come un dono. Questo progressivo cambiamento interiore viene messo in luce dalla *Leg. III soc.* quando evidenzia come Francesco inizi ad essere messo in discussione dal Signore a partire proprio dall'interno di una mentalità »secolare«, di desiderio di gloria e di successo.²⁸

L'estrema sensibilità di Francesco verso le persone emerge anche nel periodo di prigionia durante la guerra tra Perugia ed Assisi, quando è l'unico a stringere amicizia con un prigioniero abbandonato da tutti per aver insultato un compagno. E' un episodio sottolineato solo dalla *Leg. III soc.*

4.2 Il »sogno di Spoleto«

La *Leg. III soc.* colloca l'inizio del processo concreto e cosciente di conversione dopo »paucos vero annos«, che l'autore lascia nel buio, e dopo aver ricordato il desiderio di Francesco di partecipare, nella brama di diventare cavaliere o un grande principe, alle imprese d'armi in Puglia di un nobile assisiano, dopo essersi procurato, a tal fine, un corredo di panni preziosi. Preparato da tutti gli eventi precedenti, è posto dalla *Leg. III soc.* in diretta relazione con due »sogni«, collegati l'uno all'altro: il sogno »delle armi« e quello di »Spoleto«, caratterizzati da uno schema cavalleresco-cortese tipico²⁹ che riflette per l'autore della *Legenda* anche una componente caratteristica dell'atteggiamento di Francesco.³⁰

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cf. note precedenti riguardanti la *Leg. III soc.* Inoltre *Leg. III soc.*, cap. II, par. 4, 92. »Quid putatis de me? Adhuc adorabor per totum mundum«; oppure *Leg. III soc.*, cap. II, par. 5, 92, quando, dopo aver deliberato di andare in Puglia per partecipare alla spedizione del conte Gentile, si dice: »Nocte igitur quadam, cum ad haec consummanda tota se deliberatione dedisset et ad iter agendum desiderio aestuaret, visitatur a Domino qui eum, tanquam gloriae cupidum, fastigio gloriae per visionem allicit et exaltat«.

²⁹ Per l'analisi dei sogni cavallereschi presenti nelle fonti, cf. F. Cardini, *San Francesco e il sogno delle armi*, in *Studi Francescani* 77 (1980), n 1-2, 15-28.

³⁰ *Leg. III soc.*, cap. II, par. 5-6, 92-93, »Cum enim illa nocte dormiret, apparuit ei quidam vocans eum ex nomine ac ducens ipsum in quoddam speciosae sponsae amoenum palatium plenum militaribus armis... Et responsum est ille haec omnia cum palatio sua esse militumque suorum... iter arripere deliberat in Apuliam ut miles fiat... Cum ergo iter arripens ivisset usque Spoletum ut in Apuliam pergeret coepit aliquantulum aegrotare. Sollicitus autem nihilominus de suo itinere, cum se sopori dedisset, audivit semidormiens quendam interrogantem ipsum quo tendere cupiebat.«

Per quanto riguarda la presenza nel racconto di questi due sogni, Cardini è prudente nell'attribuire loro un riscontro concreto nell'esperienza di Francesco.³¹ Il Nanni invece non ha dubbi e li ritiene autentici.³² È difficile dare una risposta univoca. Forse si tratta di sottolineature che non si escludono a vicenda. Il fatto di ritrovare più volte rilievi di questo tipo all'interno delle biografie è indice, oltre che delle possibili distorsioni o amplificazioni nella memoria e al di là di significati simbolici strettamente connessi, legati ad un linguaggio tipico dell'epoca, di un evento di base che si può ipotizzare reale. Per quanto riguarda poi la *Leg. III soc.* essa ritiene questi sogni reali sia nel loro valore concreto che simbolico e attribuisce loro notevole importanza sia per evidenziare alcuni tratti del carattere di Francesco sia per mostrarci l'inizio della sua conversione. Anche in questo caso l'autore li riprende direttamente dall'*AP* che li riporta entrambi,³³ mentre si discosta da *I Cel.* che ricorda solo il primo sogno delle armi. Tommaso infatti sottolinea solo il sogno in cui Francesco, chiamato per nome da un tale e condotto in un palazzo pieno di armi, si sente dire che ogni cosa è sua e dei suoi cavalieri. Per il biografo celanense, infatti, forse perché non era al corrente dell'episodio di Spoleto, riveste maggiore importanza il primo sogno che ricollega direttamente all'altra circostanza concreta, a sua volta assente nella *Leg. III soc.*: la malattia. In *I Cel.* il Signore all'improvviso richiama la coscienza travolta di Francesco attraverso un'infermità corporale a cui segue una crisi interiore, in cui inizia a cambiare. Permane ancora in lui però il desiderio di gloria e in questo si colloca la »visione« suddetta, attraverso cui il Signore »lo conquistò con lo stesso miraggio di una gloria più alta.«³⁴ È allora che Francesco delibera di andare in Puglia.

³¹ Cf. F. Cardini, *San Francesco* cit., 16-17. Per Cardini si tratta di »sogni che non sappiamo se siano un dato di fatto concreto di cui veramente ha parlato Francesco, o se siano un espediente drammatico-parenetico, una parabola, magari di origine sanfrancescana medesima, per evidenziare meglio i passaggi.«

³² G. Nanni, *Rilettura* cit., 84, »il santo narrò il sogno-visione... lo narrò a uno e anche a più di uno... gli ascoltatori non solo la conservarono per se ma, a loro volta, la narrarono. Che meraviglia se in questo succedersi di narrazioni, i particolari venissero allargati...? Ciò che conta ed ha realmente importanza è il fatto del sogno-visione e neppure il fatto per se stesso, ma in quanto legato alla vita di Francesco.«

³³ *AP*, cap I, par 5a-6b, 30-32, »Quia cum nocte dormiret in stratu suo, apparuit ei quidam qui, vocans eo ex nomine, duxit in quoddam indicibilis et speciosae amoenitatis palatium, plenum armis militaribus... responsum accepit ab eo a quo ducebatur: 'Haec omnia sunt tua cum palatio militumque tuorum'... Unde disposuit ad comitem Gentilem, ... quatenus ab eodem comite miles fieret in Apuliam proficisci... Cum autem Spoletum pervenisset sollicitus sui itineris, et nocte facta se deposuisset ad dormiendum, audivit semidormiens vocem quandam ipsum quo vellet ire interrogantem.«

³⁴ *I Cel.*, cap. II, 7-9, »Sicque diu infirmitate attritus, ut... coepit intra se alia solito cogitare... Ab ea itaque die coepit seipsum vilescere sibi, in contempto quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore. ... Nocte igitur quadam, cum ad haec consum-

Perché la *Leg. III soc.* non riprenda esplicitamente l'episodio della malattia di Francesco non è così chiaro. Due ipotesi sono proponibili: la prima, è che l'autore semplicemente la sottintenda, includendola in quel »dopo pochi anni«; non ha bisogno dunque di nominarla, perché non ha bisogno di correggere nulla. La seconda ipotesi è che voglia di proposito scostarsi, proponendo un'interpretazione diversa. Riteniamo sia più attendibile la seconda supposizione. È strano infatti che del racconto di *I Cel.* la *Legenda* tralasci un unico e così importante elemento come è quello della malattia. È più plausibile pensare che l'abbia omesso di proposito, volontariamente, perché non corrispondente allo svolgimento reale dei fatti. Inoltre non bisogna dimenticare che la malattia è un tipico elemento celebrativo, un »topos« ricorrente nella tradizione agiografica. Probabilmente è per questo che l'autore della *Legenda* ritiene opportuno e più aderente ai fatti reali non inserirlo subito, ma spostarlo al momento in cui ritiene che si sia veramente verificata, quando cioè Francesco era »sollicitus itinere«. A questo punto infatti, mentre è tutto intento nel viaggio, egli »coepit aliquantulum aegrotare«.

Sono riscontrabili altri elementi di novità rispetto a *I Cel.*: prima di tutto la sottolineatura del fatto che questo primo sogno è causato, secondo la *Legenda*, da una prova di cortesia e nobiltà d'animo, cioè l'aver donato ad un cavaliere povero le vesti sgargianti appena fatte fare.³⁵ Al di là di un probabile richiamo agiografico³⁶ è interessante notare come, per l'autore della *Legenda* sia soprattutto la carità naturale di Francesco a giocare un ruolo importante nella conversione. Così facendo si avvicina all'*AP* che, pur non parlando di un cavaliere povero, collega comunque il primo sogno con l'episodio di cortesia verso quell'indigente di cui abbiamo parlato precedentemente. Un altro fondamentale elemento di novità è l'inserimento del sogno di Spoleto strettamente accostato alla visione delle armi. Forse Tommaso da Celano non era al corrente di questo episodio prima di scrivere la *Vita Prima*, lo terrà però presente nella stesura della *Vita Seconda*,

manda tota se deliberatione dedisset et desiderio aestuans ad iter agendum maxime anhelaret, qui percusserat eum in virga iustitiae, per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae... Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet clipeis, lanceis et caeteris apparatus... Cumque ad subitum rerum eventum stupeat non modicum, responsum est ei, omnia haec arma sua fore militumque suorum.«

³⁵ *Leg. III soc.*, 93, »Quoddam tamen magnae curialitatis et nobilitatis indicium in eo praecesserat die immediate praecedenti visionem praedictam quod ipsius visionis non modica occasio creditur exstitisse. Nam omnia indumenta sua quae de novo sibi fecerat curiosa et cara cuidam pauperi militi donaverat illa die.«

³⁶ Il dono della veste a un povero è tipico infatti dell'agiografia. Cf. *PL*, t. 20, 162 (Sulpicius Severus, *De vita Beati Martini*).

o *Memoriale in desiderio animae*³⁷, riferendosi alla Leg. III come farà del resto pure Bonaventura nella *Legenda maior*.

Per l'autore della Leg. III è la »visione di Spoleto«, messa a confronto con quella precedente³⁸, ad assumere particolare importanza nell'itinerario di conversione di Francesco. E' proprio commentando il secondo sogno che rileva un primo importante cambiamento interiore con le parole »immutatus iam mente«³⁹, cui seguiranno altri cambiamenti, evidenziati dall'uso di particolari locuzioni che culmineranno nell'episodio del crocifisso di S. Damiano, continuando poi nell'abbandono definitivo del »secolo«, davanti al vescovo di Assisi. Fino alla visione di Spoleto, Francesco viene presentato come »vir«.⁴⁰ Ora il primo chiaro cambiamento: »immutatus iam mente«; seguito, dopo l'esperienza dell'»estasi«, da »quasi in virum alterum mutatum«⁴¹, a cui si aggiungerà, subito dopo l'incontro determinante con i lebbrosi che prelude alla conversione completa, il rovesciamento di valori significato dall'opposizione dei termini »amarus/dulcis«⁴². Dopo la lotta interiore per la prima volta verrà chiamato »vir Dei«⁴³, »miles Christi«⁴⁴, e »mutatus in virum alterum«⁴⁵ (da notare la differenza: prima era »quasi«, poi lo sarà »definitivamente«). Infine, terminata la preghiera davanti al crocifisso di S. Damiano, a cambiamento di logica ormai definitivamente avvenuto, si dirà che il suo cuore era »vulneratum et liquefactum«⁴⁶ al pensiero e al ricordo della Passione di Cristo e che è ormai »novus miles Christi«⁴⁷. All'abbandono definitivo del mondo verrà chiamato più volte »vir Dei«, a significare quanto avvenuto precedentemente. Tale appellativo sarà

³⁷ *II Cel*, cap. II, par. 6.

³⁸ Commentando il primo sogno l'autore sottolinea che Francesco si svegliò »Expergefactus itaque gaudenti animo mane surrexit, saeculariter cogitans, tanquam qui nondum spiritum Dei plene gustaverat, se in hoc debere magnifice principari« *Leg. III soc*, 93.

³⁹ *Ibid*, cap. II, par. 6, 94, »Immutatusque iam mente, in Apuliam ire recusat et se voluntati divinae desiderat conformare.«

⁴⁰ Alcuni esempi: »Franciscus de civitate Assisii...« (*Leg. III soc*, 90); »Franciscus cum multis suis concivibus...«, »Franciscus respondit...«, »Franciscus ei societatem non denegat...«, »Franciscus est reversus...«, »Franciscus aspirat...« (*Ibid*, 92); »Franciscus revelasset...«, »Franciscus ait...« (*Ibid*, 93).

⁴¹ *Ibid*, cap. III, par. 7, 95.

⁴² *Ibid*, cap. IV, par. 11, 97.

⁴³ *Ibid*, cap IV, par. 12, 98.

⁴⁴ *Ibid*.

⁴⁵ *Ibid*, 99.

⁴⁶ *Ibid.*, cap.V, par.14, 100.

⁴⁷ *Ibid.*, cap.VI, par.16, 102.

usato come sinonimo insieme ai frequenti »miles Christi«, »beatus«, »servus Dei«. ⁴⁸

Ritorniamo al sogno di Spoleto, come ci viene narrato dalla *Leg. III soc.* A Francesco che sta poco bene e che è preoccupato del viaggio, semiaddormentato, »qualcuno« fa una domanda precisa ed importante sull'obiettivo e il fine di questo suo andare: »quo tendere cupiebat«. Dopo che Francesco ha rivelato il suo proposito, segue un dialogo »che è al tempo stesso evangelico-paolino e cavalleresco«⁴⁹: »Quis potest tibi melius facere? Dominus aut servus? Cui cum respondisset »Dominus«, dixit »Cur ergo relinquis pro servo dominum et principem pro cliente?«. E dopo aver compreso l'identità dell'interlocutore e aver domandato; »Quid me vis facere, Domine?«, si sente rispondere, con le stesse parole dette a Saulo sulla via di Damasco: »Revertere in terram tua et tibi dicetur quid sis facturus«⁵⁰. In più c'è il consiglio e l'invito ad interpretare e comprendere diversamente la visione avuta precedentemente cioè non nei termini di presagio di gloria terrena, di »milizia saeculi«, ma in un altro modo⁵¹. Francesco prende dunque coscienza delle proprie intenzioni. Per la prima volta, similmente all'*AP*⁵², viene riportato un dialogo concreto e diretto del protagonista con il Signore. Per questo dunque il sogno di Spoleto, registrando un passaggio spiritualmente importante - dal pensare o riflettere su Dio a un parlare direttamente con Lui - viene particolarmente sottolineato. È proprio quando Francesco è in difficoltà e non sa più se riuscirà a portare a compimento il viaggio, non stando bene in salute, che inizia a tener conto di qualcun altro, concretamente. Mentre nella *I Cel* non è chiaro come Francesco passi dall'entusiasmo alla rinuncia rispetto alla spedizione pugliese e cominci ad alludere alle sue nuove prospettive, nella *Leg. III soc.* maggiore è lo sforzo di assicurare una consequenzialità al discorso, anche se giustamente una parte resta comunque avvolta nel mistero. E' chiaro il riferimento biblico a Paolo sulla via di Damasco, un'immagine conosciuta e facilmente comprensibile, che avvicina l'autore della *Legenda* a Tomma-

⁴⁸ Es. »sed miles Christi«, 103; »altissimi Dei servus«, 104; »surrexit igitur vir Dei...«, »inventus est vir Dei...«, 105; »servus Franciscus...«, 106; »ipse vir Dei...«, 106, etc. Cf. anche L. Laba Lajar, *Franciscus vir Dei. Indagine analitico-teologica sulla figura di San Francesco come uomo di Dio in San Bonaventura, nel contesto dell'agiografia precedente*, tesi di dottorato, Roma 1980, 83-88.

⁴⁹ F. Cardini, *San Francesco* cit., 23.

⁵⁰ *Act.* 9, 6-7, »Et tremens ac stupens, dixit: Domine, quid me vis facere? Et Dominus ad eum: Surge, et ingredere civitatem, et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere«.

⁵¹ A questo proposito, cf. A. Fortini, *Nova vita* cit., 225-228, v. I.

⁵² *AP*, 6b, 32, »Cui per ordinem totum suum propositum revelavit. Cui vox iterum: 'Quis potest melius facere Dominus an servus?' Qui respondit: 'Dominus'. 'Quare ergo relinquis pro servo Dominum et Principem pro cliente?'. Cui Franciscus: 'Quid Domine, vis faciam?'. 'Revertere, ait, in terram tuam, facturus quae tibi Dominus revelabit.«

so da Celano per quanto riguarda lo stile dei richiami biblici. Le domande rivolte a Francesco, su dove desideri andare e su chi possa più giovargli, il »Dominus« o il »servus«, sono volte a farlo riflettere su quale sia l'atteggiamento migliore da assumere. Mentre l'*AP*, ed é l'unico, parla di un preciso scudiero che accompagna Francesco, la *Leg. III soc.* non ne fa menzione. Forse per evidenziare che si trattava di una persona concreta che Francesco voleva seguire, il cavaliere Gentile, con il suo progetto di spedizione in Puglia, un »dominus« dunque, che non era ancora veramente il »Dominus« al di sopra di tutti. Un'altra interpretazione, ad un livello teologico più profondo, potrebbe essere quella secondo cui l'opposizione dei termini servo/padrone, oltre a riprendere precisamente un linguaggio cavalleresco, quello che Francesco conosceva, indicherebbe anche un'opzione fondamentale del cuore: scegliere e ritenere se stesso (e/o un'altra persona umana, o un oggetto, o un progetto, o la gloria terrena) come signore, come fine della propria vita, su cui basarsi e in cui riporre unica fiducia, o fondarsi su Dio. Questo è espresso con un linguaggio allegorico, probabilmente intendendo per servo tutto quello che dipende da qualcuno, che è limitato, che non è assoluto, che non può autodeterminarsi fino in fondo, etc. Così Francesco, scegliendo il »Dominus«, sceglie il Signore e comincia a considerare se stesso e tutto quello che ha in relazione a Lui, orientando la propria vita verso di Lui.

Quello che il nostro testo ci tiene a sottolineare è un preciso cambiamento in Francesco: l'inizio di un dialogo con il Signore e nello stesso tempo un conoscere meglio anche se stesso, i propri pensieri, i propri sentimenti. Un atteggiamento che ha degli effetti concreti: mentre infatti dopo il primo sogno era quasi tutto »extravagatus«⁵³ e fuori di sé per la grande gioia, nel desiderio di ricchezze e onori temporali, con un entusiasmo quasi irreali, dopo la seconda visione entra invece più in sé stesso, »collegit intus se totum«⁵⁴. Questo primo cambiamento è indicato con i termini »immutatus iam mente«⁵⁵. La parola »immutatus« suggerisce infatti l'idea dell'inizio di un processo di cambiamenti, che continuerà più tardi con la ripetizione dei termini »mutatus«.⁵⁶ L'effetto immediato è che la mattina dopo Francesco ritorna lieto ad Assisi, non vuole più andare in Puglia, ma con-

⁵³ *Leg. III soc.*, 94, »Evigilans autem coepit de hac visione diligentissime cogitare, et sicut in prima visione fuerat quasi totus extravagatus prae magna laetitia prosperitatem desiderans temporalem, sic in ista collegit intus se totum, vim eius admirans et considerans adeo diligenter quod illa nocte ultra dormire nequivit«.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 94.

⁵⁶ *Ibid.*, par. 10, 96, »Divina igitur gratia sic mutatus, licet adhuc esset in saeculari habitu, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret«; par. 12, 99, »Propterea cum extra cryptam exibat, ad socium mutatus in virum alterum videbatur.«

formarsi alla volontà divina. Anche Tommaso da Celano utilizza la stessa locuzione, specificando però »immutatus mente et non corpore«⁵⁷, ma senza spiegarla. Da lui il nostro autore dunque la riprende per evidenziare come tutto questo avvenga, prima interiormente e poi manifestandosi gradualmente anche a livello esteriore.

4.3 »Quasi in virum alterum mutatum«

In seguito viene descritta la festa con gli amici del »saeculum«, una cena in cui Francesco, secondo le usanze cortesi, viene nominato »dominus«.⁵⁸ Si tratta di riferimenti originali della *Legenda*, ripresi in seguito da *II Cel.* Francesco, diversamente dal solito, pur partecipando alla serata, non canta, non parla, ma è immerso nella meditazione, si tiene in disparte ed è proprio allora che avverte di essere visitato dal Signore. Si tratta di un evento così intenso che non può più muoversi, »nemmeno se lo avessero fatto a pezzi«⁵⁹. Anche questo è un elemento originale della *Legenda*, non registrato dall'*Anonimo*, che introduce invece a questo punto la vendita di stoffe a Foligno. *I Cel.* lo accenna nell'episodio del sogno delle armi quando si dice che »per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae«. Anche in questo caso il fenomeno è accompagnato da un sentimento di dolcezza.⁶⁰ Tale episodio, commentato dall'autore della *Legenda* con le parole »sicut ipse postea dixit«, potrebbe fare riferimento a delle memorie orali attribuibili, per la presenza dell'»ipse dixit«, allo stesso Francesco. Coinvolto in tutte le sfere della sua persona, egli avverte di essere accolto ed amato dal Signore. Mentre prima era »immutatus mente«, ora è »quasi in virum alterum mutatum«⁶¹. Si tratta cioè di un cambiamento che ora inizia a rivelarsi anche esteriormente, allo sguardo dei compagni, che lo vedono e lo percepiscono diverso e se ne chiedono la ragione, attribuendola ad un innamoramento. Da quel momento inizia l'esercizio di preghiera quotidiano, in segreto, in luoghi diversi, che gli rinnova nel cuore quella dolcezza già provata. Il termine »dulcis«, lo ricordiamo, ricorre negli scritti di Francesco⁶²; così pure l'opposizio-

⁵⁷ *I Cel.*, cap. III, par. 6, 9, »Immutatus quoque, sed mente non corpore ire in Apuliam iam recusat, et voluntatem suam studet dirigere ad divinam.«

⁵⁸ Cf. Th. Desbonnets, *Dalla intuizione* cit., 84; F. Cardini, *Francesco* cit., 105; A. Fortini, *Nova vita* cit., 163-170.

⁵⁹ *Leg. III soc.*, 94, »Et ecce subito visitatur a Domino, tantaque dulcedine repletur cor eius quod nec loqui nec moveri poterat, nihilque aliud sentire vel audire nisi dulcedinem illam valebat, quae ita ipsum alienaverat a sensu carnali quod, sicut ipse postea dixit, si fuisset tunc totus frustatim incisus non potuisset se de loco movere.«

⁶⁰ *I Cel.*, par. 5, 8, »... per visionem nocturnam visitat eum in dulcedine gratiae.«

⁶¹ *Leg. III soc.*, 95.

⁶² In generale il termine »dulcedo«, o »dulcis« ricorre negli scritti di Francesco con due

ne di termini dolce/amaro, che viene ad esempio ripresa nel Testamento, quando a proposito della conversione si dice che, desiderando in qualche modo indirizzarsi non più verso se stesso ma verso Dio, »id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis«⁶³. Anche nella *RegNB* 23,9, affrontando il tema della preghiera, si riprende il termine riferendolo a Gesù Cristo⁶⁴. Un ultimo riferimento nelle *LaudDei* 6, collegato strettamente alla carità, cioè all'amore di Dio per l'uomo e che l'uomo può a sua volta accogliere e donare⁶⁵. Evidentemente si fa riferimento a qualcosa di vissuto personalmente e a tutto questo probabilmente anche il nostro autore si vuole riferire, avvalendosi di determinati termini.

A questo punto la *Legenda* ripropone ed approfondisce l'atteggiamento di Francesco verso i poveri. Ricollegandosi al cammino già percorso, si evidenzia come ora Francesco compia tutto in segreto. Non ha più bisogno di essere visto, di mostrarsi, di aspettarsi un certo riconoscimento, un prestigio. Così riempie la mensa di pani per i poveri, particolare originale ricordato solo dalla *Leg. III*⁶⁶ e fa l'elemosina a chiunque chieda per amore di Dio. Adesso il suo cuore è tutto per i poveri, come prima lo era per gli amici della compagnia che frequentava. Desidera addirittura recarsi in una città dove poter essere completamente sconosciuto, per spogliarsi dei propri abiti e per chiedere lui stesso l'elemosina per amor di Dio; più tardi non si vergognerà di mendicare di fronte a tutti. Si tratta di un cambiamento di mentalità, di una graduale e sempre più profonda conversione che, anche se non è espressa nei termini di opposizione di *I Cel.*, ci sembra egualmente molto efficace. Secondo la *Leg. III soc.* Francesco si sta sempre più identificando con coloro che lo colpivano al cuore, i poveri.⁶⁷ Non si tratta più di un concetto solo cortese-cavalleresco di disponibilità »anche« verso i

accezioni diverse: il più delle volte è strettamente collegato a Gesù Cristo, al dialogo e relazione con lui, ma qualche volta si riferisce anche al modo di ragionare »saeculariter«, quando l'uomo si ribella volontariamente a Dio ed è indirizzato unicamente verso se stesso. In quest'ultimo caso al corpo è »dolce« commettere il peccato. Alcuni esempi concreti nell'*EpFid I*:1,13 e nell'*EpFid II*:54; *EpFid. I*: I, 13, 109; *EpFid. II*: 123. *EpFid. I*: I, 11, 111.

⁶³ *Test.*, 3, 307.

⁶⁴ Di Gesù Cristo si dice che »nihil ergo aliquid aliud desideremus, nihil aliud velimus, nihil aliud placeat et delectet nos nisi Creator et Redemptor et Salvator noster, solus verus Deus, qui est plenum bonum, ... qui solus est bonus, pius, mitis, suavis et dulcis...« *RegNB*, 291.

⁶⁵ »Tu es spes nostra, fides nostra, caritas nostra, Tu es tota dulcedo nostra...« *LaudDei.*, 91.

⁶⁶ *Ibid*, 96, »Cum vero patre suo absente remanebat in domo,... implebat mensam panibus ac si pro tota familia praepararet.«

⁶⁷ »Divina igitur gratia sic mutatus, cupiebat esse in aliqua civitate ubi tanquam incognitus proprios pannos exueret et alicuius pauperis indumenta mutuo accepta indueret, probaretque amore Dei elemosinas postulare« *Ibid.*, par. 10, 96.

poveri, ma un diventare povero lui stesso, per ora solo per poco tempo e in un posto sconosciuto, quasi simbolicamente, anticipando quello che concretamente vivrà in seguito. Così Francesco parte per Roma e là, davanti a S. Pietro, dove molti indigenti chiedono l'elemosina anch'egli, dopo aver scambiato in segreto i propri panni con quelli di un uomo »pauperculus«, chiede la carità, in francese, forse per essere ancora più sconosciuto⁶⁸. È un processo di spossessamento di sé, di rovesciamento dei propri criteri, di un uomo che prima voleva diventare »un grande principe«, »adorato in tutto il mondo«, e che già era famoso, se non altro per la sua stravaganza. Si libera da tutto, secondo il nostro autore, procedendo in modo contrario al suo solito agire, diventando interiormente sempre più disponibile. Così Francesco torna ad Assisi e prega il Signore di indicargli la via da seguire.

4.4 *L'incontro con i lebbrosi*

E' a questo punto che si colloca l'incontro con i lebbrosi, che approfondisce il cammino spirituale di Francesco, coinvolgendo nel processo di conversione tutti i comportamenti abituali, anche ciò che gli è sgradevole. Può così sperimentare come ciò che gli era amaro poteva trasformarsi in dolcezza⁶⁹. Si narra inizialmente un incontro con un lebbroso preciso, in seguito viene ripreso un rapporto collettivo, con il ricordo delle visite di Francesco agli ospizi dei lebbrosi⁷⁰. La *Leg. III soc.* ha a disposizione due testi base di riferimento: il *Test.* di Francesco e *I Cel.* par.17; l'*AP* infatti non menziona l'episodio.⁷¹ Nel *Test.* Francesco si ricollega a questo incontro in modo molto concreto, per esprimere il senso della propria conversione. Nella vita del secolo anche a Francesco era infatti amaro, come per tutti a quell'epoca⁷²,

⁶⁸ »Exiens autem ante fores ecclesiae ubi multi pauperes aderant ad eleemosynas petendas, mutuo accepit secreto panniculos cuiusdam paupercoli hominis et suos deponens illos induit. Stans in gradibus ecclesiae cum aliis pauperibus, eleemosynam gallice postulabat...«*Leg. III soc.*, 96-97.

⁶⁹ La *Leg.* si esprime così »quae tibi prius suavia et dulcia videbantur erunt tibi importabilia et amara, atque in his quae prius horrebas hauries magnam dulcedinem et suavitatem immensam« *Ibid.*

⁷⁰ La *Legenda* narra che »cum prope Assisium equitaret, leprosum quemdam obvium habuit. Et quia consueverat multum horrere leprosos, vim sibimetipsi faciens, descendit de equo et obtulit illi denarium osculans sibi manum... Et accepto osculo pacis ab ipso, rescendit equum et prosequitur iter suum«.

Leg. III soc., 97.

⁷¹ *AP*, 32-34, »Qui subito divina gratia in virum... alterum est mutatus. Mane autem facto revertitur ad propria ut sibi fuerat imperatum. Et iter faciens, cum Fulgineum devenisset vendidit equum...«

⁷² Tra il XII e XIII secolo si verifica l'apogeo della diffusione della lebbra. I lebbrosi, in quel tempo, ma non solo allora, erano veramente i più poveri dei poveri, esclusi dalla società e dal consorzio umano. Questa malattia fin dall'antichità assunse anche un signi-

incontrare i lebbrosi⁷³. Siamo del resto informati che ad Assisi c'era un ospedale di lebbrosi; secondo le indicazioni del Fortini⁷⁴ esso sorgeva nel territorio dell'Arce. L'atteggiamento generale verso questi indigenti era di rifiuto; i pochi che si avvicinavano al lebbroso o che curavano le sue piaghe entrarono così a buon diritto nella leggenda e nell'agiografia⁷⁵. *I Cel.* situa l'episodio dopo aver già chiuso il discorso sulla conversione, riandando però con la memoria ad un ricordo precedente. *La Leg. III soc.*, riprendendo lo stesso episodio, riporta e sistema cronologicamente tutto quello che secondo una sequenza logica risale già al primo periodo, così come precedentemente aveva fatto per l'incontro con i poveri. Non manca però anche nella *Leg. III* un forte condizionamento agiografico. Quello che nel *Test.* è un ricollegarsi ad una concretezza di vita, viene ristretto, su condizionamento di *I Cel.*, all'incontro con una sola persona. Si tratta di un tipico richiamo volto forse più a celebrare il coraggio del santo, che ad evidenziare una realtà esistenziale difficile. *La Leg. III soc.* utilizza un procedimento tipico dell'agiografia, basti considerare la *Vita di San Martino di Tours* di Sulpicio Severo⁷⁶: anche in quel caso infatti l'incontro avviene a cavallo. L'unica differenza di rilievo è che nella *Legenda* al posto del povero compare il lebbroso. Nella *II Cel.*, addirittura, dopo il bacio, il lebbroso scomparirà misteriosamente dalla vista di Francesco.⁷⁷ Non mancano comunque nella *Leg. III* i riferimen-

ficato simbolico di peccato. Una serie di norme giuridiche, diverse da luogo a luogo, sanzionavano l'esclusione dei lebbrosi dalla società, fissando loro residenze obbligate e prescrizioni vincolanti, tra cui il segnalare la presenza con il suono di una campanella. I lebbrosari erano situati comunque «a un tiro di pietra dalla città, affinché la carità fraterna potesse esercitarsi» Cf. J. Le Goff, *La civiltà* cit., 373.

⁷³ Così afferma infatti che «cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosum». È il ricordo di un'esperienza concreta, nello stesso tempo simbolo e sintesi del rovesciamento dei valori correnti che aveva accompagnato il suo cominciare a fare penitenza. *Test.*, 1-3, 307. Cf. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, t. 2, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974, 736-37. J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Sansoni, Firenze 1969, 378.

⁷⁴ A. Fortini, *Nova vita* cit., 259-263.

⁷⁵ Proprio perché la lebbra «esprimeva il colmo dell'abiezione fisica, essa suscitava anche il gesto massimo di carità cristiana: il bacio al lebbroso, come aveva dato esempio S. Luigi». Cf. M. S. Mazzi, *Salute e società nel medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1978, 52. Cf. J. C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell'occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, 291-92. A questa situazione si riferisce anche *I Cel.* quando, dopo aver narrato, ricollegandosi al *Test.*, che anche per Francesco la vista dei lebbrosi era insopportabile, tanto che si tappava il naso con le mani, al par.17 ci descrive il bacio al lebbroso per mostrarci la pienezza della nuova vita di Francesco *I Cel* 17, 16 »Leprosus unum obvium habuit die quadam, et semetipso fortior effectus accessit, et osculatus est eum.«

⁷⁶ *PL*, t. 20.,462.

⁷⁷ *II Cel.*, cap. V, par. 9, 136: »Nam inter omnia infelicia monstra mundi Franciscus leprosus naturaliter abhorrens, leprosum die quadam obvium habuit, cum iuxta Assisium

ti ad una realtà storico-sociale ben precisa, quando si narra delle visite di Francesco ai lebbrosi.⁷⁸ Le »visitationes« ai lebbrosi erano infatti espressione tipica della pietà del tempo. L'importanza di tale episodio risiede piuttosto nel passaggio progressivo di conversione: l'incontro con il primo lebbroso rappresenta una vittoria importante su se stesso. Da allora, aggiunge il nostro autore, »vere quod prius sibi erat amarum, id est de leprosis videndis et tangendis, in dulcedinem est conversum«⁷⁹. D'ora in avanti Francesco è amico e compagno dei lebbrosi. Per indicare questa evoluzione la *Legenda* ancora una volta non a caso utilizza un aggettivo nuovo e molto più forte del »mutatus«; adopera infatti »alteratus in bonum post leprosorum visitationes«⁸⁰. L'atto concreto riassuntivo del disprezzo della mentalità del secolo si realizza nell'incontro con i lebbrosi. Da quel momento egli continua a svincolarsi dal proprio egoismo, fino al punto di »sapersi vincere perfettamente, con l'aiuto di Dio«⁸¹. Non si tratta di un cammino facile, anzi comporta una lotta spirituale contro ogni ripensamento, sfiducia, tentazioni, dubbi, accompagnata da sofferenza interiore, insicurezza sul proprio futuro, non sapendo come compiere »opere« ciò che la mente aveva concepito. Tutto questo avviene mentre Francesco rimane per alcuni giorni in preghiera nella grotta.⁸² Anche in quest'occasione punto di riferimento è *I Cel.* par.6,11-27. È proprio in occasione di questa sofferenza spirituale che per la prima volta compaiono nella *Leg. III soc.* i termini »vir Dei« e »miles Christi«.⁸³ Secondo l'analisi puntuale di L. Laba Lajar, »il titolo 'vir Dei' riferito a Francesco appare 9 volte nella parte che tratta della sua conversione, 9 volte nella parte sulla fondazione dell'ordine e la vita dei primi seguaci, (par.25-45), dove anch'essi sono chiamati 'viri Dei'; 11 volte nei paragrafi dedicati all'approva-

equitaret. Qui licet sibi taedium non parvum ingereret et horrorem, ne tamen velut mandati transgressor datae fidei frangeret sacramentum, ad deosculandum eum, equo lapsus accurrit... Et statim equum ascendens et huc et illuc se convertens cum campus pateret undique liber, nullis obiectis obstaculis, leprosum illum minime vidit«.

⁷⁸ Si ricorda infatti »Post paucos autem dies, assumens multam pecuniam ad hospitale leprosorum se transtulit, et congregans omnes simul dedit cuilibet eleemosynam osculans eius manum« *Leg. III soc.*, cap. IV, par. 11, 97.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Leg. III soc.*, cap 4, par 12, 28.

⁸¹ *Leg. III soc.*, 97, »Exinde coepit magis ac magis seipsum contemnere donec ad sui victoriam perfecte Dei gratia perveniret«.

⁸² *Ibid.*, 98-99, »Quod attendens humani generis inimicus ipsum ab incepto bono retrahere nititur, ei timorem incutiens et horrorem. Nam quaedam mulier erat Assisii gibbosa deformiter quam daemone viro Dei apparens, sibi ad memoriam reducebat... Sed Christi miles fortissimus minas diaboli vilipendens intra cryptam devote orabat ut Deus dirigeret viam suam.«

⁸³ *Leg. III soc.*, 98, »... viro Dei apparens, sibi ad memoriam reducebat...«; »Sed Christi miles fortissimus, minas diaboli vilipendens, intra cryptam devote orabat«.

zione della forma di vita e prima organizzazione (46-67), e 2 volte nella parte finale⁸⁴. Da sottolineare, per quanto riguarda l'utilizzo dello stesso termine anche nei confronti dei primi seguaci, che probabilmente serve a portare avanti il discorso di identificazione dei fratelli nel fondatore.

A questo punto, seguendo lo schema del *Test* e di *I Cel.*, Francesco comprende meglio tutto il cammino precedentemente compiuto. Si pente così dei suoi peccati: può in effetti farlo solo quando è già cambiato. In tal modo la Legenda si sforza di spiegare il Testamento. Francesco rifiuta coscientemente tutto il male, ogni tipo di male, però non è sicuro di non ricadervi. Il Francesco che l'autore ci presenta non è dunque un eroe infallibile, ma è persona conscia dei propri limiti. Di che cosa poi dovesse pentirsi, non ci viene rivelato. Del resto anche nel *Test*, ricordando la propria conversione, Francesco definisce il periodo precedente con un generico »cum essem in peccatis«⁸⁵. Probabilmente intende riferirsi più ad un atteggiamento del cuore, ad una mentalità che aveva bisogno di essere cambiata. Come propone il Manselli, forse il pensare »saeculariter« non sarebbe altro che, fondamentalmente, un dimenticarsi di Dio, un »agire« di fatto come se non esistesse.⁸⁶ A questo punto, per evidenziare il cammino compiuto, il nostro autore rinnova la memoria degli amici, da cui Francesco è ormai lontanissimo »mentaliter«, sebbene »corporaliter« ogni tanto si ritrovi con loro. Viene quasi ripetuto l'episodio della »brigata« ricordato in precedenza. È solo dopo aver compreso meglio anche tutta la propria personale povertà, che Francesco è pronto per un'ulteriore coscientizzazione, apice della nuova mentalità: scopre infatti che il »Dominum« è Gesù Cristo crocifisso. Siamo giunti così al culmine di questa prima parte e di tutta l'opera.

4.5 *Il crocifisso di S. Damiano*

È il punto di arrivo di tutto il precedente cammino, come in un »itinerarium mentis ad Deum«. Alcuni giorni dopo che il Signore ha rivelato a Francesco che gli sarà fatto conoscere »quid agere oportet«, si svolge l'episodio di S. Damiano. In *I Cel.* tale comprensione avviene, come nella Legenda, dopo l'episodio della lotta spirituale. La ripresa è letterale⁸⁷, volta a segnalare l'inserimento di un elemento di novità nella tradizione comune, e nello stesso tempo una correzione precisa. Tommaso, dopo aver narrato l'incontro con

⁸⁴ Cf. L. Laba Lajar, *Franciscus vir Dei* cit., 84 ss.

⁸⁵ *Test.*, 1, 310.

⁸⁶ Cf. R. Manselli, *San Francesco d'Assisi*, Bulzoni, Roma 1980, p 49.

⁸⁷ *I Cel.*, cap III, par 7, 10 »Quadam vero die, cum Domini misericordiam plenissime invocasset, ostensum est ei a Domino, quid ipsum agere oportet.«; *Leg. III soc.*, cap. V, par. 13, 99, »Quadam vero die, cum misericordiam Domini ferventius imploraret, ostendit illi Dominus quod sibi diceretur in proximo quid ipsum agere oportet.«

gli amici, mostra un Francesco che »convertito e sospinto dalla forza impellente dello Spirito«, v'è a vendere a Foligno un grosso carico di stoffe.⁸⁸ E vende anche il cavallo, che pur doveva servirgli per il viaggio di ritorno. Tommaso giustifica questo fatto col dire che fu 'felix mercator', ma questo non soddisfa pienamente le richieste di spiegazione di chi legge.⁸⁹ L'*AP* si comporta allo stesso modo e situa subito dopo il sogno di Spoleto la vendita delle stoffe.⁹⁰ L'autore della *Leg. III soc.* risulta invece più chiaro, forse perchè a conoscenza di particolari inediti. Come fa notare il Nanni, ora tutto acquista un senso logico: »ecco l'autore della Leggenda proteso a dare una base, che nel Celano difettava⁹¹, inserendo al posto giusto l'episodio chiarificatore: l'estasi-visione-locuzione del crocifisso di S. Damiano⁹². Nella *Leg. III soc.* »dopo l'incontro, infiammato nel cuore d'amore per Gesù crocifisso, Francesco, intendendo riparare la chiesa, così come ha compreso, si muove subito e v'è a Foligno per vendere le stoffe. Vuole vendere perchè per riparare una chiesa occorrono molti denari. Così la vendita del cavallo acquista un senso insieme alle altre azioni di Francesco⁹³. Probabilmente però il significato vuole essere ancora più profondo. Con l'incontro di S. Damiano il lungo cammino della conversione di Francesco trova la svolta decisiva, perchè d'ora in poi egli sarà »vulneratum et liquefactum« nel cuore al ricordo della passione del Signore. Sono termini che esprimono una realtà ancora più forte del »mutatus« e »alteratus«. Si tratta di un percorso che lo ha portato ad incontrare e ad immedesimarsi con i poveri, in modo sempre più profondo. Un incontro anticipato dagli incontri precedenti, (con i poveri, con l'indigente che chiedeva l'elemosina, con i lebbrosi), ma che nello stesso tempo li svela e li comprende profondamente. Qui l'«itinerarium» giunge al suo culmine: Francesco fa l'esperienza di Cristo povero e sofferente. Da questo deriva tutto il resto.

⁸⁸ *I Cel.*, 11, »Surgit proinde... et praeparato equo, super eum ascendit assumptisque secum pannis ad vendendum, ad civitatem quae Fulgineum vocatur, festinus devenit. Ibi ex more venditis omnibus quae portabat, caballum cui tunc insederat, felix mercator, assumpto pretio dereliquit... ».

⁸⁹ G. Nanni, *Rilettura della Leggenda dei tre compagni*, in *Studi Francescani* 79 (1982), 100.

⁹⁰ *AP*, 34.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Leg. III soc.*, 99-100, »Paucis autem diebus elapsis, cum ambularet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, dictum est illi in spiritu ut in eam ad orationem intraret. Quam ingressus coepit orare ferventer coram quadam imagine Crucifixi, quae pie ac benigne locuta est ei dicens: 'Francisce, nonne vides quod domus mea destruitur? Vade igitur et repara illam mihi'«.«Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis...»; »Ex dicta igitur visione et allocutione Crucifixi gavisus surrexit... et ascendens equum assumensque pannos diversorum colorum ad civitatem quae dicitur Fulgineum pervenit, atque ibi venditis equo et omnibus quae portaverat, ad ecclesiam Sancti Damiani continuo est reversus.«

⁹³ G. Nanni, *Rilettura cit.*, 100.

Che si tratti dell'incontro con Cristo povero è manifesto dalle azioni conseguenti. La visione di Cristo gli suggerisce infatti la spogliazione dei beni. Francesco si priva di quello che possiede; vende ogni cosa, anche il cavallo. È la conclusione di un processo in cui l'autore della *Leg. III soc.* ha scandito i passi, sottolineando, rispetto alle fonti precedenti, molti più episodi o riferimenti attinenti ai poveri. Che sia il punto culminante è rilevato anche dalla struttura stessa del racconto, che fino ad ora ha seguito uno schema cronologico, con alcune riprese a spirale. Arrivato a questo punto, l'autore si arresta, riassume il passato di Francesco e annuncia il suo avvenire. Come sottolinea, tra gli altri, anche G.Petrocchi, «nella *Legenda Trium Sociorum* c'è una consapevole concezione del cristocentrismo di Francesco»⁹⁴. E Cristo assume un volto preciso, quello di un povero.

Se confrontiamo quanto ci dice la *Leggenda* con l'esperienza che Francesco ci presenta di sé, si può notare una certa aderenza ai suoi intendimenti. Il tema del Cristo povero è presente negli scritti di Francesco: egli infatti intende la «sequela» come cammino di identificazione con i poveri reali e concreti del suo tempo. Basta considerare anche solamente le indicazioni contenute nella *RegNB* concernenti il lavoro, l'elemosina, il divieto di possesso del denaro⁹⁵ per rendersi conto che la sua proposta cristiana si basa sull'assunzione di un modo di essere concreto, di una vita basata sul non avvalersi di alcun strumento di potere. Consisteva nel condividere fino in fondo la condizione di instabilità, precarietà e insicurezza tipica dei poveri del suo tempo. Francesco ricongiunge esplicitamente due situazioni che fino ad allora si escludevano.⁹⁶ Egli incontra Cristo personalmente e concretamente nei poveri, negli ultimi della società. La *Leg. III soc.* non percepisce tutta la portata concreta di questa «sequela»; evidenzia tuttavia una consapevolezza dell'intuizione di base, dell'importanza attribuita da Francesco all'incontro con i poveri del suo tempo. La *Legenda* ci offre inoltre la prima testimonianza del crocifisso di S. Damiano, il che ci fa ritenere, come espresso anche dal Beguin⁹⁷ che tali ricordi provengano dalla memoria dei compagni che avevano vissuto personalmente con Francesco.

⁹⁴ G. Petrocchi, *Francesco d'Assisi. Gli scritti e le leggende*, Rusconi, Milano 1983, 38; S. da Campagnola, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Ed. Porziuncola, Assisi 1977, 106.

⁹⁵ Es. *RegNB* VII, VIII, IX.

⁹⁶ M. Mollat, *I poveri nel medioevo*, Laterza, Roma - Bari 1983, 39, 65, 133-144, «La generazione di Francesco di Assisi ha assegnato certo un posto nuovo ai poveri nella società, acquistando consapevolezza della loro condizione e mutando atteggiamento verso di loro... Gli atti di Francesco »trovano radici nello spessore di una tradizione di carità più che millenaria, nel riferimento diretto al Vangelo, passando per gli At, come per i loro predecessori»; «Ecco la novità: la stima del povero e dell'afflitto per il suo valore spirituale e umano, e non più in quanto strumento ancora servile, di salvezza del ricco».

⁹⁷ P.B. Beguin, *L'Anonyme* cit., 175, 286.

Questo episodio, ripreso sia dalla II Cel, sia dalla *Legenda maior* di Bonaventura, subirà variazioni e amplificazioni notevoli.⁹⁸ Al di là del problema di attendibilità storica in se stessa, - un nucleo base di verità storica è comunque sicuramente presente -, quello che si può riscontrare è soprattutto la diversa valenza che tale episodio assume nelle varie biografie. Nella *Leg. III soc.* è chiaramente sottolineato un momento di comprensione interiore di Francesco, si tratta del culmine di un processo di trasformazione iniziato precedentemente. Nelle biografie successive acquista invece sempre più importanza l'aspetto agiografico-miracolistico. L'episodio subisce così un'evoluzione: non si tratta più tanto di una comprensione interiore, ma di una visione. Così in Bonaventura il crocifisso finirà per muovere le labbra.⁹⁹ Per quanto riguarda la *Leg. III soc.*, il crocifisso di S. Damiano è il culmine di una linea di immedesimazione sempre più profonda con gli ultimi, di una scala, in cui un progressivo approfondimento interiore si traduce in termini sociali. Inizia a questo punto il tema della conformità di Francesco a Cristo, si ricorda infatti che «Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis, quod semper dum vixit stigmata Domini Iesu in corde suo portavit, sicut postea apparuit...». Ferite che poi si fecero vedere visibilmente nel suo corpo. Così spesso piangeva ad alta voce, e per ricordarsi della sofferenza di Cristo si asteneva anche da cibi e da bevande. Questi «flash» riguardanti il futuro di Francesco intendono mostrare la sua conformità al maestro, dovuta al fatto di aver sperimentato personalmente l'amore, fino alla croce, del Signore per lui.

Il rovesciamento dei criteri di giudizio e di comportamento, evidenziato progressivamente e giunto proprio qui al suo culmine, è la premessa per l'uscita concreta «corporaliter» di Francesco dal secolo, per l'abbandono totale dei valori correnti. L'incontro con Cristo povero e crocifisso ha determinato e gli fa comprendere un nuovo rapporto con la realtà, a cui è legato tutto, passato, presente e futuro e che si realizzerà poi pienamente nella scoperta della vita «evangelii»¹⁰⁰. Proprio perché l'uscita dal mondo fa da premessa alla «scoperta» della vita evangelica, alla comprensione profonda della proposta religiosa che Francesco intese attuare insieme ai fratelli, rinviando ad altra occasione un'analisi puntuale di tali momenti.

⁹⁸ Cf. anche Th. Desbonnets, *La Legenda des Trois Compagnons. Nouvelles Recherches* cit.

⁹⁹ *Leg. mai.*, cap. II, par. 1, 563, «Cumque lacrimosis oculis intenderet in dominicam crucem vocem... Tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu...»

¹⁰⁰ *Test.* 14, 15, 310, «Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii.»; *Ibid.*, 16, 310, «Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia quae habere poterant, dabant pauperibus.»

5. Conclusioni

L'analisi interpretativa dei primi capitoli della *Legenda Trium Socio-rum* dedicati al processo di conversione di Francesco, ci ha permesso di giungere ad alcune prime conclusioni, che confermano le ipotesi di partenza. Il processo di conversione, volto ad approfondire progressivamente il tema della povertà, culmina nell'incontro con il crocifisso di S. Damiano e si realizzerà poi nell'abbandono del mondo. Gli elementi di novità che la *Leg. III soc.* presenta, rispetto alle fonti precedenti, sono, da una parte, un preciso impianto teologico-spirituale di base, dall'altra una maggior attenzione ed una maggiore fedeltà ai dati storici, tanto da far emergere diversi elementi di quotidianità della città di Assisi, presenti solo in tale biografia. Non manca la registrazione e la presenza, nel tessuto del testo, di alcuni elementi agiografici. Queste brevi considerazioni ci fanno ritenere quanto mai necessario proseguire nell'analisi di questa fonte, che ha ancora molto da rivelare sulla figura di Francesco, sulla forma di vita evangelica da lui vissuta e sull'esperienza comunitaria della fraternità che allora ebbe origine.

Roman Globokar
Ali potrebujemo novo etiko?
Kritično ovrednotenje bioetičnega
utilitarizma Petra Singerja

Povzetek: Izreden znanstveni razvoj postavlja na preizkus tradicionalno etiko. Človekova vedno večja moč kliče po novi odgovornosti. Ali tradicionalna načela etike še lahko pomagajo reševati povsem nove dileme? Peter Singer je prepričan, da je potrebno tradicionalno etiko nedotakljivosti človeškega življenja zamenjati z etiko kvalitete življenja. Dostojanstvo osebe pripisuje bitjem, ki izpolnjujejo določena merila: sposobnost čutenja, razumnost, zavedanje samega sebe, sposobnost načrtovanja prihodnosti. Teh sposobnosti nimajo ne zarodki ne novorojeni ne težko prizadeti, pa tudi neozdravljivo bolni ne. Imajo pa jih nekateri višje razviti sesalci. Prepričani smo, da njegova etična teorija temelji na arbitrarnosti ter tako prinaša nove oblike diskriminacije. Sodobne etične dileme ne kličejo k sesutju tradicionalne etike, ampak k poglobitvi etičnega temelja spoštovanja vsake človeške osebe in k razširitvi človekove odgovornosti do vsega, kar živi, ter do prihodnjih generacij.

Ključne besede: kriza etike, znanstveno-tehnična civilizacija, biocentrizem, bioetika, utilitarizem, oseba, splav, detomor

Abstract: **Do We Need New Ethics? Critical Evaluation of Peter Singer's Bioethical Utilitarianism**

The exceptional scientific development strongly tests traditional ethics. Man's increasing power demands a new responsibility. Are traditional principles of ethics still helpful in resolving completely new dilemmas? Peter Singer is convinced that traditional ethics concerned with inviolability of human life should be replaced by an ethics on the basis of quality of life. He holds that the dignity of a person can be attributed to beings fulfilling certain criteria: ability to feel, reason, awareness of the self, ability to plan one's future. Neither embryos nor newborns nor severely handicapped nor those with incurable diseases have these abilities. On the other hand, some higher developed mammals have them. We believe that Singer's ethical theory is based on arbitrariness and thus brings new forms of discrimination. The present ethical dilemmas do not require a destruction of traditional ethics but call for a deepening of the ethical foundation of the respect for every human person and for a broadening of the responsibility for everything alive and for the future generations.

Key words: ethical crisis, scientific-technological civilization, biocentrism, boethics, utilitarianism, person, abortion, infanticide.

.1 Novi izzivi za etiko

Nove pridobitve civilizacije

Človek danes bolj kot kdaj koli lahko izbira med življenjem in smrtjo: svojega življenja, življenja njegovih bližnjih, celega človeštva, vseh živih bitij. Razvoj tehnike na medicinskem področju drvi z astronomsko hitrostjo. To, kar so bile pred desetletje samo sanje, je danes že resnično. Trženje s krvjo, z organi, z embriji, genetsko spremenjene rastline in živali,

manipulacija s človeškimi geni, umetno oplojevanje, kloniranje in problem presežnih zarodkov, vprašanje evtanazije in vzdrževanja življenja na aparatih (vse to in še kaj bi se lahko dodalo) spreminja naš pogled na življenje, na zdravje/bolezen in na smrt.

Novi dosežki na tehničnem področju omogočajo modernemu človeku, da odločilno posega v človekovo življenje in biosfero ter ju spreminja. Krize dvajsetega stoletja pa razkrivajo dvorezen značaj te želje po napredku. Ni vse, kar je tehnično mogoče, tudi etično sprejemljivo. Ekološka kriza in konflikti na področju medicine, ki se pojavljajo zaradi novih tehnik, možnosti genske manipulacije, problem prenaseljenosti, proces globalizacije z njenimi pozitivnimi in negativnimi posledicami ter vprašanje o globalni pravičnosti silijo k poglobljenemu etičnemu razmišljanju in izdelavi smernic za ravnanje v teh novih situacijah.

Ključno vprašanje je, ali je človek moralno dorasel moči, ki jo je pridobil z izsledki znanstveno-tehničnega razvoja. Zna *odgovorno uporabljati* pridobitve naše civilizacije? Mnogi moralni filozofi in teologi govorijo o nujnosti oblikovanja nove etike – etike, ki bi zmoгла uravnati ta razvoj, da bi tako človeštvo obvarovala pred lastnim uničenjem in uničenjem planeta.

Etični vakuum

Okvir današnjega življenja predstavlja znanstveno-tehnična civilizacija, ki nam vsak dan znova postreže z novimi odkritji in dognanji. Pri tem pa lahko kritično opazimo, da človekova moč in njegova odgovornost nista v sorazmerju. Judovski filozof Hans Jonas ugotavlja, da je človek danes pridobil izjemno moč, njegova etična odgovornost pa tej moči ni dorasla. Jonas ugotavlja, da se je obljuba moderne tehnike sprevrgla v grožnjo in da »dokončno neobzdrani Prometej kliče po etiki« (Jonas 1984, 7). Živimo v radikalno novem, neprimerljivem položaju, kjer predstavlja moderna tehnika predmet in obzorje etičnega razmišljanja. Novih izzivov, ki jih prinaša s seboj nov položaj, pa naj ne bi bilo mogoče rešiti s tradicionalnimi etičnimi principi.

Zakaj? Samo bistvo človekovega delovanja se je namreč kvalitativno spremenilo. Tehnika ni več samo sredstvo, ki človeku služi, ampak postaja človek vse bolj v službi tehnike, ki predstavlja zanj vseobsegajoče okolje njegovega delovanja. Tehnika čedalje bolj posega na vsa področja človeškega bivanja in odločilno določa razumevanje in delovanje človeka. Moderni človek se je znašel v paradoksnem položaju. Izredna moč, ki jo modernemu človeku ponuja tehnika, se uporablja v praznini etičnih norm in smernic. Narava je bila razglašena za etično nevtralno, brez notranje etične vrednosti, zato lahko človek v tak »razvrednoten svet« postavlja svoje vrednote, neodvisno od kakega naravnega oz. večnega reda. Naslednji korak v »razvrednotenju« pa predstavlja »razvrednotenje človeka«:

končno postane tudi človek etično nevtralen, tudi on postane ne samo predmet različnih znanosti, ampak tudi predmet moderne tehnike. Nove tehnologije dajejo človeku moč, da z novimi posegi izboljšajo njegovo bivanje. Toda vprašanje, ki se tukaj postavlja, je, kaj pomeni »izboljšati« življenje? Jonas opozarja, da živimo v »etičnem vakuumu« (Jonas 1984, 57) in da nimamo jasnih moralnih načel, po katerih naj bi se odločali. Moderni človek trepetja pogreznjen v goloto nihilizma, »v kateri se največja moč družji z največjo praznino, najvišja sposobnost z najmanjšim znanjem o tem, čemu« (Jonas 1984, 57).

Biološko-kozmična marginalnost človeka

Novoveška etika temelji na avtonomiji človeka. Človek je vedno lahko le cilj moralnega delovanja, nikoli pa ne sredstvo. Človek je razumljen kot svobodno in razumno bitje, ki je nedotakljivo. Ena od formulacij kategoričnega imperativa pri Kantu pravi, da ravnaj tako, da je človek vedno cilj delovanja, in nikoli sredstvo (prim. Kant 2003, 102).

Postmoderno vzdušje na etičnem področju zaznamuje neke vrste zbežanost glede človekove svobode. Obdobje naivnega zaupanja vanjo, ki je bilo na neki način značilno za moderno, je mimo. Zavedamo se ambivalentnosti človekove svobode, njene večplastne pogojenosti (biološke, psihološke, družbene, ekološke ...). Za to zbežanostjo pa se skriva – kot pravi moralni teolog Josef Römelt – »radikalnejše eksistenčno vprašanje, kakšen smisel ima svobodno in zavestno življenje znotraj nepremostljive družbene in biološke določenosti, znotraj univerzalne in hkrati anonimne evolucije« (Römelt 1996, 26). Takšna negotovost glede smisla človekovega življenja privre na dan pri različnih bioetičnih vprašanjih (tako na področju medicinske kot na področju ekološke etike). Kdo je sploh človek in kakšen je pomen njegovega življenja? Današnja kultura je postala do temeljev negotova glede pomena razlikovanja med različnimi oblikami življenja, glede odnosa med človekom kot bitjem svobode in človekovim okoljem, med človekom in živaljo, med človeško osebo in njegovim telesom. Iz antropocentričnega pogleda na svet, ki je bil značilen za humanistično etiko novega veka (poudarjanje človekove svobode), se razvija »biotehnološka kazuistika genetične in funkcionalne identitete« (Römelt 1996, 26). Poudarja se t.i. biocentrizem, ki človeku v naprej ne pripisuje nobene posebne vloge, ampak je vse odvisno od npr. stopnje sposobnosti čutenja, kakor je pač hierarhija v naravi.

Novoveški znanstveni razvoj na področju medicine je človeku prinesel neverjetno razširitev njegovega polja svobodnega delovanja, vendar pa se obrača tudi proti njegovi izkušnji svobode. Človek postaja z razvojem medicine tudi predmet svojega delovanja. Z obvladovanjem naravnih vzročnih povezav je človek samega sebe popredmetil. Tako nekateri razumejo željo po evtanaziji kot protest proti stehnziranemu svetu in za-

govor človekove svobode ter spoštovanja osebnega dostojanstva. Toda, ali je lahko neposredna in aktivna povzročitev smrti (evtanazija) izraz dostojanstva svobode?

V tej novi situaciji so različne teorije, ki odrekajo človeku posebno mesto znotraj kozmosa. Ena od takih teorij je utilitaristična etika Petra Singerja.

.2 Personalizem Petra Singerja

Peter Singer se je rodil leta 1946 v Melbournu v Avstraliji in je eden od najvplivnejših sodobnih bioetikov. Njegovi pogledi dvigajo veliko prahu. Za nekatere je najvplivnejši živeči filozof, za druge pa najbolj nevaren človek na svetu. Največ k temu kontroverzemu pogledu nanj prispeva njegovo prepričanje, da se mora človek odreči utvari, da je nekaj posebnega znotraj celotnega naravnega okolja. Priviligiranje človeka na podlagi pripadnosti vrsti *homo sapiens* obtožuje *specizma*, t.j. nedovoljeni diskriminaciji drugih živalskih vrst s strani človeka, ki temelji na predpostavki o človekovi večvrednosti (prim. Singer 2004, 206). Človek s samim dejstvom, da je človek, nima posebnega mesta znotraj živih bitij. Singerjeva filozofija postane eno temeljnih izhodišč gibanja za pravice živali. Njegova misel temelji na enakovrednem upoštevanju interesov vseh bitij, ki lahko občutijo užitek ali bolečino, ne glede na pripadnost vrsti (prim. Singer 1975).

Pojmovanje osebe

V nasprotju s tradicionalno etiko Singer ne razlikuje med človekom in ostalimi bitji, ampak med osebo in ne-osebo. Posebno mesto človeka je plod verskih predsodkov, ki jih je po Singerju treba preseči. Znanstveno gledano ni bistvene razlike med človekom in ostalimi živalmi, zato je potrebno spremeniti tudi naš etični pogled na živali. Tudi žival, ki ni človek, je potrebno prepoznati kot osebo in ji pripisati osnovne pravice, če izpolnjuje določene kriterije. Oseba ni le opisna značilnost nekega bitja, ampak vsebuje etični temelj za zaščito pravice do življenja. Kdo je torej oseba po Singerju? Oseba je bitje, ki čuti, razmišlja, se zaveda sebe in načrtuje prihodnost (prim. Singer 1984, 78 in 104). Iz tega izhaja prepričanje, da človeški zarodek, anencefalični otrok in bolnik v terminalnem stadiju bolezni niso osebe in imajo nižji moralni status kot odrasle gorile ali šimpanzi, ki jim Singer podeljuje status osebe. Sprašuje se: »Zakaj bi morali obravnavati življenje anencefaličnega človeškega otroka kot sveto, hkrati pa ubijati zdrave pavijane, da bi jim vzeli organe?« Prepričan, da ni nobene bistvene ločnice med človekom in ostalimi živimi bitji, odgovarja: »Nova vizija ne dopušča nobenega prostora tradicionalnim odgovorom na ta vprašanja, češ: ljudje smo posebna stvaritev, neskončno dra-

gocenejša od vseh drugih živih bitij, in sicer zato, ker smo ljudje. V luči novega razumevanja našega mesta v vesolju bomo morali opustiti tradicionalne odgovore in popraviti meje naše etike« (Singer 2004, 217).

Znanstveno-tehnološki razvoj je pripeljal do situacij, v katerih bi bilo po Singerjevem mnenju absurdno ravnati po načelih tradicionalne etike. Mejni primeri kažejo, da bi bilo podaljševanje življenja marsikdaj povsem nehumano. Stari etiki nedotakljivosti življenja, ki izhaja iz svetosti vsakega človeškega bitja, Singer postavlja nasproti novo etiko »kvalitete življenja«, po kateri človeku status osebe ni dan že s samim dejstvom, da je človek, ampak je oseba bitje, ki čuti, razmišlja, se zaveda in lahko načrtuje prihodnost. S pomočjo teh novih kriterijev bi lahko rešili marsikatero sodobno bioetično dilemo. Tradicionalna etika naj bi bila po mnenju avstralskega bioetika protislovna, nedosledna in nesposobna soočenja s spremembami na področju medicinske tehnologije. Bistveno naj bi k njeni krizi pripomogel zaton religiozne avtoritete v sodobnem svetu (predvsem je tukaj mišljeno krščanstvo) ter vedno večji znanstveni napredek in boljše poznavanje izvora in narave naše vrste (prim. Singer 2004, 11-17).

Za rešitev iz tega nemočnega položaja je potrebno radikalno pretresti naša dosedanja stališča. Singer pledira za temeljni obrat tudi na področju etičnega mišljenja, saj se je tradicionalno gledanje na življenje nasploh sesulo: »Čas je za novo kopernikansko revolucijo. Spet bo to revolucija proti sistemu idej, ki smo jih podedovali iz obdobja, ko je mišljenju gospodovala vera. Ker bo izzvala naš predsodek, po katerem smo ljudje v središču *etičnega* vesolja, bo naletela na močan odpor s strani tistih, ki se ne morejo sprijazniti s takšnim udarcem po človeškem ponosu. Na začetku se bodo pokazale težave, ki jih bo prinesla s sabo, in treba bo previdno ubirati korake na novih tleh. Mnogim se bodo zdele njene ideje preveč šokantne, da bi jih jemali resno. Toda sčasoma bo le prišlo do spremembe. Tradicionalni nazor, da je sleherno človeško življenje sveto, se preprosto ne more več soočiti s celo vrsto dejstev, ki so že del življenja. Nov pogled pa obljublja svežino in pristop, ki obeta več« (Singer 2004, 223). Gre torej za temeljit premislek o vprašanju statusa človeškega življenja znotraj naravnega sveta, ki nadomešča stare etične predpostavke z novimi temelji.

Ena od bistvenih predpostavk nove etike je, da je vsaka diskriminacija na podlagi vrste nedopustna. Singer navaja dejstvo, da je genetska razlika med človekom in šimpanzom le 1,6 %, kar je manj kot razlika med dvema različnima vrstama gibonov (prim. Singer 2004, 210). Biološka sestava človeka ne postavlja temeljev za poseben status človeka znotraj živalskega sveta. Singer navaja, da je človeštvo skozi zgodovino širilo krog tistih, ki jih upošteva kot sebi enakovredne: »od plemena do naroda, od naroda do rase, od rase do vrste« (Singer 2004, 240). Sedaj pa je čas, da

ta krog razširimo na vsa živa bitja, ki so sposobna čutenja, bolečine in zavesti. Pravice, ki jih zagotavljamo ljudem, moramo zagotavljati tudi živalim, ki imajo podobne značilnosti kot ljudje. Zato Singer ugotavlja, da »ne more biti upravičeno, da bolj ščitimo človeško življenje kakor življenje živali, ki ni človek, kadar človeško bitje v katerikoli odločilni značilnosti očitno ne dosega ravni živali« (Singer 2004, 242). Tako naj bi bilo življenje anencefaličnega otroka manj vredno od življenja malega šimpanza, saj dosega prizadeti otrok nižjo življenjsko raven od šimpanzovega mladiča. V svojem delu *Practical Ethics* v podobnem kontekstu zapiše: »Življenje novorojenega ima torej manjšo vrednost kot življenje prašiča, psa ali opice« (Singer 1984, 121). Človek se mora soočiti z dejstvom, da ni nič posebnega znotraj naravnega sveta in da v marsikaterem primeru bitja druge vrste presegajo njegove sposobnosti. »Intelektualno razvitejše živali, ki niso ljudje, imajo duševno in čustveno življenje, ki je v vsakem pomembnem pogledu enako ali večje od intelektualno hudo prizadetih človeških bitij« (Singer 2004, 238). Za vnetega zagovornika pravic živali je tako stališče dejstvo in ne subjektivna ocena.

Vprašanje splava in detomora

Najbolj stališča tradicionalne etike pretresa Singerjeva presoja o etični dopustnosti detomora (infanticida) v primeru prizadetih otrok. Še vedno živ spomin na evgenično početje nacističnega režima, ki je odločal o tem, katero življenje je vredno, da živi, in katero ne, onemogoča nekritično sprejemanje Singerjevega stališča. Po njegovem prepričanju bi morali starši odločati o usodi življenja svojega otroka in ne država. S tem se distancira od nacistične ureditve in se zelo približa ureditvi večini držav glede vprašanja dopustnosti splava. Z legalizacijo splava torej države dopuščajo, da človek odloča o vrednosti drugega življenja in mu odreče temeljno pravico do življenja. Singer jasno pokaže na absurdno, pravzaprav hipokratsko držo sodobnih pravnih ureditev, ki omogočajo splav, hkrati pa prepovedujejo detomor. V knjigi *Razmislimo znova o življenju in smrti* navaja primer dveh zakoncev, ki sta se v štiriindvajsetem mesecu nosečnosti odločila za splav, ker je zarodek ogrožal življenje matere. Naslednji dan po odločitvi je prišlo do prezgodnjega rojstva. Ker je bila velika verjetnost, da bo otrok, če bo preživel, prizadet, sta prosila, da naj zdravniki ne uporabijo nobenih metod zdravljenja. Zdravniki želji staršev niso ustregli, saj jih zavezuje medicinska etika in pravo, da ohranjajo življenje. Otroka so priključili na respirator, čeprav je bilo kmalu jasno, da bodo njegovi možgani poškodovani. Mati je zapisala v svoj dnevnik: »Ženska lahko prekine popolnoma zdravo nosečnost s splavom pri štiriindvajsetih in pol tednih, to je legalno. Tudi narava lahko konča zapleteno nosečnost v štiriindvajsetem in pol tednu, toda otroka je potrebno rešiti za vsako ceno. Kar koli manj od tega je nelegalno in nemoralno« (navaja Singer 2004, 106).

Singer ugotavlja, da »drobcen in mnogo prezgodaj rojen otrok na oddelku za intenzivno nego v prvem dnevu svojega življenja v resnici ni bil tako drugačen od zarodka, ob katerem sta se starša odločila za splav, se pravi dan pred njegovim rojstvom. Čemu naj bi bila lokacija zarodka/novorojenca, znotraj ali zunaj maternice, tako pomembna, da bi določala začetek novega človeškega življenja« (Singer 2004, 126). Na drugem mestu ugotavlja podobno: »Kako ima lahko bolnišnica oddelek za intenzivno nego prezgodaj rojenih otrok, kjer se zdravniki in sestre trudijo štiriindvajset ur na dan reševati mnogo prezgodaj rojene otroke, medtem ko na drugem koncu hodnika porodničarji in ginekologi splavljajo zarodke, ki so bolj razviti kot prezgodaj rojeni otroci, katere si prizadevajo rešiti?« (Singer 2004, 106)

Avstralski bioetik želi priti do dna vprašanja, kdaj se začne osebno dostojanstvo posameznega bitja. Pri tem se delno nasloni na argumente nasprotnikov splava, ki zagovarjajo kontinuiteto v človekovem razvoju, iz česar sledi, da rojstvo ne predstavlja pomembne spremembe v naravi bitja (prim. Singer 2004, 159). Tudi pred rojstvom je zarodek nedvomno človeško bitje. Vendar to za Singerja ni argument za to, da bi to bitje imele moralni status osebe. Novorojenec sam v sebi še nima statusa osebe, torej nima neodtujljive pravice do življenja. Po njegovem je rojstvo sicer pomembna točka, vendar še ni tista ločnica, »pred katero je bil zarodek brez pravice do življenja in od koder naprej jo nenadoma pridobi, kakor vsako drugo človeško bitje« (Singer 2004, 159).

Kdaj se torej začne osebno dostojanstvo človeškega bitja? Singer se sprašuje, če je zmožnost občutenja bolečine zadosten razlog za pravico do življenja, ter zaključuje: »Če mislimo, da je, bomo morali priznati enako pravico (vsaj) vsakemu normalno razvitemu vretenčarju z relativno majhnimi možgani, denimo žabam in ribam; pri teh je namreč več dokazov o možganski dejavnosti in o zmožnosti občutja bolečine kakor pri zarodku v desetem tednu nosečnosti« (Singer 2004, 245). Dosledno zagovarjanje enakosti živalskih vrst postavlja zarodek na nižjo stopnjo vrednosti kot življenje žabe oz. ribe. Na podlagi tega Singer zagovarja, da bi bilo potrebno prepovedati poskuse na živalih, prav tako tudi ribolov (razen v primeru, če človek ne more drugače priti do zadostne količine hrane). Glede splava pa je po mnenju našega avtorja bistveno, da zarodek ne občuti bolečine, zato bi ga morali opraviti dovolj zgodaj oz. na neboleč način. Zaključí z besedami, da ni »nobenega razloga za nasprotovanje umetni prekinitvi nosečnosti, preden pridobi zarodek zavest« (Singer 2004, 246). Ker trpi riba v mreži bolj kot zarodek med umetno prekinitvijo nosečnosti, je po Singerju »argument proti hranjenju z ribami veliko močnejši od argumenta proti splavu« (Singer 2004, 246).

Avtor se zaveda, da s svojimi stališči deluje zelo provokativno in da večina ljudi ni pripravljena sprejeti njegovih pobud. Vendar je prepričan,

da je njegovo stališče koherentno in da bo prihodnost etičnega razmišljanja pokazala, da je njegova smer pravilna.

Kot smo že poudarili, za našega avtorja rojstvo ni bistvena ločnica, iz česar sledi, da tako kot zarodek tudi novorojenec še ni oseba, zato njegovo življenje ni »nič bolj upravičeno do zaščite kakor življenje zarodka« (Singer 2004, 247). Verjetno nas tako radikalno stališča šokira, vendar je skladno s globalnim stališčem Singerja. Kdo pravzaprav odloča o tem, kdaj ima človek pravico do življenja? Odločilno je sprejetje otroka s strani drugih.

Če obstaja možnost, da bo otrok, ki ga mati noče, posvojen, potem je to razlog za ohranitev njegovega življenja. »Nobenega razloga pa ni za ohranitev življenja novorojenca, če potem otroci čakajo na posvojitve in ni nikogar, ki bi jih vzel k sebi« (Singer 2004, 248). Odločilno besedo imajo torej starši oz. morebitni skrbniki. Če ni sprejetja novorojenca s strani drugega človeka, nima pravice do življenja. Sam v sebi, kolikor je rojeno človeško bitje, še ni odlikovan z neodtujljivo pravico do življenja. Tako stališče je seveda v nasprotju s sedaj veljavnimi pravnimi predpisi v domala vseh državah sveta.

Singer skuša opravičiti detomor v primeru rojstva prizadetih otrok. Svetuje, naj se starši odločijo za evtanazijo otrok, še preden se nanje navežejo. »To pomeni, da se ne navežemo na otroka, ki se je rodil, da se rešimo teh vezi, še preden se spletejo« (Singer 2004, 251). Na ta način bi se odpovedali svojemu otroku in dali priložnost, da bi se rodil drug otrok, ki bi imel boljše možnosti za življenje. Singer ugotavlja, da je danes prednatalna diagnostika rutina in da se od žensk pričakuje, da bodo splavile, če se pokažejo anomalije na plodu. Če si par želi otroka, poskusi znova. Ker Singer ne vidi bistvene razlike med zarodkom in novorojencem, dopušča, da se ista logika aplicira tudi v primeru novorojenega otroka, ki ga starša ne moreta sprejeti.

Še vedno pa nismo prišli do odgovora, kdaj postane otrok oseba. Singer predlaga, da je to osemindvajseti dan po rojstvu. Zaveda se, da gre za arbitrarno odločitev in da v tem obdobju otrok še nima razvitih vseh lastnosti, ki označujejo osebo, vendar se lahko v tem času starši odločijo, »ali je bolje prekiniti življenje, ki se je slabo začelo« (Singer 2004, 255). Pri tem spominja, da je tudi postavitve rojstva kot bistvena ločnica arbitrarna odločitev.

.3 Kritičen komentar

Etična stališča Petra Singerja so doživela in doživljajo veliko kritičnih ugovorov. Predvsem različne skupine, ki se ukvarjajo s prizadetimi osebami in različne krščanske skupnosti so se ostro odzvale na njegovo spreminjanje koncepta osebe. Zaradi njegovih radikalnih stališč glede odobra-

vanja evtanazije za težko prizadete otroke mu je nemški notranji minister celo prepovedal vstop v Nemčijo.

Glavni očitke njegovim stališčem je, da posameznik ne sme odločati o življenju druge osebe na podlagi njegovih kvalitete. Takšen pogled je zelo blizu evgeniki, ki je izločala bolne in nenormalne otroke in ohranjala pri življenju samo zdrave. Dejstvo pa je, da je Singerjeva filozofija tudi blizu sodobni potrošniški logiki, da je vse, kar obstaja, na razpolago človeku, da bi užival in se obvaroval bolečine. Zakaj torej ne bi izvedli določenih poskusov, če nam tehnične možnosti to omogočajo? Bioetika kvalitete življenja razume človekovo dostojanstvo kot nekaj relativnega. Človeku samemu je zaupana presoja o tem, katero življenje je vredno živeti in katero ne. Tak način razmišljanja odpira vrata neskončnim možnostim manipulacije in zlorab. Kdo bo konec koncev zadnji razsodnik, ali je moje življenje še vredno živeti ali ne? Jaz sam, zdravniki, moji bližnji?

Po zrušenju teološkega temelja etike je razsvetljenstvo postavilo kot temelj človeško osebo, ki ne sme biti nikoli sredstvo, ampak vedno le cilj človekovega delovanja (Kant). Spodmakniti ta temelj nedotakljivosti in svetosti človeške osebe pomeni pravzaprav konec etike in predaja goli pragmatičnosti. Oseba ni oseba, ker jo kot tako sprejmejo, temveč je bitje sprejeto kot oseba, ker je oseba.

Za priznanje pravice do življenja po Singerju ni odločilna pripadnost določeni biološki vrsti, ampak samo stopnja samozavedanja, čutenja, uporabe razuma in zmožnosti načrtovanja prihodnosti, ki jo živo bitje doseže. Praktične posledice takega etičnega pogleda so več kot očitne. Vodijo k temu, da bodisi prepovemo vse poizkuse na višje razvitih sesalcih ali pa da dovolimo ekvivalente poskuse na novorojenčkih ali na duševno prizadetih ljudeh (prim. Singer 1984, 76-77). Znotraj etične perspektive je pod določenimi pogoji potrebno dati prednost živali, ki je na višji stopnji čutenja, pred človekom. Tako bi bilo etično dati prednost neki domači živali oz. hišnemu ljubljencu pred življenjem zarodka ali pa življenjem osebe v zadnjem stadiju bolezni.

Proti takšni logiki razmišljanja moramo ugovarjati, da tudi znotraj naravnega sveta vsaka živalska vrsta skrbi naprej za preživetje lastne vrste. Zato je potrebno postaviti pod vprašaj Singerjevo primerjanje človekovega dožemanja o posebnem mestu v kozmosu z rasističnimi predsodki. Singer na nek način predpostavlja posebnost človeka, ki prevzema odgovornost za druga živa bitja, hkrati pa njegovo specifičnost relativizira, ko človeka izpostavi pragmatičnemu primerjanju z ostalimi živimi bitji na podlagi določenih kvalitete. Tu se postavlja vprašanje, zakaj bi moral človek sploh biti etičen, zakaj naj bi spoštoval dostojanstvo osebe ostalih ljudi in živali.

Prav tako ni jasno, kaj je z odraslim človekom, kadar spi. Je v tistem trenutku oseba ali ne, saj se med spanjem aktivno ne zaveda samega sebe,

tudi ne uporablja razuma. Ali ima neodtujljivo pravico do življenja? Če je odgovor pozitiven, se moramo vprašati, *zakaj*. Ponavadi odgovarjamo, da zato, ker mu pripisujemo njegove specifične sposobnosti tudi takrat, ko jih aktivno ne uporablja. Vprašanje pa je, ali utilitaristična etika ne predstavlja nevarnosti preozkega pojmovanja človeškega bivanja. Ali je dovolj zgolj empirično pojmovanje osebe, ki ne priznava globljega metafizičnega temelja?

Prav tako ni samorazvidno, *zakaj* so za pojmovanje osebe odločilni prav ti kriteriji, ki jih navaja Singer, in ne kakšni drugi. Je sploh še smiselno govoriti o osebi, o pravicah oseb, ali ni boljše govoriti o človeku, o človeškem življenju? Ali je torej smiselno ločevati med pripadnostjo biološki vrsti *homo sapiens* in opredelitvijo bitja kot osebe? Gotovo, da ima pojem vrednostni značaj: označuje bitje, ki ima neprecenljivo vrednost. Kant trdi, da je oseba vsak človek po svoji naravi – besedi »oseba« in »človek« imata pri Kantu enak obseg – v različnih kontekstih se uporabljata različna pojma. V delu *Metaphysik der Sitten* uporablja Kant pojem *človek* v sistemu narave, ko opisuje vrsto; človek kot *oseba* pa je človek kot subjekt moralnega uma, kot cilj v sebi, kot nekdo, ki ima absolutno notranjo vrednost (prim. Ricken 2003, 176-178). Zato po Kantu ne glede na naravni, biološki razvoj človeka, vsakemu pristoji dostojanstvo osebe. Biološka razvitost ni pogoj za etično vrednotenje.

Pomembno je torej razlikovati med moralno vrednoto in ostalimi vrednotami. Singer s svojim sklepanjem prekrši t.i. Humov zakon, ki prepoveduje prehajanje iz deskriptivnega govora v normativni jezik. Iz dejstev ni dovoljeno izpeljevati moralnih načel, iz opisa stanja ni dovoljeno delati etičnih zaključkov. Iz tega, kar je, ni mogoče sklepati, kaj mora biti. Neposredni prehod od naravnih dejstev do etike, od biti do morati, je prepovedan.

Če drži predpostavka, da sta biti človek in biti oseba dve ločeni lastnosti, ki sicer dejansko v večini primerov sovpadata, ki pa se nujno ne prekrivata, potem je proti Singerjevi sicer radikalni teoriji težko ugovarjati. Biti oseba v moralnem smislu in biti človek v biološkem smislu bi bili dve neodvisni stvarnosti, ki v večini primerov sicer sovpadata, ni pa nujno. »Vsi pripadniki vrste *homo sapiens* pa niso hkrati tudi osebe niti niso vse osebe pripadniki vrste *homo sapiens*« (Singer 2004, 242). Ločevati biti človek in biti oseba vnaša po našem prepričanju v etično presojo arbitrarnost, ki ne rešuje etičnih dilem, ampak vnaša še nove, mnogo težje rešljive težave.

Pravice pri Singerju temeljijo na *želji*. Vendar sama želja ni zadostni pogoj za neko pravico. Nimam pravice do vsega, kar si želim. Vprašajmo se, ali je želja nujni pogoj za pravico. Če bi bilo to res, potem bi oseba do tiste dobe, ko še ne bi bila sposobna izraziti želje za življenje, bila brez pravic. S takim pogledom spet odpiramo prostor za etični vakuum v določenih obdobjih človekovega življenja.

Gotovo je zunaj teološke perspektive težko odgovoriti, zakaj je človeško življenje bolj dragoceno od drugih življenj. Krščanski temelj osebnega dostojanstva vsakega človeka ne glede na raso, spol, starost itd. izhaja iz vere, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, da je torej vsak človek Božja podoba, ter da smo v Jezusu Kristusu vsi ljudje odrešeni in smo postali Božji posinovljenci. V okrožnici *Evangelij življenja* je papež Janez Pavel II. zapisal: »Človeško življenje je sveto, ker če od vsega začetka potrebuje stvariteljsko Božje delovanje in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca« (EV 53). Temelj brez-pogojnega spoštovanja dostojanstva človeške osebe kristjan odkriva v Bogu Stvarniku in v Božjem Sinu Jezusu Kristusu, po induktivni pot ni mogoče priti do absolutnega temelja spoštovanja človeške osebe. Pomembno je poudariti, da je taka utemeljitev moralnega dostojanstva v Absolutnem tudi znotraj sekulariziranega sveta razumna. Prepričanje o presežni utemeljitvi človekovega dostojanstva ni nič manj razumno kot prepričanje, da Boga oz. presežne razsežnosti človeka sploh ni.

Če želimo dati temelj izven teološke oz. ontološke osnove vrednosti osebe same v sebi, potem nas pot kar sama vodi na utilitaristično pot skupaj z Lockom, Benthamom, in tudi Petrom Singerjem. Če iščemo značilnosti, ki so moralno pomembne za opredelitev nekega bitja kot osebe, potem se znajdemo pred zelo težko nalogo, saj je nemogoče najti neke nepristranske kriterije. Če se odmaknemo od temeljne predpostavke, da imajo vsi ljudje zaradi svoje človeškosti temeljne pravice in da so med seboj enakopravni, potem zelo hitro pademo v nove diskriminacije, npr. na podlagi razvitosti določenih lastnosti življenja.

Kar nekaj sodobnih bioetikov želi na novo opredeliti tradicionalni pojem osebe. Tako išče John Harris neko splošno definicijo osebe, ki ne bi bila diskriminatorna, ko pravi, da so osebe »bitja, ki so sposobna vrednotiti svoj lastni obstoj« (2002, 43). Ljudje postanejo osebe, ko se v njih razvije sposobnost, da ovrednotijo svoj lastni obstoj, in prenehajo biti osebe, ko jih ta sposobnost zapusti. Seveda se postavlja tudi tukaj vprašanje meje, kdaj je kdo začne vrednotiti svoje življenje, kdaj nastopi nezmožnost vrednotenja življenja, ter seveda kdo odloča v mejnih situacija, ali je nek človek že/še oseba ali ne. Tristram Engelhardt pravi, da osebo opredeljujejo lastnosti samozavedanja, racionalnosti, težnje k pohvali in k izogibanju graje ter svobode. Oseba je bitje, ki je sposobno moralnega presojanja in ki je sposobno z drugimi moralnimi bitji skleniti dogovor. Podobno kot Singer zagovarja, da niso vsa človeška bitja osebe (npr. zarodki, otroci, težko umsko prizadeti, tisti, ki so v nepovratni komi). »So člani človeške vrste, toda sami po sebi nimajo statusa članov laične moralne skupnosti« (Engelhardt 1999, 159). Znotraj laičnega pojmovanja morale človeška bitja, ki nimajo razvitih določenih lastnosti, nimajo mo-

ralnega statusa. Zato znotraj laične etike po Engelhardtovem mnenju ni smiselno govoriti o spoštovanju avtonomije zarodkov, otrok ali odraslih s prizadetostjo, ki jim onemogoča racionalno delovanje. »Izločeni so iz svetišča laične morale« (1999, 160). Tako razločevanje med osebami in ljudmi ima seveda globoke posledice za reševanje različnih bioetičnih vprašanj.

Tako Harris kot Engelhardt ostaneta v veliki meri znotraj miselnega konteksta Singerja. Njegov poskus presejanja diskriminacije na podlagi vrste je v končnem rezultatu privedel do nove diskriminacije na podlagi razvitosti sposobnosti čutenja, zavesti, razumevanja in načrtovanja prihodnosti, o čemer odločajo zunanji razsodniki. Taka oblika etičnega razmišljanja vodi v razvrednotenje človeške osebe in razvrednotenje etike kot take. Razvrednotenje moralnega statusa osebe kot notranje lastnosti vsakega človeškega bitja vodi v nova razslojevanja glede na »vrednost življenja«, kar pa ruši temeljne etične principe dostojanstva in enakosti med ljudmi.

Sodobne etične dileme po našem prepričanju ne kličejo k sesutju tradicionalne etike, ampak k poglobitvi etičnega temelja spoštovanja vsake človeške osebe in k razširitvi človekove odgovornosti do vsega, kar živi, ter do prihodnjih generacij. Osrednja vloga človeške osebe v etiki ne pomeni nespoštovanja drugih živih bitij, ampak gre za sprejetje dejstva, da je samo človek sposoben moralnega življenja in moralne odgovornosti.

Naj ob koncu omenimo še pomenljivo izkušnjo iz Singerjevega življenja. Njegova mati je imela Alzheimerjevo bolezen. V skladu z njegovo filozofijo človek s tako boleznijo nima več statusa osebe, torej nima več neodtujljive pravice do življenja. Singer se kljub temu ni odločil za evtanazijo, ampak je porabil veliko sredstev za njeno oskrbo. Priznal je, da mu je izkušnja dala razumeti, kako težko se je odločiti v takšnih trenutkih (prim. Specter 1999). Leto dni kasneje pa je v nekem intervjuju povedal, da ni edini, ki odloča o življenju svoje matere, saj ima besedo tudi njegova sestra. Če bi sam odločal, potem mogoče njegova mati ne bi bila več živa (prim. Bailey 2000). Kmalu za tem je njegova mati umrla, mnogi kritiki pa so mu očitali dvoličnost. V Singerjevo obrambo lahko rečemo, da sam ne zahteva evtanazije za tiste, ki nimajo več statusa osebe, ampak da zagovarja, da je v takem primeru dejanje evtanazije moralno dopustno. Vendar nam njegova lastna izkušnja kaže, kako težko je v praktičnem življenju dosledno slediti njegovi lastni etični teoriji.

Uporabljeni viri in literatura:

- Bailey, Ronald. 2000. The Pursuit of Happiness. *Reason*. December. [Http://www.reason.com/news/show/27886.html](http://www.reason.com/news/show/27886.html) (pridobljeno 8. februar 2007).
- Engelhardt, Tristram H. Jr. 1999. *Manuale di bioetica: nuova edizione*. Milano: Saggiatore.
- Harris, John. 2002. *Vrednost življenja: uvod v medicinsko etiko*. Ljubljana: Krtina.

- Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.
- Kant, Immanuel. 2003. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
- Ricken, Fiedo. 2003. *Allgemeine Ethik: Grundkurs Philosophie 4*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Römel, Josef. 1996. *Vom Sinn moralischer Verantwortung: zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York review/Random House.
- Singer, Peter. 1984. *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Singer, Peter. 2004. *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Specter, Michel. 1999. The Dangerous Philosopher. *New Yorker*, 6. september. [Http://www.michaelspecter.com/ny/1999/1999_09_06_philosopher.html](http://www.michaelspecter.com/ny/1999/1999_09_06_philosopher.html) (pridobljeno 8. februarja 2007).

POROČILO

**TEOLOŠKA FAKULTETA
V ŠTUDIJSKEM LETU 2006-07**

Osnutek poročila je bil pripravljen za srečanje akademskega zbora fakultete dne 4. junija 2007 in za delovna telesa fakultete, ki so se srečevala ob zaključku študijskega leta 2006-07. V nadaljevanju so bile dodane nekatere informacije o dogodkih, ki so se zvrstili v poletnih mesecih, to je do konca septembra 2007.

Statistični podatki o vpisanih študentih in o študijskih programih

V študijskem letu 2006-07 je TEOF na *dodiplomski stopnji* izvajala naslednje študijske programe: enopredmetni program Teologija (vseh vpisanih 375), dvopredmetni program Teologija (skupaj s Filozofsko fakulteto v Ljubljani ter s Pedagoško fakulteto Univerze v Mariboru; vseh vpisanih 162) in visokošolski strokovni program Teologija (vseh vpisanih 224). Podiplomski programi so bili naslednji: specializacija Pastoralna teologija (12 vpisanih), specializacija Zakonska in družinska terapija (27 vpisanih), magistrski študij Zakonska in družinska terapija (38 vpisanih), magistrski študij Duhovnost (nič vpisanih) in magistrski študij Teologija (13 vpisanih). Dva programa sta bila na doktorskem študiju: Teologija (vpisanih 10) in Zakonska in družinska terapija (6 vpisanih). Tako je bilo 18. oktobra 2006 na fakulteto vpisanih 867 študentov (vključno z absolventi) (od tega 779 redno, 88 izredno). Vsi dodiplomski programi so se izvajali na dveh krajih: v Ljubljani in Mariboru. Podiplomski študij se je izvajal samo v Ljubljani. Predavanja je obiskovalo še nekaj drugih slušateljev, za katere je znano, da niso vpisani študentje.

Struktura vpisanih študentov in študentk po spolu je bila naslednja: enopredmetni program Teologija (64 % žensk, 36 % moških), dvopredmetni program (70 % žensk, 30 % moških) in visokošolski strokovni program (59 % žensk, 41 % moških). Od 761 vpisanih na dodiplomski študij je bilo iz vrst semeniščnikov in članov redovnih skupnosti skupaj 86 študentov in študentk (10% od vseh; 59 v Ljubljani, 27 v Mariboru). Poleg tega je fakulteta izvajala še program dopolnilnega izobraževanja za učitelje predmeta Verstva in etika; v tem študijskem letu je bila organizatorica predavanj naša fakulteta (v prejšnjem študijskem letu je to bila Filozofska fakulteta). To je bil (glede na določbe Ministrstva za šolstvo in šport) zadnji razpis za takšno obliko izobraževanja; vpisalo se je 38 kandidatov in kandidatke, od katerih so vsi uspešno opravili vse obveznosti. V tem študijskem letu je Teološka fakulteta vse programe izvajala po

ustaljenem dosedanjem sistemu, ker še noben prenovljen program ni dosegel akreditacije.

Prijave za vpis za študijsko leto 2007-08

Konec meseca marca smo že dobili podatke o prijavih za vpis v študijskem letu 2007-08. Za to leto smo za vpis v prvi letnik na vseh programih razpisali 195 mest (za 10 % manj kot v preteklem letu) za redni in 60 mest za izredni študij. Za razpisana mesta se je prijavil (upoštevana je bila prva želja) 101 kandidat ali 51,8 % za redni študij in 9 kandidatov za izredni študij (15 %). Od tega se jih je za univerzitetni program Teologija enopredmetno prijavilo 31 (23 v Ljubljani, 8 v Mariboru), na dvopredmetni program 31 (na Filozofski fakulteti v Ljubljani 23, na Filozofski fakulteti v Mariboru 8, na Fakulteti za naravoslovje in matematiko v Mariboru pa 0). Na visokošolski strokovni program se jih je skupaj prijavilo 70 (to je 116,7 %), od tega v Ljubljani 49, v Mariboru pa 21. Že nekaj let (UL je analizo naredila za zadnja tri leta) opažamo, da v Mariboru pada zanimanje za enopredmetni študij teologije. Glede na presojo Uprave Univerze v Ljubljani in po lastni analizi vpisovanj v zadnjih nekaj letih prihajamo do ugotovitve, da v prihodnje ne bo več smiselno in ne racionalno izvajati vseh programov na obeh krajih. Naslednje študijsko leto bo v tem smislu morale prinesiti določeno spremembo.

Pedagoško delo

Poleg že prej navedenega je pedagoško delo obsegalo predvsem skrb za izvajanje rednih predavanj in mentorstva. Na Tomaževi proslavi je bilo povedano, da je v tem študijskem letu do tedaj diplomsko enopredmetnega študija doseglo 33 študentov, dvopredmetnega študija 13 študentov, pastoralne specializacije 7, specializacije ZDT 18 študentov, magistrskega študija teologije 4. Na isti slovesnosti je 1 študent prejel Tomažev nagrado za dobro pripravljeno diplomsko nalogo, doc. dr. Branko Klun pa priznanje najbolj priljubljenega visokošolskega učitelja. V istem obdobju so naslov doktorja znanosti dosegli štirje študentje naše fakultete. Med tem časom so doktorirali še trije doktorandi, ki so tudi že bili promovirani na UL. Kot vsako leto je bila v tem študijskem letu opravljena študentska anketa o pedagoškem delu visokošolskih učiteljev, ki je osnova za pripravo mnenj Študentskega sveta pri volitvah v nazive. Rezultati ankete so tudi pomemben okvir za načrtovanje izboljšanje kvalitete dela in s tem boljših študijskih rezultatov. Ob številnih vprašanjih, ki so se v preteklih letih pojavljala ob vprašanjih izvajanja in vrednotenja rezultatov ankete, je zaenkrat ta oblika še najbolj ustaljena. Pripravljeno je bilo obsežno poročilo o kakovosti poslovanja fakultete, ki je bilo vključeno v poročilo nacionalne komisije za kakovost visokošolskega študija v Slo-

veniji. Za podeljevanje sredstev je, poleg drugih dejavnikov, pomemben odstotek prehodnosti iz prvega v drugi letnik in število diplomantov. Na voljo so nam podatki o prehodnosti za študijsko leto 2005-06: na enopredmetnem programu je bila 56 %, na dvopredmetnem malo manj kot 54 %, na strokovnem programu 65 %. Na podiplomskih programih je bila prehodnost naslednja: specializacija ZDT 100 %, magistrski študij teologije 46 %, magistrski študij ZDT 94 % in na doktorskem študiju teologije 50 %. Poročilo Komisije za kakovost UL nam je v tem letu zadalo nekatere naloge, katerim bomo morali nameniti več pozornosti. Predvsem od nas pričakujejo hitrejšo pripravo in implementacijo prenovljenih programov. Načrtno usposabljanje pedagoških delavcev je bilo organizirano v obliki dveh študijskih dni; septembra in februarja, to je na začetku vsakega semestra. Večji poudarek bo treba dati pedagoškemu usposabljanju učiteljev samih in uvajanju tutorstva. – Boljše pogoje pedagoškega dela bodo dali prenovljeni prostori, dve predavalnici v Ljubljani ter ena v Mariboru.

Znanstveno-raziskovalno delo in objavljanje

S študijskim letom 2006-07 so se na fakulteti zaključili štirje projekti; dva programa trajata še naprej. Morda nam bo uspelo, da v letošnjem razpisu, ko bo objavljen, dobimo kakšen projekt. Sredi septembra, ko se je iztekel rok za prijavo, smo oddali predlog kandidata za mentorja mladega raziskovalca in tri predloge projektov (dva temeljna in enega podoktorskega). Za razvoj mladih raziskovalcev - na fakulteti so zaposleni 4, dva se jim bosta pridružila še to jesen - skrbijo izbrani mentorji, ki jih je izbrala ARRS. V študijskem letu so bile zagovarjane 4 magistrske naloge in 4 disertacije. Marjana Harcet je zagovarjala disertacijo *Etika nenasilja in oblikovanje ženske identitete v islamu in krščanstvu* (mentor prof. dr. Drago K. Ocvirk). Mag. Mateja Pevec-Rozman je zagovarjala disertacijo *Moralnost med etično skepsjo in vrlino: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike* (mentor doc. dr. Anton Jamnik, somentor prof. dr. Anton Stres). Mag. Blaž Jezeršek je zagovarjal disertacijo *Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo* (mentor prof. dr. Borut Košir). Maja Lopert je zagovarjala disertacijo *Življenjska relevantanca religije in institucija Cerkve* (mentor prof. dr. Vinko Potočnik).

S 1. januarjem 2007 je nastopil novi urednik *Bogoslovnega vestnika* doc. dr. Miran Špelič. Publikacije, ki so jih pripravili učitelji na naši fakulteti in so izšle v tem letu, so bile: *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, št. 28; Drago K. Ocvirk, *Misijoni – povezovalci človeštva*; Ciril Sorč – *V prostranstvu Svete Trojice*; Ciril Sorč – *Od kod in kam? Stvarstvo in zgodovina trinitarnih razsežnosti*; Anton Štrukelj – *Trojica in Cerkev*; *Person and Good* (urednika Janez Juhant in Bojan Žalec); *On Cultivating Faith and Scien-*

ce. Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics (uredila Janez Juhant in Bojan Žalec), LIT Verlag Berlin 2007; *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations* (uredili Pter Hünermann, Janez Juhant in Bojan Žalec), LIT Verlag Berlin 2007; Katarina Kompan Erzar – *Ljubezen umije spomin*; Slavko Krajnc – *Sakralno bogastvo župnije sv. Bolfenka in občine Trnovska vas*. Zaslužni profesor dr. Rafko Valenčič je izdal monografijo o sv. Hieronimu *Mož s Krasa*. V organizaciji Slovenske teološke akademije v Rimu in Inštituta za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti je bil od 10. do 14. septembra v Rimu simpozij, posvečen lavantinskemu škofu dr. Ivanu Jožefu Tomažiču. Ob isti priložnosti je izšel zbornik *Torošev simpozij v Rimu*, kjer so objavljena predavanja lanskega simpozija. Vrsta objav je v serijskih publikacijah. Kot izraz znanstvenega sodelovanja je mogoče obravnavati znanstvene posvete in študijska srečanja, ki so bila na fakulteti. V okviru tedna UL je bil pripravljen simpozij o filozofu dr. Francu Kovačiču. Velikonočni simpozij je obravnaval svetopisemske tematike. Maja je bil simpozij ob 300-letnici posvetitve ljubljanske stolnice. Naši predavatelji in raziskovalci so sodelovali na vrsti mednarodnih srečanj. Aktivno sodelujejo v poklicnih mednarodnih združenjih; za Slovenijo je ustanovljena posebna sekcija Evropskega združenja teologov. Nekaj članov se je od 13. do 16. septembra 2007 udeležilo kongresa združenja v Leuvnu pod naslovom *Religion and the European Project. Theological Perspectives*.

Veliko pozornosti je veljalo pripravam XIX. svetovnega kongresa bibličistov Stare zaveze (IOSOT), ki je bil julija 2007. Ob drugih članih Inštituta za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo je največjo težo dneva nosil akademik prof. dr. J. Krašovec. Posle generalnega sekretarja je opravljal prof. dr. Jožef Plevnik SJ. Biblični festival ob začetku kongresa in predavanja, ki so trajala več dni, so pritegnili številne mednarodno uveljavljene strokovnjake. Na festivalu pa so udeležence poleg predsednika organizacijskega odbora akad. prof. dr. Jožeta Krašovca pozdravili še predsednik vlade RS Janez Janša, predsednik SAZU prof. dr. Boštjan Žekš, rektorica UL prof. dr. Andreja Kocijančič, ljubljanski metropolit in veliki kancler TEOF msgr. Alojz Uran in ljubljanski župan Zoran Jančič. V okviru leta Svetega pisma in mednarodnega kongresa bibličistov je bila v cerkvi sv. Jožefa postavljena razstava z naslovom *Živa beseda* (razstava je bila odprta od 14. junija do 31. julija).

Osnova vsega raziskovalnega in pedagoškega dela sta obe knjižnici; zadovoljni smo, da je uspelo na obeh krajih pridobiti dodatne prostore za skladišča, v Ljubljani pa še usposobiti prostor za čitalnico. Tu smo tudi zaposlili sodelavca s 5. stopnjo izobrazbe. V zadnjem času so se javili nekateri glasovi, ki zahtevajo boljše pogoje dela v knjižnici oz. v čitalnici. Pogovor z vodstvom knjižnice je pokazal na nekatere možnosti za izboljšanje pogojev dela in za še boljšo uporabo čitalniških prostorov. Z adap-

tacijo in novo opremo so se izboljšale tudi možnosti delovanja čitalnice na Enoti v Mariboru.

Komisija za kakovost je ugotovila, da bo v letu 2007 treba dati večji poudarek kakovosti raziskovalnega dela (večje sodelovanje pri mednarodnih projektih, vzpostavljanje rednega sodelovanja s predavatelji-gosti, več objavljanja v mednarodnih revijah). V tem študijskem letu je v teku uvajanje novega načina citiranja (*Chicago Manual of Styles*); uvedel ga je že *Bogoslovni vestnik*, postopoma ga bodo sprejele druge publikacije, ki jih izdaja fakulteta (okvirni datum za začetek novega načina je bil 1. januar 2007).

Mednarodna dejavnost

Ta razsežnost poslanstva fakultete se je razvijala v okviru programa Socrates-Erasmus in na ravni sporazumov naše fakultete z drugimi fakultetami. Dosedanjim sporazumom smo dodali še sporazum z Milltown Institutom v Dublinu, Irska, začeli so se pogovori o možnostih sodelovanja z International Theological Institute for Studies on Marriage and Family v Gmingu (Avstrija). Izmenjano je bilo pismo o nameri s Katoliškim inštitutom v Toulousu, ki nam zagotavlja izmenjavo predavateljev in možnosti obiskov tako študentov kot predavateljev. Tik pred zaključkom so priprave za obnovitev pogodbe o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu. V tem letu se še ni pokazalo posebno zanimanje za izmenjavo študentov, kaže, da bo tega več v prihodnjem študijskem letu, saj se jih je prijavilo 7. Za to se je zelo zavzel izr. prof. dr. Branko Klun. Ker je izmenjava profesorjev pogojena z izmenjavo študentov, bo že v kratkem to onemogočeno, ker z določenimi univerzami takšne menjave že več let ni bilo. To se bo zgodilo z univerzo v Innsbrucku. Prepričan je, da bi bilo vsekakor koristno izmenjavi študentov nameniti večjo pozornost in izkoristiti možnosti, ki nam jih ponuja program Socrates-Erasmus, tudi v smislu odkrivanja talentov za nadaljnji študij. Kot je že močno navzoča tendenca, bo v prihodnje za podiplomske študente postala obveza bivati in študirati vsaj en semester v tujini in temu ustrezno potem prilagoditi individualne študijske programe. V primerjavi z drugimi fakultetami je na naši še vedno premalo zanimanja za študij v tujini. V tem študijskem letu smo imeli lepo število predavateljev-gostov iz tujine, ki so delo fakultete naredili še bolj zanimivo (znani so podatki za vsaj osem gostov). V bližnji prihodnosti bomo morali narediti več za uvajanje programov oz. predavanj v angleškem jeziku (vsaj pri nekaterih predmetih), če bomo hoteli, da pridejo k nam še študentje, ki niso večši slovenskega jezika. Sodelovanje na mednarodni ravni bo v prihodnje moralo dobiti še pomembnejše mesto tudi v okviru načrtovanja projektov in vključevanja v mednarodne projekte, ker ta razsežnost postaja vse po-

membnejša pri pridobivanju sredstev in pri vrednotenju celotnega pedagoško-raziskovalnega dela. Bistvena pot za uveljavljanje na tem področju je sodelovanje v mednarodnih združenjih in na njihovih zborovanjih.

Delo z laičskimi študenti

Velika večina študentov Teološke fakultete je laikov, kar utripu fakultete daje poseben pečat. Naši diplomanti so si že pridobili mesto v javnih ustanovah, med drugim tudi na ravni države. S tem, ko se odpirajo možnosti zaposlovanja laičskih diplomantov v cerkvenih ustanovah na Slovenskem, tudi na fakulteti čutimo potrebo po še večjem sodelovanju z njimi in nujnost po celovitem informiranju. S študenti bolj intenzivno sodelujeta oba koordinatorja za laičke študente (v Mariboru doc. dr. M. Matjaž, v Ljubljani doc. dr. R. Petkovšek). K temu bo gotovo pripomogla brošura, ki predstavlja poklice in službe v Katoliški Cerkvi na Slovenskem. Koristnost za boljše informiranje vidimo v sodelovanju s Katehetskim uradom, od koder tajnik urada as. dr. Tadej Stegu redno prihaja na fakulteto v Ljubljani in je na voljo za dodatne informacije. Morda ga bo v prihodnje treba še bolj vključiti v ritem študentskega življenja. Dobre izkušnje, ki jih takšen urad že ima v Mariboru, spodbujajo njegovo uveljavljanje tudi v Ljubljani. Želimo si, da bi se še bolj sistematično uredilo njihovo zaposlovanje, tudi v smislu organiziranja pripravništva in strokovnih izpitov (v tem smislu pozdravljamo sklep, ki ga je na zadnji seji 23. maja 2007 sprejel Slovenski pastoralni svet, ki je najbolj kompetenten sogovornik v tem vprašanju). Nove možnosti zaposlovanja so se odprle z novelo Zakona o socialnem delu; v tem smislu je bilo več srečanj s funkcionarji Socialne zbornice. V okviru projekta *Nosce te ipsum* so študentje pripravili 4 zanimive okrogle mize.

Kadrovske zadeve

V tem študijskem letu je pedagoško in raziskovalno delo izvajalo naslednje število visokošolskih učiteljev in sodelavcev ter znanstvenih sodelavcev (ki imajo s fakulteto različne oblike delovnih razmerij): 7 rednih in 9 izrednih profesorjev, 19 docentov, 3 višji predavatelji, 15 asistentov, 7 raziskovalcev (od tega so bile 4 mlade raziskovalke), 5 visokošolskih učiteljev-gostov in 4 nekdanji visokošolski učitelji, ki še predavajo. Dve predavateljici sta poučevali tuje jezike (predvsem angleški jezik, kjer je veljal poudarek seznanjanju s teološko terminologijo v tem jeziku). Kolikor je bilo mogoče, smo skrbeli za redno napredovanje (ali ponovne izvolitve) v nazive. V tem študijskem letu so bili izvoljeni: v naziv rednega prof. dr. Borut Košir, v naziv izrednega prof. doc. dr. Branko Klun, v naziv docenta pa as. dr. Janez Vodičar in as. dr. Katarina Kompan Erzar. Ponovno so bili izvoljeni: doc. dr. Bogdan Dolenc, as. dr. Roman Globo-

kar, doc. dr. Anton Jamnik, izr. prof. dr. Bogdan Kolar, doc. dr. Peter Kvaternik, doc. dr. Avguštin Lah in doc. dr. Marijan Peklaj. Naziva sta bila poveljavljena za doc. dr. Leona Debevca in doc. dr. Bojana Žalca. Za naslednje študijsko leto je napovedanih nekaj upokožitev. Tako se bo fakulteta morala srečati z vprašanjem novih visokošolskih učiteljev. Sicer pa je njena stalna skrb iskanje novih sodelavcev in vključevanje novih doktorjev znanosti v njeno delo.

Prenova študijskih programov

V tem študijskem letu je bilo veliko pozornosti in časa namenjeno prenovi študijskih programov v skladu z načeli bolonjske prenove. Delovno komisijo je vodil prodekan doc. dr. Robert Petkovšek. Dejstvo, da morajo biti vsi programi, ki želijo biti razpisani za študijsko leto 2009-10, ko je zadnji termin za njihovo uvajanje, akreditirani do datuma, ko se zbirajo podatki za razpis (to je november 2008), je fakulteto postavilo pred zahtevno nalogo. Pozornost je veljala primerjavi pripravljenih programov v drugih okoljih, predvsem v sosednjih deželah. Komisija za dodiplomski študij na Univerzi v Ljubljani je že obravnavala enoviti magistrski program Teologija, strokovne službe so dale pripombe. Določeni so bili poročevalci, katerih mnenje bo odločilno za nadaljnje postopke. Zaradi nedorečenosti pogojev za izobrazbo učiteljev še ni bilo določeno, kako bo strukturiran dvopredmetni študij. Za pripravo tega programa sodelujemo s Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani ter z obema fakultetama Mariborske univerze, ki sta prevzeli del programov skupne Pedagoške fakultete.

Sodelovanje z UL in drugimi visokošolskimi ustanovami

Visokošolski učitelji in raziskovalci z naše fakultete so vključeni v senat, različne komisije in druga delovna telesa UL. Ob tednu UL decembra 2006 je upokojeni akad. prof. dr. Alojzij Slavko Snoj dobil odlikovanje zaslužnega profesorja UL. V tem letu je posebna pozornost veljala uredničenju strategije UL do leta 2009, pripravljale so se spremembe Statuta UL, uvajanje nove oblike študentske ankete, veliko pozornosti pa je pritegnil tudi osnutek predloga Zakona o visokem šolstvu, razvojni in raziskovalni dejavnosti, ki ga je pripravilo Ministrstvo za visoko šolstvo, znanost in tehnologijo. Predstavniki UL so sodelovali na prireditvah, ki jih je imela TEOF, med drugim tudi na Tomaževi proslavi, rektorica prof. dr. Andreja Kocijančič pa se je udeležila tudi otvoritve novih prostorov čitalnice februarja 2007. Kot druge fakultete smo se srečali z dilemami glede dajanja informacij, ki so jih zahtevali novinarji in je njihove zahteve podprla tudi pooblaščenka za posredovanje informacij.

Zaključek

Obilno delo je bilo mogoče izvesti samo ob dobrem sodelovanju celotne ekipe uprave, raziskovalcev, visokošolskih učiteljev in sodelavcev, delavcev v knjižnicah, referatu ter drugih. Vso podporo smo imeli s strani velikega kanclerja in strokovnih služb obeh nadškofij, v Ljubljani in v Mariboru. Zahvala velja pomožnemu škofu dr. Antonu Jamniku, ki je kot 'šolski' škof posebej povezan z našo ustanovo in sodeluje v prenavljanju programov po načelih bolonjske reforme. Upravno poslovanje fakultete, ki ga usklajuje senat, je bilo v obliki sej senata; teh je bilo 8. Upravni odbor je v tem letu imel 7 sej. Dobro je bilo sodelovanje s Študentskim svetom fakultete in z njegovo predsednico; posebej dragoceni so bili prispevki, ki so jih v delu posameznih komisij prispevali člani iz vrst študentov. Tako smo kljub občasnim omahovanjem, ko so nam nekateri želeli vsiliti drugačna merila delovanja, ohranjali obojno zvestobo.

Bogdan Kolar

POROČILO

Etične dileme raziskovanja na človeških matičnih celicah

Pod naslovom “*Matične celice - Kakšna naj bo zdravljenje v prihodnosti?*” sta Svetovna zveza katoliških zdravniških združenj (FIAMC) in Pa-peška akademija za življenje (PAV) organizirali konferenco, ki je potekala od 14. do 16. septembra 2006 v Rimu. Konference so se udeležili zdravniki, raziskovalci, ki se posvečajo predvsem raziskavam na odraslih matičnih celicah, bioetiki ter moralni teologi. Nekdanji predsednik FI-AMC, dr. *Gian Luigi Gigli* je v uvodnem nagovoru poudaril tri temeljne namene omenjene konference: pokazati na koristnost raziskav na matičnih celicah, ki jih bodo deležni bolniki ter ob tem podati najnovejše znanstvene dosežke, promovirati raziskave na ne-zarodkovnih matičnih celicah ter vnesti argumentirane podatke v politične razprave, ki se danes vrtijo okoli teh raziskav. Pri tem velja omeniti, da je bilo vprašanje financiranja raziskav na zarodkovnih matičnih celicah eno ključnih vprašanj pri sprejemanju sedmega okvirnega raziskovalnega programa Evropske unije, kot tudi eno izmed najbolj aktualnih političnih vprašanj v ZDA.

Sama konferenca je bila razdeljena na pet tematskih delov, kjer so raziskovalci predstavili zgodovinski razvoj raziskav na matičnih celicah, zgradbo tako odraslih kot zarodkovnih matičnih celic ter ekonomske in politične interese, ki vplivajo na tovrstne raziskave. Poseben sklop predavanj je bil posvečen t.i. alternativnim raziskavam, ki vključujejo pridobivanje ne-zarodkovnih matičnih celic. Tako so raziskovalci predstavili pomen hibridnih zarodkovnih matičnih celic, reprogramiranja somatskih celic v pluripotentne matične celice ter pridobivanje matičnih celic iz popkovnične krvi in iz posteljice (placente) novorojenega otroka. Ob tem so poudarili izjemne dosežke na področju zdravljenja z odraslimi matičnimi celicami. Posebnega odmeva so bila deležna predavanja, v katerih so raziskovalci predstavili uspehe pri zdravljenju poškodb hrbtenjače, poškodb srca in posledic možganske kapi. Udeleženci te konference se niso mogli izogniti tudi mejnim raziskavam, kjer se znanost srečuje z lastnimi omejitvami in etiko. Tako je dr. *M. L. Condit* iz Univerze v Salt Lake City (ZDA) predstavila postopek pridobivanja zarodkovnih matičnih celic brez uničenja človeškega zarodka. Posebej je izpostavila možnost ustvarjanja zarodkov, ki bi ob svojem nastanku izgubili t.i. totipotentnosti, kar pomeni, da se ne bi mogli razviti v višje stopnje zarodka. Takšnim etično občutljivim znanstvenim vprašanjem se je pridružil tudi dr. *T. A. L. Bevini* iz milanske univerze, ki je predstavil pridobivanje matičnih celic iz t.i. partenogenetskih struktur. Gre za možnost, da žensko jajčno ce-

lico brez oploditve spremenimo v zarodku podobno strukturo, ki bi lahko predstavljala nov vir za pridobivanje matičnih celic. Obe raziskavi sta načeli občutljivo vprašanje, ali ne gre v teh primerih že za človeška bitja, ki bi bili v takšnih primerih uničeni ali pa gre v bistvu za etično sprejemljive postopke pridobivanja matičnih celic. Preko tridesetim predavanjem je zadnji dan konference sledilo zelo zanimivo predavanje moralnega teologa in bioetika *prof. M. Faggionija*, ki je predstavil temeljne probleme povezane s pridobivanjem zarodkovnih celic iz zamrznjenih zarodkov, kloniranja v t.i. terapijske namene in ustvarjanja zarodkov izključno v raziskovalne namene.

Konferenca se je končala s sprejemom pri papežu Benediktu XVI., ki je v nagovoru udeležencem odločno poudaril, da Katoliška cerkev ne nasprotuje znanosti, temveč le tistim raziskavam, v katerih raziskovalci ustvarjajo in uničujejo človeške zarodke za potrebe pridobivanja matičnih celic. Takšne raziskave so nevzdržne in moralno zelo sporne. Kot je v nadaljevanju poudaril, je zgodovina v preteklosti že večkrat obsodila vse tiste raziskave, ki niso spoštovale človeškega življenja. Zato se mora znanost tudi danes zoperstaviti tovrstnim raziskavam na zarodkih. Ob tem je povabil vse raziskovalce, da se še bolj posvetijo razvoju novih etično sprejemljivih metod zdravljenja. Takšnim prizadevanjem Cerkev izreka vso tisto podporo, kot jo sama izkazuje že 2000 let, ko brezpogojno podpira vse oblike raziskovanja, ki vodijo v razvoj novih oblik zdravljenj bolezni in v dobrobit vsega človeštva. Papež se je ob tej priliki zahvalil tudi škofu mons. *Eliju Sgreccia*, predsedniku PAV, in organizatorjem omenjene konference. Skupaj z vsemi udeleženci ga je povabil, da naj se še naprej zavzema za lajšanje trpljenja bolnih kot tudi za spoštovanje človeškega življenja od spočetja do naravne smrti.

as. dr. Tadej Strehovec

DESETI JUBILEJNI VELEHRADSKI KONGRES

V prostorih zgodovinske Slovanske dvorane, ki je del obnovljene nadškofijske gimnazije v Velehradu na Moravskem in je po letu 1907 gostila vseh devet zborovanj, je bil v dneh od 28. junija do 1. julija 2007 ob obhajanju stoletnega jubileja pripravljen deseti velehradski kongres, srečanje teologov latinskega in vzhodnega obreda. Na grobu sv. Metoda so želeli obnoviti prizadevanje za večje sodelovanje in ovrednotiti prispevek, ki sta ga pri ustvarjanju evropske kulture dala brata Ciril in Metod. Njun pomen pri oblikovanju krščanskih temeljev Evrope je ob več priložnostih poudaril papež Janez Pavel II., na poseben način leta 1990, ko je nekaj mesecev po padcu berlinskega zidu obiskal Velehrad. 22. aprila 1990 je v homiliji dejal: »V Velehradu (kot na primer na Monte Cassinu, od koder je sv. Benedikt zgradil latinsko Evropo) odkrivamo vogelni kamen evropske edinosti, kjer sta solunska brata za vedno vtisnila rimsko in bizantinsko izročilo. Oba velika prispevka, oboje izročil, čeprav sta različni, pripadata drug drugemu. Skupaj oblikujeta krščansko Evropo – nekdanjo in sedanjo.« Osrednje vodilo tokratnega zborovanja je bilo izraženo v geslu Za večjo solidarnost med kristjani v Evropi.

Prvi unionistični kongres je bil pripravljen v Velehradu od 25. do 27. julija 1907 na pobudo metropolita Galicije in Lvova Andreja Šeptitskega, ki je bil po vsej Evropi poznan po svojih unionističnih prizadevanjih. Na kongresu so sodelovali teologi iz Poljske, Rutenije, Rusije, Hrvaške, Slovenije in Slovaške. Kot program so si načrtali, da se bodo srečevali vsaki dve leti. Pri iskanju poti za večjo edinost med kristjani so se sklicevali na apostolsko delo solunskih bratov, to je na krščanstvo pred velikim razkolom, ko je kot središče povezanosti veljal Rim, a so že priznavali različnost kot sestavni del katoliške skupnosti. Druga polovica 19. stoletja je prinesla več tisočletnih jubilejev, ki so bili zgodovinski okvir za praznovanje in ohranjanje dediščine solunskih bratov: 863 – njun prihod na Moravsko, 869 – ustanovitev škofije na Moravskem in smrt sv. Cirila, 885 – smrt sv. Metoda. Isti jubileji so bili priložnost za temeljito prenovo velike bazilike in za vrsto drugih pobud, ki so segale na področje pastorale, verske preнове, organizacijskih in kulturnih dejavnosti. Ob nekaterih posameznikih je bilo gibalna sila priprave kongresov Apostolstvo sv. Cirila in Metoda pod varstvom blažene Device Marije (ustanovljeno leta 1891, v Ljubljanski škofiji od 1909), čigar temelj je bila molitvena Bratovščina sv. Cirila in Metoda, za katero je dal pobudo lavantinski škof Anton Martin Slomšek. Zborovalci so večkrat poudarili pomen, ki ga je pri gibanju za povezovanje kristjanov dal škof Slomšek, poleg njega so h gibanju veliko

prispevali še Peter Jakovljevič Čaadajev v Rusiji, Ivan Sergejevič Gagarin v Parizu in Josip Juraj Strossmayer med Hrvati. Pomemben sad takšnih prizadevanj je bila enciklika o sv. Cirilu in Metodu Grande munus, ki jo je leta 1880 objavil papež Leon XIII. V obdobju avstrijske monarhije sta bila pripravljena še kongresa v letih 1909 in 1911, med dvema vojnama pa leta 1924, 1927, 1932 in 1936. Načrtovani osmi kongres, ki naj bi bil spomin na 500-letnico koncila v Firencah, je zaradi vojnih dogodkov odpadel (1939). Po drugi svetovni vojni so navdušeni delavci za krščansko edinost, ki so želeli ohraniti predvojno izročilo, v Velehradu pripravili dve manjši srečanja: leta 1946 in 1947. Ker so bile dejavnosti Cerkve na Moravskem zaradi nastopa komunističnih oblasti onemogočene, so bila po prizadevanju prof. Františka Dvornika pripravljena tri manjša zborovanja med izseljenci v ZDA: v letih 1956, 1957 in 1959 v benediktinski opatiji sv. Prokopija, Lisle, Illinois.

Po zavzemanju uglednega moravskega duhovnika in poznejšega olomuškega nadškofa Antona Cirila Stojana (umrl je leta 1923) je Velehrad tako postal kraj ohranjanja bogate dediščine svetih bratov ter hkrati priložnost, da so se predstavniki pravoslavnega vzhoda seznanjali s katoliškim zahodom in skupaj iskali odgovore na odprta vprašanja. Božji služabnik nadškof Stojan, po katerem se imenuje vrsta ustanov na Moravskem in za katerega se je začel postopek za prištetje med blažene, je našel močnega podpornika za pripravo srečanj v metropolitu Andreju Šeptitskem, voditelju ukrajinske grko-katoliške skupnosti (umrl leta 1944). Mons. Stojan je pridobil in obnovil nekdanji samostan cistercijanov v tem kraju in v njem ponudil prostor za srečanja. »Vsakoletna teološka srečanja so Stojanu nudila priložnost, da je vzgajal in vodil nov rod duhovnikov v duhu ciril-metodijske ideje, ob stalnem spoštovanju želje po edinosti v veri. Ideja zedinjenja je bila navzoča v številnih redovnih skupnostih, a delo je bilo razdrobljeno. Zato je Stojan predlagal unionistične kongrese v Velehradu,« je v pozdravnih besedah izrekel mons. Jan Grabner, sedanji nadškof-metropolit v Olomoucu, ki je hkrati s kard. Lubomírom Husarjem, voditeljem sinode grko-katoliške Cerkve v Ukrajini bil sklicatelj jubilejnega velehradskega shoda. Po besedah nadškofa Graubnerja so »velehradski kongresi postavljali v prvo vrsto teološke cilje, ki so vplivali na celotno Cerkev. Oblikovali so splošna načela, na temelju katerih so gradili koncept cerkvene edinosti in njeno prenavo. Kazali so smer nadaljnega teološkega dela, ki se je v polni meri pokazalo na drugem vatikanskem cerkvenem zboru.« Metoda dela na kongresu je bil poglobljen in celovit dialog, tudi s pravoslavnim svetom, ki je bil hkrati tudi največji dosežek vsega velehradskega dogajanja. Za načrtno in strokovno spremljanje dela je bila leta 1910 ustanovljena Velehradska akademija (za zgled so začetniki vzeli nemško Görres Gesellschaft). Gradivo kongresov je izhajalo v zbirki Acta conventus Velehradensis. Ugledni

teologi, ki so se navdihovali ob kongresnih pobudah in se zanimali za krščanstvo med vzhodnimi Slovani, so svoja znanstvena dela objavljali v zbirki *Acta Academiae Velehradensis*.

Že od vsega začetka je velehradsko dogajanje imelo številne simpatizerje tudi med Slovenci. Pri izvedbi kongresov in širjenju idej, ki so se utrjevale med zborovalci ter njihovem teološkem potrjevanju, je opravil zgodovinsko nalogo dr. Franc Grivec, profesor na ljubljanski Teološki fakulteti in ugleden teološki mislec, »veliki slovenski teolog 20. stoletja«, kot ga je leta 2002 imenoval papež Janez Pavel II. Grivec je bil aktivni udeleženec vseh kongresov, pobudnik in nato sodelavec Velehradске akademije za študij vzhodnega krščanstva in avtor številnih prispevkov, ki so jih objavile njene publikacije. Intenzivno je duha kongresnih zborovanj presajal na slovenska tla, organiziral podobna srečanja (med temi je bil najbolj odmeven kongres za vzhodne študije v Ljubljani leta 1925) in skrbel za uveljavljanje kongresnih spoznanj. Kot sodelavec cerkvenih publikacij in pobudnik revije *Kraljestvo Božje* je postavil tisk v službo krščanskega zedinjenja in večjega sodelovanja med Slovani. Bil je redni predavatelj na znanstvenih srečanjih v Pragi, Bratislavi, Brnu, Olomoucu, Prešovu in drugod. Leta 1929 je bil imenovan za dopisnega člana Slovanskega inštituta v Pragi in bil leta 1948 ob praznovanju 600-letnice Karlove univerze v Pragi promoviran za častnega doktorja iste univerze.

Vsemu dogajanju ob 100-letnici velehradskih kongresov so dali pečat številni udeleženci iz Ukrajine, voditelji tamkajšnje Katoliške univerze, okoli dvajset škofov in metropolitov, domala vsi škofje in nadškofje obeh obredov iz Češke, Moravske in Slovaške, grko-katoliški škofje iz Bolgarije, Romunije in Poljske, profesorji Papeškega vzhodnega inštituta iz Rima ter predstavniki teoloških šol iz vseh omenjenih dežel. Navzoči so bili škofje, ki vodijo škofije vzhodnega obreda med izseljenci v zahodni Evropi in v Severni Ameriki. Med udeleženci so bili tudi člani ukrajinske pravoslavne Cerkve moskovskega patriarhata. Svojo odsotnost so opravičili škofje, ki vodijo grko-katoliške skupnosti na tleh nekdanje Jugoslavije. Zaradi poslabšanja zdravstvenega stanja je moral udeležbo zadnji trenutek odpovedati kard. Husar.

Predavanja so pokazala osrednje teme pozornosti. Metropolit Estonije Stephanos je govoril o viziji *Communio Ecclesiarum* za sodobno Evropo. Viljem Judak, škof iz Nitre, je podal svoj pogled na očiščenje spomina in spravo. Člana ukrajinske pravoslavne Cerkve Petro Zujev in Konstantin Sigov sta predstavila pravoslavni pogled na zdravljenje ran in na ukrajinske žrtve zaradi zvestobe resnici in edinosti. Ivan Dacko, predsednik Ukrajinske katoliške univerze, je orisal ekumenski pogled metropolita A. Šeptitskega, prof. Michael Altrichter pa ekumensko vizijo metropolita A. C. Stojana. Prispevek Ukrajinske katoliške univerze sta dala še njen rektor Boris Gudziak (govoril je o solidarnosti med evropskimi kristjani)

in Antoine Arjakovsky, voditelj ekumenskega inštituta na isti univerzi; predavanje je namenil ekumenski razsežnosti socialne pravičnosti. Z odmevnim predavanjem je nastopil p. Marko Ivan Rupnik, profesor na Papeškem vzhodnem inštitutu in voditelj Centra Aletti v Rimu; predaval je o poklicu slovanskih kristjanov v dokumentih papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. Kongresno dogajanje sta zaznamovala kardinala Tomaš Špidlik (imenovali so ga 'patriarh moravske duhovščine') in Miroslav Vlk; prvi s predavanjem o aktualnosti delovanja bratov Cirila in Metoda, drugi s predstavitvijo vizije, ki bi jo lahko danes evropski družbi prispeval njen slovanski del ter obnovljena velehradski srečanja. Poleg plenarnih predavanj so velehradski kongres sestavljale delovne skupine: *Communio Ecclesiarum* v Evropi, sporočilo velehradskih kongresov za naš čas, prihodnost Evrope v luči evangelija (očiščenje spomina), ekumenske perspektive o sodelovanju med kristjani v Evropi, pričevanje mučencev (zgleddi sodelovanja med kristjani v zgodovini) in sodobni pastoralni trenutek – izzivi za ekumensko delo.

Udeležencem kongresa je poslal posebno poslanico kard. Walter Kasper, voditelj Papeškega sveta za krščansko edinost, ki je spomnil na mesto svetih bratov kot sozavetnikov Evrope in njun pomen pri utrjevanju krščanstva (poslanico je posredoval p. Milan Žust, svetovalec omenjenega papeškega sveta in sodelavec Centra Aletti). »Krščanska identiteta ni abstraktni sistem naukov in predpisov; je oseba Jezusa Kristusa. Ni krščanstvo kot takšno, temveč je to Jezus Kristus. Namen tistih, kot na primer sv. Pavla, ki so prinesli krščanstvo v Evropo, ni bil ustvarjanje krščanske kulture, temveč oznanjati vero v Jezusa Kristusa. V določenem smislu je krščanska kultura, če se tako izrazimo, nastala kot dodaten sad. Danes ne more biti drugače. Prenovo Evrope je mogoče doseči le prek ponovne evangelizacije. To bo pomenilo ponovno inkulturacijo vere in prenovo evropske kulture, to je novega obraza Evrope, katerega temeljni značilnosti bosta solidarnost in medsebojno razumevanje,« je v poslanici zapisal kard. Kasper.

Jubilejni velehradski kongres je na izviren način izražal duha začetnikov. Predavanja so spremljale razprave, posveti, delo v skupinah, priprava skupnih besedil in slovesna bogoslužja v baziliki Marijinega vnebovzetja in bratov Cirila in Metoda. Močna ukrajinska skupina je poskrbela za lepa bogoslužja, petje, svoj prispevek za izvorno ekumensko čutenje pa so prispevali tudi gostoljubni domačini. Željo in potrebo po nadaljnjem sodelovanju in vključevanju slovanske razsežnosti v evropski prostor ter pri prenavljanju krščanskih korenin Evrope je poudarila zaključna izjava, kjer je vodilo Za večjo solidarnost med kristjani v Evropi dobilo izraz v načelu Enotnost v potrebnih stvareh, svoboda v dvomih, v vsem pa ljubezen. »Udeleženci desetega velehradskega kongresa čutimo odgovornost, da spomnimo kristjane na našo skupno duhovno de-

diščino in poudarimo pomembnost ekumenskega pričevanja svetih slovanskih apostolov Cirila in Metoda. Ker predstavljamo krščanske Cerkve vzhodnega in zahodnega izročila, želimo dati skupno pričevanje evangelija Evropi in celotnemu svetu. Na kristjane v Evropi se obračamo s povabilom, da gojijo medsebojno prijateljstvo in solidarnost, ki izhajata iz ljubezni Očeta, v polni meri razodete v edinorojenem Sinu in podarjeni Cerkvi po delovanju Svetega Duha,« so udeleženci kongresa zapisali v zaključni izjavi. »Verjamemo, da bosta bratstvo in solidarnost med kristjani postala za evropske narode najboljše znamenje in zgled zdravljenja ran in sprave, medsebojnega odpuščanja in vračanja k avtentičnim vrednotam. Samo z medsebojnim sodelovanjem bodo kristjani imeli moč, da Evropo spomnijo na njene krščanske korenine in da poudarjajo svoje poslanstvo pri širjenju demokracije, pravičnosti, miru in bratstva v službi svetu.« V sklepni izjavi so se udeleženci obvezali, da bodo delali za večje medsebojno spoštovanje in solidarnost med vsemi krščanskimi skupnostmi; da se bodo izogibali izjav ali objav, ki bi bile žaljive za kristjane z drugačnim izročilom; da bodo pospeševali in širili izročilo sv. Cirila in Metoda, ki je skupno tako katoličanom kot pravoslavnim; da bodo načrtno delali za uveljavljanje ekumenskih idej, ki jih je v svojem učenju pokazal papež Janez Pavel II.; da bodo skupaj organizirali in sodelovali v socialnih in karitativnih projektih, ki bodo v prid socialno najbolj ogroženih, priseljencev, bolnih in drugih; da bodo namenjali posebno skrb skupnemu pastoralnemu delu za mešane zakonske zveze in pospeševali njihovo polno vključevanje v cerkveno življenje; da bodo širili globoko spoštovanje za dostojanstvo vsake človeške osebe in vrednoto človeškega življenja na vseh stopnjah njenega razvoja, od spočetja do naravne smrti. Predvideno je sodelovanje pri pripravi publikacij, v katerih bodo kristjani različnih skupnosti nepristransko predstavili sporna vprašanja in zgodovinska dogajanja. Na poseben način so izrazili ekumensko solidarnost s kristjani v Belorusiji in duhovno podporo njihovim prizadevanjem za pričevanje evangeljskega življenja. Pri tem so spomnili, da so beloruski teologi od vsega začetka kazali zanimanje za dogajanje v Velehradu (njihovo sodelovanje se je začelo na petem kongresu leta 1927), da so ideje velehradskih kongresov odmevale na konferencah v Pinsku (pripravljene so bile v tridesetih letih 20. stoletja) in da je bilo živo izročilo bratov Cirila in Metoda navzoče na konferencah, ki so jih vsako leto s podporo beloruske pravoslavne Cerkve organizirali v Minsku. Solidarnost so izrazili z ekumenskim patriarhom Bartolomejem I. iz Carigrada in kristjani v Turčiji, ko se zavzemajo za širjenje evangeljskega sporočila v nenaklonjenih pogojih. Turški vladi so naslovili pismo, s katerim dajejo podporo patriarhu in njegovemu zavzemanju za temeljne pravice pri izpovedovanju vere in posebej njegovi pravici, da obnovi bogoslovno šolo v kraju Halki.

Pri izvedbi tokratnega srečanja je sodelovala jezuitska redovna skupnost, ki od leta 1890 vodi župnijo in škofijsko gimnazijo v Velehradu. Prostor nekdanje cisterce v teh mesecih dobivajo novo podobo in odpirajo vrata obnovljeni škofijski izobraževalni ustanovi (komunistične oblasti so gimnazijo ukinile v letu 1950, prostori pa so bili namenjeni bolnikom z duševnimi motnjami). Ob baziliki, cerkvi sv. Cirila, lapidariju, romarskem domu (ki se imenuje po nadškofu Stojanu) in več drugih cerkvenih ustanovah Velehrad še danes ohranja značaj pomembnega duhovnega središča. Če je jubilejni kongres želel biti predvsem spomin na pomembne zgodovinske dogodke, je hkrati ponudil priložnosti za osebna srečanja, dialog in za nadaljnje sodelovanje.

Bogdan Kolar

Blaž Jezeršek, **Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo** (doktorsko delo), Ljubljana 2007, XVI+259 f., COBISS.SI-ID: 234071296

Dr. Blaž Jezeršek je izdelal doktorsko delo **Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo** in ga uspešno zagovarjal 5. julija 2007. S tem si je pridobil naziv doktorja znanosti na področju teologije. Doktorsko delo je izdelano z veliko natančnostjo in znanstveno doslednostjo, kar je ugotovila komisija za zagovor. O omenjenem doktorskem delu morem podati naslednjo oceno:

Doktorsko delo obravnava nad vse aktualno problematiko mešanih zakonov med katoliško in nekrščeno stranjo. Gre za zakon z različno vero (v pravnem pomenu besede so mešani zakoni tisti, ki so sklenjeni med katoliško krščeni, če ta s formalnim dejanjem ni izstopil iz Katoliške cerkve in veljavno krščeni v kakšni drugi krščanski skupnosti). Omenjeni zakon je bil že v praksiškanskem obdobju pod posebnim nadzorom, saj je šlo že takrat za veliko nevarnost, da bo krščanska stran zaradi nove situacije, v kateri se je s sklenitvijo takšnega zakona znašla, zavrgla svojo vero. S tem problemom so se tako ukvarjali že apostoli, ki niso branili skleniti zakona, tudi naslednjega ne, če je šlo za ovdovele, le da je bil zakon sklenjen "v Gospodu", se pravi z osebo, ki je prav tako izpovedovala krščansko vero.

Avtor doktorske disertacije celotno delo postavi v zanimiv kontekst, ki sodobno družbo še kako zadeva. Vedno več je namreč znamenj, da se predvsem islam v svetu širi tudi z nasiljem (ne samo pač pa tudi), ki ga povzemamo z besedo "džihad". Kakršna koli je že razlaga predstavnikov muslimanske skupnosti v zvezi s tem, je dejstvo, da stari krščanski svet ta pojav občuti kot napad na civilizacijske vrednote, ki jim pripada in katerih temelj je krščanstvo, ki je s svojim religiozno-vrednostim sistemom pomagalo izgraditi kulturo, ki smo ji zavezani. Tudi zaradi nekakšne civilizacijske izčrpanosti t.i. starega sveta, ki mu sami pripadamo, imajo včasih druge civilizacijske strukture, ki jih prinašajo številni migranti, lahko delo za širjenje vrednot in vere, ki ji pripadajo. To se nemalokrat zgodi tudi nasilno, še posebej ko so nekatere predvsem islamske skupine prevzele nasilje kot način svojega delovanja. Avtor doktorske disertacije se v izhodišču vpraša, ali je tudi poroka muslimanov z nemuslimani način, s katerim širijo svojo vero v področja, v katera prihajajo, je tudi to oblika džihada v okolju, v katerem živimo. Ta dilema pa seveda ni nova, kar je razvidno iz citiranega stavka cesarja Manuela II. Paleologa, ki je živel v 14. in 15. stoletju. Odziv dela muslimanskega sveta na papežev citat omenjenega cesarja je bil buren, kar po svoje kaže na dejstvo, da je jasna beseda povzročila strah, da bodo stvari kljub drugačnim razlagam prej ali slej postavljene na svoje mesto.

Doktorsko delo raziskuje v zoženem delu pogled na zakon kot zakonsko skupnost, kakor ga razume Katoliška cerkev in po drugi strani muslimanska skupnost. Problem, s katerim se je srečal doktorand je najprej ta, da je tako teološki kot pravni pogled na zakon v Katoliški cerkvi enovit in izdelan, kar pa v islamu ni tako. Avtor doktorskega dela se je moral nujno omejiti na eno izmed vej islama, saj bi drugačen pristop presegel meje tega dela. Osredotočil se je na ureditev, ki jo oblikuje sunitska veja islama, šiitska veja s svojimi predpisi pa v nekaterih delih le osvetli prejšnjo. Pri tem naj poudarim, da tudi sunitska veja islama ni enovita. Na področju zakonodaje nauk sunitske veje oblikujejo štiri t.i. pravoverne pravne šole. Avtor se naslanja na učenje janifitske pravne šole, ki ji pripadajo dežele bivšega Otomanskega cesarstva.

Naloga je razdeljena na štiri poglavja. V prvem poglavju avtor poskuša pokazati pojmovanje zakona in družine v obeh sistemih, predvsem z vidika verske zakonodaje. Tako poda definicijo zakonske zveze in cilje, ki naj bodo s sklenitvijo zakonske zveze in oblikovanje družine uresničeni. Prvo poglavje na kratko povzame tudi zgodovino oblikovanja obeh zakonodaj.

Drugo poglavje obravnava določila verske zakonodaje na področju sklepanja zakona in opiše pogoje, ki jih ena in druga stran postavlja za veljavno in dopustno sklenitev zakona. Nekaj prostora nameni samemu obredu poroke, govori pa

tudi o ločitvi zakona, pri čemer se obe zakonodaji močno razlikujeta.

V tretjem poglavju avtor fragmentarno opredeli posamezne zakonske zadržke, da more tako postaviti zadržek različne vere v kontekst celotne zakonskopravne tematike, kakor jo določa kanonsko pravo. Posebno pozornost seveda nameni samemu zadržku različne vere. Najprej predstavi zgodovinske razloge, ki so privedli do tega zadržka, po drugi strani pa tudi, pod katerimi pogoji je za muslimanske pravnike vendarle mogoča sklenitev mešane-ga zakona. Primerjava obeh zakonodaj pokaže, kateri izmed pravnih sistemov je v našem primeru uspešnejši pri ohranjanju verske istovetnosti zakoncev.

V četrtem poglavju je obdelan tisti del problematike, ki je pravzaprav rekapitulacija celotnega doktorskega dela, namreč pastoralni izzivi, ki se postavljajo pred vse, ki smo odgovorni za versko in moralno identiteto tistih, ki sklenejo zakon z različno vero. Kot pravi avtor doktorske naloge: "Mešani zakoni vendarle niso le politični in civilizacijski problem, temveč imamo v vsakem od njih opravka s povsem konkretnimi ljudmi, njihovim »veseljem in upanjem, žalostjo in tesnobo« in nenazadnje z vprašanjem njihovega zveličanja, fenomen mešanih zakonov ni in ne more postati zgolj vprašanje prestiža ene ali druge veroizpovedi oz. civilizacije. Vedno ostaja v prvi vrsti pastoralno vprašanje. Mešani zakoni se namreč srečujejo s povsem specifičnimi problemi, ki zahtevajo specifične pristope pasto-

ralnih delavcev in njihovo usposobljenost za soočanje s to problematiko. Temu je v celoti namenjeno četrto poglavje. Tam se bomo srečali s temeljnimi dokumenti, ki jih je v ta namen pripravila katoliška Cerkev in Evropski Svet krščanskih Cerkev. Ogleдали si bomo nekatere sodobne poskuse pomoči zakoncem mešanih zakonov, ki se zaradi različnih pogledov na verska in kulturna vprašanja znajdejo v težavah in se pri tem morda vprašali, kako je s tovrstno pomočjo v Sloveniji.”

Izzivi, ki jih prinašajo migracije prebivalstva v sodobnem svetu, so temeljnega pomena tudi za delo

Katoliške cerkve. Odgovor na omenjeno problematiko mora izhajati iz temeljnega evangeljskega sporočila, čemur morajo biti prilagojene tudi pastoralne metode, ki jih apliciramo pri reševanju omenjenih vprašanj. Pri tem pa seveda ne moremo pozabiti, da je “dobrina vere” ena izmed najbolj varovanih dobrin v vsej zgodovini krščanstva. Kako jo zaščititi in kako reševati sodobna pastoralna vprašanja v primeru zakonov z različno vero, ki so sklenjeni med katoliško in muslimansko stranjo, je temeljno osvetlilo pričujoče doktorsko delo.

Borut Košir

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Andrej Saje *Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti*

Stanislav Slatinek *Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju*

Erika Prijatelj OSU *Struktura verovanja po J. W. Fowlerju*

Ivan Platovnjak DJ *Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja*

Nadja Furlan *Nekatere posebnosti afriške miselnosti in verovanja*

Poročila

Andrej Šegula OFMConv *Tomažičev simpozij v Rimu 2007*

Tadej Strehovec OFM *Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja - Sibiu 2007*

Miran Špelič OFM *Beseda o Besedi*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 67

2007 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

*Ta številka Bogoslovnega vestnika
je posvečena*

akademiku doktorju

Stanku Ojniku

*dolgoletnemu predavatelju civilnega in cerkvenega prava
na Teološki fakulteti v Ljubljani
ob petinsedemdesetletnici rojstva*

Acta Theologica Sloveniae

- 1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

RAZPRAVE / ARTICLES

- 491 Andrej Saje**, Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti
Sexual Abuse in the Church and the Issue of Liability for Compensation
- 505 Stanislav Slatinek**, Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju
Criminal Offence against Human Life
- 521 Erika Prijatelj OSU**, Struktura verovanja po J. W. Fowlerju
Structure of Believing According to J. W. Fowler
- 535 Ivan Platovnjak DJ**, Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb:
s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja
*Spiritual Direction in Initial Formation of Consecrated Persons. Attention to
Freedom of Conscience and of the Choice of Spiritual Director*
- 549 Nadja Furlan**, Nekatero posebnosti afriške miselnosti in verovanja
Some Special Features of African Mentality and Faith

POROČILA / REPORTS

- 567 Andrej Šegula OFMConv**, Tomažičev simpozij v Rimu 2007
- 571 Tadej Strehovec OFM**, Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja
- Sibiu 2007
- 572 Miran Špelič OFM**, Beseda o Besedi, popoldne s cerkvenimi očeti

OCENE / REVIEWS

- 573 Borut Košir**, Blaž Jezeršek, Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med
katoliško in muslimansko stranjo (doktorska disertacija)
- 575 Maria Carmela Palmisano SL**, Luciana Pepi, Filippo Serafini, Corso di ebraico
biblico con CD-AUDIO per apprendere la pronuncia dell'ebraico, Filippo
Serafini, Esercizi per il Corso di ebraico biblico
- 576 Mateja Rozman Pevce**, Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.), Person and Good; Man
and his Ethics in the Postmodern World
- 582 Matjaž Ambrožič**, Karl Heinz Frankl, Peter G. Tropper (ur.), Das
»Frintaneum« in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien,
Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon.
- 585 Bogdan Kolar SDB**, Werner Drobesh, Peter G. Tropper (ur.), Die Jesuiten in
Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und
18. Jahrhundert
- 589 Roman Globokar**, Enrico Chiavacci, Teologia morale fondamentale
- 593 Anton Mlinar**, Renzo Pegoraro, Giovanni Putoto, Emma Wray (izd.), Hospital
Based Bioethics
- 595 Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen
Familien, geprägt von Stabilität und Liebe
- 597 Peter Kvaternik**, Michael Fischer, Gemeindeentwicklung konkret. Ein
Arbeitsbuch
- 600 Novi doktorji znanosti**

Sodelavci te številke

- za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL
naslov: Dunajska 134, 1000 Ljubljana
e-pošta: *matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Matjaž Ambrožič**
- naslov: Čufarjeva 17, 1000 Ljubljana
e-pošta: *nadja.furlan@guest.arnes.si*
- Dr. Nadja Furlan**
- pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid
e-pošta: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- As. dr. Roman Globokar**
- za zgodovino Cerkve na TEOF UL
naslov: Ob Ljubljani 34, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar**
- za cerkveno pravo na TEOF UL
naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *kosir.jurij.borut@siol.net*
- Prof. dr. Borut Košir**
- za pastoralno teologijo na TEOF UL
naslov: Ciril Metodov trg 8, 1000 Ljubljana
e-pošta: *pater.kvaternik@rkcs.si*
- Doc. dr. Peter Kvaternik**
- naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Dr. Anton Mlinar**
- pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL
naslov: Ciril-Metodov trg, 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *maria.palmisano@teof.uni-lj.si*
- As. dr. Maria Carmela Palmisano SL**
- pri katedri za filozofijo TEOF UL
naslov: Slovenska 17, 2000 Maribor
e-pošta: *mateja.pevec@guest.arnes.si*
- As. dr. Mateja Pevec Rozman**
- za duhovno teologijo na TEOF UL
naslov: Ljubljanska 13, 2000 Maribor
e-pošta: *ivan.platovnjak@rkcs.si*
- Doc. dr. Ivan Platovnjak DJ**
- pri katedri za oznanjevalno teologijo
naslov: Sveti Duh 244, 4220 Škofja Loka
e-pošta: *erika.prijatelj@rkcs.si*
- As. dr. Erika Prijatelj OSU**
- pri katedri za cerkveno pravo na TEOF UL
naslov: Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.saje@rkcs.si*
- As. dr. Andrej Saje**
- za cerkveno pravo na TEOF UL
naslov: Slomškovo trg 20, 2000 Maribor
e-pošta: *stanislav.slatinek@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Stanislav Slatinek**
- za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *miran.spelic@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM**
- pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana
e-pošta: *tadej.strehovec@gmail.com*
- As. dr. Tadej Strehovec**

Andrej Saje

Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti

Povzetek: Katoliška Cerkev je v zadnjem času zaradi povečanja števila prijav spolnega nasilja s strani klerikov leta 2001 dodatno poostrila merila za presojanje tega tudi po kanonskem pravu kaznivega dejanja in natančneje opredelila kazenski postopek proti storilcem. Spolna zloraba je vsako neverbalno, verbalno ali fizično dejanje, s katerim se z namenom spolne potešitve ali izvajanja nasilja krši dostojanstvo in preokračitev meje druge osebe katere koli starosti ali spola. Zlorabe so znamenje krize, ki zadeva celotno družbo, vendar so posledice hujše, če jih stori klerik, ker gre za zlorabo moči in zaupanja. Storilec za dejanje odgovarja osebno, ordinarij pa je ob potrditvi suma kaznivega dejanja dolžan zaščititi žrtev in nemudoma sprožiti preiskavo in sodni pregon, sicer je sokriv. Razlog duhovnikove osebne odgovornosti je v avtonomnosti njegovega poslanstva, ki izhaja iz zakramenta svetega reda ter hierarhičnega odnosa med njim in ordinarijem. Do predstojnika je sicer v določenem podrejenem razmerju, vendar ta odnos ni primerljiv s pogodbenim ali katerim koli odvisnim odnosom. Klerik nima delovne pogodbe in opravlja svoje poslanstvo v skladu s kanonskim pravom pod škofovim vodstvom, vendar ne dela zanj ali na njegov račun.

Ključne besede: spolne zlorabe, spolno nasilje, pedofilija, Cerkev, župnik, škof, odškodninska odgovornost

Abstract: Sexual Abuse in the Church and the Issue of Liability for Compensation

Due to the increased number of reports of sexual violence by the clergy, in 2001 the Catholic Church additionally tightened the criteria for assessing this act, which is also a criminal offence according to canon law, and defined the criminal procedure against the perpetrators in more detail. Sexual abuse is any non-verbal, verbal or physical act that, with the intention of sexual gratification or inflicting violence, offends the dignity or violates the limits of another person of any age or gender. Abuse is a sign of crisis concerning the whole society, but its consequences are worse if it is carried out by a cleric because it is an abuse of power and trust. The perpetrator is personally liable for his act, his bishop, however, is obliged, after the suspicion of a criminal offence has been confirmed, to immediately start an investigation and criminal prosecution, otherwise he becomes implicated as well. The reason for the priest's personal liability lies in the autonomy of his mission, which issues from the sacrament of the Holy Orders and from the hierarchical relation between him and his bishop. Though he is in a certain dependent relation to his superior, this relationship cannot be compared to any contractual or similar dependent relation. The cleric does not have a contract of employment and carries out his mission in accordance with canon law under his bishop's leadership, but does not work for the bishop or for his account.

Key words: sexual abuse, sexual violence, paedophilia, Church, parish priest, bishop, liability for compensation.

Uvod

V svetu – zlasti v Združenih državah Amerike in na Irskem, pa tudi v Sloveniji – so po letu 2000 močno odmevali primeri duhovniškega spol-

nega nasilja do mladostnikov. Dosedanje predvsem ameriške raziskave in evidentirani primeri so pokazali, da se v Cerkvi spolne zlorabe pojavljajo v podobnem sorazmerju kot v drugih delih civilne družbe, in sicer v vseh svetovnih nazorskih skupinah (*Jenkins* 2001).¹ Nemca *Waiss* in *Galle* sta na osnovi študija in dolgoletnega terapevtskega dela s spolno zlorabljenimi osebami prišla do zaključka, da noben poklic ni izvzet iz spolnih zlorab, prav tako pa tudi nobeden posebej ne izstopa (2001, 16; 20). Storilci, ki so lahko moški in ženske vseh starosti, običajno niso bolniki, ampak ljudje, ki čustva in meje otrok podrejajo svojim potrebam po moči. Večina zlorab se zgodi v družinskem krogu oziroma med poznanimi osebami. Spolno nasilje je bilo prisotno v vseh zgodovinskih obdobjih, vendar so se prve strokovne in znanstvene razprave o zlorabah pojavile šele po letu 1984 (13).

Čeprav se večina zlorab zgodi v družinah, šolah in drugih vzgojno-varstvenih ustanovah, je v ospredju medijskega poročanja Cerkev. Oba zadnja papeža (*Janez Pavel II.* 2002, *Benedikt XVI.* 2006) sta poudarila, da so spolne zlorabe znamenje krize, ki zadeva ne samo Cerkev, ampak celotno družbo, vendar so posledice zlorab hujše, če jih stori klerik, saj s tem dejanjem zlorabi moč in zaupanje. Vzroki za spolne zlorabe so razrahljani medčloveški odnosi in kriza vrednot ter spolne morale, žrtve pa so predvsem otroci in njihove družine. Cerkev se zavzema za pravičnost in resnico s priznanjem dejanskega stanja, z jasno opredelitvijo kaznivih dejanj in s hitrim iskanjem ustreznih preventivnih in kurativnih rešitev za žrtve in storilce.²

¹ Po njegovi raziskavi je okrog 3 % ameriških klerikov nagnjenih k spolnim zlorabam, 0,3 % pa naj bi jih bilo pedofilov. Raziskave drugih avtorjev kažejo, da je 6 % ameriških duhovnikov spolno zlorabilo mladoletne in da je pedofilov 2 % klerikov (*Plante in Daniels* 2004, 383).

² »Gli abusi sui giovani sono un grave sintomo di una crisi che colpisce non solo la Chiesa, ma anche la società nel suo insieme. È una crisi della moralità sessuale dalle radici profonde, crisi persino dei rapporti umani, e le sue vittime principali sono la famiglia e i giovani. Affrontando il problema degli abusi con chiarezza e determinazione, la Chiesa aiuterà la società a comprendere e a far fronte alla crisi esistente al suo interno« (*Janez Pavel II.* 2002). »In the exercise of your pastoral ministry, you have had to respond in recent years to many heart-rending cases of sexual abuse of minors. These are all the more tragic when the abuser is a cleric. The wounds caused by such acts run deep, and it is an urgent task to rebuild confidence and trust where these have been damaged. In your continuing efforts to deal effectively with this problem, it is important to establish the truth of what happened in the past, to take whatever steps are necessary to prevent it from occurring again, to ensure that the principles of justice are fully respected and, above all, to bring healing to the victims and to all those affected by these egregious crimes« (*Benedikt XVI.* 2006).

Katoliška Cerkev, ki je v okviru kanonskoprnih pristojnosti spolne delikte sankcionirala že v preteklosti (kann. 2357, 2358 in 1359 *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP)/1917), se je z dejstvom teže spolnih zlorab in njihovimi posledicami resnično soočila in ukrepala šele v zadnjih letih (*Ameriška škofovska konferenca* 2002; *Schmitz* 2003, 381–391; *Slatinek* 2005, 129–130). Da bi zaščitili žrtve in kaznovali storilce ter preprečili nadaljnje zlorabe, je *Sveti sedež* izdal dva nova dokumenta (*Janez Pavel II.* 2001; *Kongregacija za nauk vere* 2001), v katerih je natančneje opredeljen sodni postopek in teža kaznivega dejanja proti duhovniškim posebnim dolžnostim zoper šesto Božjo zapoved. Na podlagi omenjenih norm, ki bodo predstavljene v nadaljevanju, so nekatere škofovske konference izdale podrobnejše smernice (*Astigueta* 2004, 623–691), med njimi tudi *Slovenska škofovska konferenca* (SŠK), ki je 7. marca 2006 sprejela *Smernice za ravnanje v primeru spolnega zlorabljanja mladoletnih oseb s strani duhovnikov ali drugih pastoralnih delavcev*.

V pričujočem članku se bomo seznanili z naravo spolnega nasilja in težu kaznivega dejanja, kakor ga definira kanonsko pravo, v nadaljevanju pa bomo podrobneje opredelili razmerje med ordinarijem³ in klerikom, da bi razjasnili odškodninsko odgovornost.

Spolna zloraba je nasilje

Spolna zloraba je vsako neverbalno, verbalno ali fizično dejanje, s katerim se z namenom spolne potešitve ali izvajanja nasilja krši dostojanstvo in prekorači meje druge osebe katere koli starosti ali spola. Teža spolne zlorabe se meri glede na posledice storjenega dejanja. Kadar govorimo o spolnem nasilju, najprej pomislimo na posilstvo, ki dejansko predstavlja le manjši del tovrstnega nasilja. Večino zlorab predstavljajo drugi predhodni mehanizmi odvisnosti od odnosov in izkazovanja moči nad posebej izbranimi žrtvami (*Švicarska škofovska konferenca* 2007, 4–5). Da gre za nasilje, vidimo šele, ko usmerimo pogled v notranje doživljanje žrtve, s katero napadalec ravna tako, kot si žrtev ne želi. V takšnem stanju žrtev ne more razviti ali prepoznati, še manj pa uveljaviti svoje volje.⁴

³ Beseda ordinarij poleg krajevnega škofa med drugim pomeni tudi višjega redovnega predstojnika (kan. 134 ZCP).

⁴ Da je spolna zloraba nasilje, ki temelji na odvisnosti od odnosov, je poleg švicarske zapisala tudi Belgijska škofovska konferenca (2007, 2): »L'abus sexuel d'enfant est une forme de violence sexuelle qui a pour cadre une relation de dépendance. L'adulte se sert de son ascendant sur l'enfant pour le pousser à entreprendre ou à subir des activités sexuelles: paroles, gestes ou actes. Les enfants ainsi abusés peuvent accuser des séquelles au plan physique, relationnel, psychique et spirituel qui se manifesteront directement ou apparaîtront à plus longue échéance à l'âge adulte ou en vieillissant. La simple menace d'un tel abus constitue déjà un abus car l'angoisse engendrée par celle-ci chez l'enfant perturbe son équilibre de croissance. Précisons cette brève définition. L'abus sexuel a

Dolgoletne izkušnje psihoterapevtov (*Waiss* 23–34; *Rozman* 2006, 7–46) pričajo o tem, da gre pri vseh spolnih zlorabah za dolgoročno pripravo, ki se najprej začne v domišljiji storilca. Storilec načrtno izbere šibkega otroka, ki je z njim zapleten v neko razmerje odvisnosti.⁵ Z bodočo žrtvijo vzpostavi zaupen odnos, jo naveže nase ter jo osami in načrtno zmede. Najprej majhna, potem pa vedno večja spolna dejanja prikaže kot nekaj normalnega in otroka prepriča, da si teh dejanj želi in da so zanj dobra. Z žrtvijo preživlja veliko časa in ji nudi posebne ugodnosti. V določenem trenutku izvede test primernosti. Če žrtev zaradi šibkosti in nemoči ne postavi jasne meje, je pot za nadaljnjo zlorabo odprta. Strategija storilca je, da otroka spravi v položaj, v katerem ne bo več prepoznal samega sebe in ne bo več vedel, kaj je prav in kaj narobe. Storilec odgovornost za odnos in spolna dejanja pripiše otroku, s čimer ga ujame v zanko in mu naprti težke občutke krivde. Žrtev v podrejenem odnosu in zmedenosti ne more svobodno in zavestno odločati o svojih dejanjih, kar jo vodi do protislovnega položaja in kljub zmedenosti in gnusu, ki ga doživlja, še vedno samoiniciativno prihaja na srečanje s storilcem. Vzrok takšnega na prvi pogled nelogičnega ravnanja je v močno poškodovani osebnosti žrtve (*Waiss*, 62).

Spolna zloraba je v prvi vrsti zloraba zaupanja oz. čustvena zloraba, ki šele v naslednjem koraku (lahko) preide na fizično raven, kar je še posebej značilno za družinske člane ali za storilce iz kleriških vrst, ki med ljudmi uživajo veliko mero zaupanja. Dolgotrajna, lahko samo čustvena zloraba in odvisnost od odnosov povzroči nepopravljive posledice. Dlje kot zloraba traja, hujše posledice pusti na žrtvi, ki jo na duhovnem področju poškoduje do te mere, da ne more normalno živeti. Žrtev, ki storilcu ni enakovreden partner, temveč zgolj spolni objekt, prevevajo hudi občutki krivde in sramu, zato ima pogosto motnje hranjenja in težave z opravljanjem vsakodnevnih dolžnosti, spanjem in z odnosi nasploh. Navadno rešitev iz pasti krivde žrtev vidi v begu, ta pa je lahko samo notra-

toujours pour cadre une relation de dépendance. L'enfant dépend de l'adulte pour son développement physique, émotionnel intellectuel et mental. Ce dernier possède une supériorité en ce qui concerne la force physique, le développement émotionnel et intellectuel. Lors de l'abus sexuel, cette supériorité est utilisée pour persuader ou forcer l'enfant à entreprendre ou subir des activités sexuelles pour lesquelles il n'est pas encore mûr ou dont la signification précise lui échappe encore».

⁵ »Predvsem pri zlorabi izven družinskega kroga storilci praviloma izberejo otroke, ki nimajo velikega veselja ali niso zelo vešč pri navezovanju stikov, ki nimajo pretirane samozavesti in so po naravi ali zaradi zastraševanja zavrti, plahi, pasivni ali zadržani. Samozavestni in odrezavi otroci načeloma ne postanejo žrtve zlorabe. Ogroženi so otroci ločenih staršev, ker pogosto odgovornost za ločitev vzamejo nase, zato pa posledično postanejo negotovi, labilni in dojemljivi za vse in vsakogar, ki jim obljublja oporo in samozavest« (*Waiss*, 25).

nji – pred občutki lastne krivde – in ne pred storilcem. Beg iz telesa, lastnega položaja in doživljanja pogosto vodi v odtujitev od samega sebe in v osamljenost, ki pripelje lahko do tolikšne zmedenosti, da oseba ne more več pravilno presojati lastnih občutkov in jim zaupati. Učinkovita rešitev iz labirinta nasilja in odvisnosti je mogoča le z dolgotrajnim terapevtskim zdravljenjem v podporni skupini.

Storilci spolnega nasilja so pogosto zasvojeni s spolnostjo. Zasvojenost je bolezen, za katero je značilno ponavljanje in stopnjevanje škodljivega vedenja. Značilnosti zasvojenosti so omamljanje, ponavljanje in povečevanje odmerka, skrajni vzponi in padci razpoloženja, nezmožnost prekiniti s patološkim vedenjem kljub zavedanju o škodljivosti svojega ravnanja in abstinenčna reakcija. Zasvojeni se zaveda škodljivega vedenja in želi prenehati, vendar ne more, ker bi sicer doživel abstinenčno krizo (Rozman 2006, 13; Versaldi 2002, 54–55).

Cerkvenopravna opredelitev spolne zlorabe kot kaznivega dejanja

Kleriki so s prejemom svetega reda postavljeni v službo Bogu in ljudem, zato so se v svojem življenju dolžni prizadevati za svetost (kan. 276 §1 ZCP, Ghirlanda 2002, 30–31; Rees 2003, 397). V skladu s posvečenjem in dano obljubo se morajo vztrajno truditi za popolnost na vseh ravneh življenja (kan. 276 §2 ZCP). Zaradi duhovnega poslanstva jim ljudje zapupajo, zato ima njihovo morebitno deviantno obnašanje hude duhovne in materialne posledice za Cerkev in širšo družbo.

Zakonik cerkvenega prava spolne zlorabe obravnava v sklopu kaznivih dejanj proti posebnim dolžnostim (kan. 1395, §2 ZCP;⁶ Jenkins 2005, 276). V skladu z omenjeno normo klerik stori kaznivo dejanje, kadar na kakršen koli način spolno zlorabi otroka, mlajšega od šestnajst let, ali kadar z nasiljem, grožnjo ali javno spolno zlorabi drugo osebo katerega koli spola ali starosti. V tem primeru je kazenski postopek obvezen, kazni pa so nedoločene in so odvisne od teže kaznivega dejanja (De Paolis 2000, 361). Kaznivo dejanje proti posebnim dolžnostim klerik stori tudi v primeru poizkusa sklenitve zakona, četudi samo civilnega (kan. 1394 ZCP), in v primeru vztrajanja v priležnosti (kan. 1395 §1 ZCP).

Glede na to, da je znatni del spolno zlorabljenih oseb starih med šestnajst in osemnajst let, je zakonodajalec leta 2001 merila poostril.⁷ Odslej

⁶ »Clericus qui aliter contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit, si quidem delictum vi vel minis vel publice vel cum minore infra aetatem sedecim annorum patratum sit, iustis poenis puniatur, non exclusa, si casus ferat, dimissione e statu clericali« (kan. 1395 §2).

⁷ Motu proprio z dne 30. aprila 2001 z naslovom Svetost zakramentov (Janez Pavel II. 2001, 737–739) in pismo Kongregacije za nauk vere glede deliktov in težkih kaznivih dejanj proti zakramentom z dne 18. maja (2001, 785–788) izrecno določata, da je postopek

je kot kaznivo dejanje opredeljeno vsako ravnanje, kjer klerik na kakršen koli način greši proti šesti Božji zapovedi z osebo ženskega ali moškega spola, mlajšo od osemnajst let. Posamezen primer kaznivega dejanja je po novem pridržan na novo ustanovljenemu sodišču za spolne zlorabe v okviru *Kongregacije za nauk vere* v Rimu. Med zakonskimi novostmi je tudi daljši zastaralni rok za prijavo kaznivega dejanja, ki se izteče pri 28 letih starosti žrtve. Krajevni škof ali v primeru, da je storilec redovnik, njegov predstojnik, je po prijavi dolžan začeti preiskovalni postopek. Po potrditvi suma kaznivega dejanja mora ordinarij primer predati pristojnemu sodišču v Rimu, ki glede na okoliščine in težo kaznivega dejanja odloča o vsakem primeru posebej, ali se bo kazenski postopek nadaljeval na kongregaciji ali pa z dodatnimi navodili na cerkvenem sodišču krajevene Cerkve. Nova zakonodaja uvaja pravi sodni proces, ki na podlagi dokazov ugotavlja resnico na eni strani, na drugi pa zaščiti in pomaga žrtvi ter kaznuje storilca (Rees, 406–413).

Charles J. Scicluna (2004, 19-22) s sodišča na *Kongregaciji za nauk vere* interpretira nove norme, kakor jih pri obravnavi posameznega primera zlorab upošteva rimsko sodišče. *Motu proprio opredeli »delictum cum minore«* opredeli kot neposredno fizično zlorabo mladoletnih oseb, vključuje pa tudi verbalno ali neverbalno posredno spolno nasilje, to je namigovalje na spolna dejanja, kazanje pornografije, ekshibicionizem, zbiranje, razpečevanje in shranjevanje pornografskega materiala, npr. s svetovnega spleta. Najnovejša določila dejanja pedofilije, efebofilije in homoseksualnosti med klerikom in katero koli osebo, mlajšo od osemnajst let, uvrščajo med *»delicta graviora«*, to je težka kazniva dejanja, ki so pridržana omenjenemu sodišču.⁸

Cerkveno pravo vsakršno fizično, verbalno ali neverbalno spolno nasilje označuje za huda kazniva dejanja, ki so izrecno prepovedana in sankcionirana. Morebitnim storilcem naprej grozi kazen, v nekaterih primerih izobčenje (prim. kann. 977, 1378 ZCP), v najhujših pa trajna odslovitev iz kleriškega stanu. Tovrstna kazen s prepovedjo opravljanja duhovniške službe je za klerika najhujša možna sankcija. Škof je v primeru duhovni-

kaznivega dejanja zoper spolno nedotakljivost osebe, mlajše od 18 let, izključno v pristojnosti Svetega sedeža, pri čemer razlog ni prikrivanje kaznivega dejanja, ampak zagotavljanje večje temeljitosti in objektivnosti postopka.

⁸ »Il MP invece stigmatizza come delitto ogni violazione del sesto Comandamento con un minore di diciotto anni sia essa di sfondo pedofilo, efebofilo, omosessuale. Questa differenziazione ha comunque la sua importanza da punto di vista psicologico, pastorale ed anche direi giuridico. Aiuta senz'altro a captare la gravità del crimine e seguire sia al giudice che all'ordinario le vie da seguire per l'emendazione del reo, la riparazione dello scandalo e la restituzione della giustizia« (Scicluna 2003, 5). Razlaga je bila podana na simpoziju cerkvenih pravnikov na temo spolnega nasilja, dne 4. junija 2003, v Bresci v Italiji.

kovega škodljivega ravnanja ali vedenja, kamor spolno nasilje nedvomno sodi, dolžan preprečiti stik med žrtvijo in storilcem ter župnika nemudoma umakniti iz župnije (prim. kann. 1740, 1741 ZCP). Duhovnika kot vsakega drugega državljana vežejo civilni zakoni,⁹ zato v primeru kaznivega dejanja spolnih zlorab potekata dva med seboj neodvisna kazenska postopka – interni kanonskopravni, ki je predmet te razprave, in civilni državnopravni, ki velja za vse državljanke.

Teološko razmerje med škofom in duhovnikom

Teološko razmerje med škofom in duhovnikom je natančneje definirano *drugi vatikanski koncil* (1962–1965). Odnos med škofom in duhovnikom temelji na zakramentu svetega reda in na deleženju istega zakramentalnega duhovništva. Ta odnos pravilno razumemo samo ob upoštevanju hierarhičnega odnosa, ki velja med njima in je bistven za duhovniško službo. Njuno razmerje ni sociološko-organizacijsko, ampak duhovno-nadnaravno, usidrano v sfero človekove vesti. V moči svetega reda je duhovnik posvečen za pastirja vernikov in je za to v opravljanju svojega poslanstva deležen Kristusove avtoritete (Papež 2002, 105). Koncil o odnosu med škofom in duhovnikom govori predvsem v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* (C), v *Konstituciji o svetem bogoslužju* (B), v *Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi* (Š) in v *Odloku o službi in življenju duhovnikov* (D). Na koncilskem nauku temelji tudi veljavni *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP) iz leta 1983.

Koncil poudarja, da duhovniki sicer nimajo najvišje stopnje duhovništva in so v izvrševanju svoje oblasti odvisni od škofov, vendar pa so z njim povezani v duhovniškem dostojanstvu. V moči posvečenja in prejema zakramenta svetega reda so postavljeni za oznanjevanje evangelija, za obhajanje bogoslužja in za pastirje vernikov (*Papeški svet*, 2004, 33). Pri evharistiji predstavljajo Kristusa in oznanjajo evangelij. Izvršujejo Božjo službo in vernike vodijo k Očetu. Duhovniki so škofovi sodelavci, skupaj z njim pa sestavljajo en sam duhovniški zbor, ki ima različne naloge. V posameznih občestvih pod škofovim vodstvom posvečujejo Božje ljudstvo (C 28).

Duhovniki in škofje so deležni istega Kristusovega duhovništva in službe, zato so duhovniki škofovi pomočniki in svetovalci na eni ter prijatelji

⁹ Kazenski zakonik RS v čl. 180–187 govori o kaznivih dejanjih zoper spolno nedotakljivost. Za učitelja, vzgojitelja, skrbnika, posvojitelja, roditelja, duhovnika, zdravnika ali drugo osebo, ki z zlorabo svojega položaja spolno občuje ali stori kakšno drugo spolno dejanje z osebo, ki še ni stara petnajst let in mu je zaupana v učenje, vzgojo, varstvo in oskrbo, določa zaporno kazen od enega do desetih let (čl. 183 §3). Kdor zlorabi svoj položaj in tako pripravi osebo drugega ali istega spola, ki mu je podrejena ali od njega odvisna, k spolnemu občevanju, ali da stori kakšno drugo spolno dejanje, se kaznuje z zaporo do petih let (čl. 184 §1).

in bratje na drugi strani. Škofu obljubijo pokorščino, ki je prežeta z duhom sodelovanja (D 7). Razmerje med škofom in duhovniki je utemeljeno na vezeh nadnaravne ljubezni (Š 28). Kot škofovi sodelavci so župniki pravi lastni pastirji, ki skrbijo za duše na določenem delu škofije pod škofovo oblastjo. Na ta način pri opravljanju dušnopastirskega dela izvršujejo učiteljsko, posvečevalno in vodstveno službo (Š 30) avtonomno.¹⁰

Pravni odnos med škofom in župnikom

Župnik lahko postane samo tisti, ki je veljavno sprejel mašniško posvečenje ali sveti red (kan. 521 ZCP) in je z odlokom prejel cerkveno službo. Naravo župniške službe opredeljuje kan. 519 ZCP, ki pravi: »*Župnik je lastni pastir izročene mu župnije, ki ima pastoralno skrb za zaupano skupnost pod oblastjo krajevnega škofa, v čigar delež Kristusove službe je poklican, da bi v tej skupnosti opravljal naloge poučevanja, posvečevanja in vodstva ob sodelovanju drugih duhovnikov ali diakonov, katerim se po določi prava z delom pridružijo verni laiki.*«

Vsak katoliški duhovnik je s posvečenjem vključen (*inkardiniran*) v določeno škofijo, krajevni škof pa mu z odlokom določi službo. Običajno mu zaupa službo župnika na določeni župniji (kan. 523 ZCP). Župnik kot lastni pastir župnije vodi župnijo avtonomno z redno oblastjo (*potestas ordinaria*), ki je vezana na njegovo službo (*ipso iure*), to je po samem pravu (kan. 131, § 1 ZCP, *Papež* 2002, 39–40),¹¹ in ne kot podaljšana roka z nadomestno oblastjo (*potestas vicaria*), ki bi bila lahko osnova za uveljavljanje načela *respondeat superior*. V tem oziru (*Chiappetta* 1996, 658–659; *Renken* 2000, 690; *Pierantonio* 1997, 464.)¹² je njegova služba na nižji rav-

¹⁰ »Il presbitero diocesano, però, non è un mero esecutore passivo degli ordini ricevuti dal vescovo. Egli infatti gode di una legittima iniziativa e di una giusta autonomia« (Papeški svet, 34).

¹¹ Kan. 131 redno, poverjeno in nadomestno oblast opredeljuje takole: »Redna vodstvena oblast (*potestas ordinaria*) je tista, ki je po samem pravu povezana s kakšno službo, poverjena (*potestas delegata*) pa je tista, ki se podeli sami osebi, a ne v zvezi s službo. Redna vodstvena oblast je lahko lastna (*propria*) ali nadomestna (*vicaria*)«.

¹² *Chiappetta* pravi: »Il parroco è pastore proprio della parrocchia affidata alle sue responsabilità a sue cure. Sotto questo riguardo, la figura del parroco è equiparata a quella del vescovo. L'equazione esiste nello stesso Codice: Come il vescovo è il pastore proprio della diocesi, così il parroco proprio della parrocchia, il quale possiede tutte le facoltà necessarie per poter assolvere i suoi compiti« [...]. Il parroco non è un semplice delegato del vescovo diocesano. La sua potestà è ordinaria, e cioè annessa »ipso iure« all'ufficio.« Podobno trdi *Renken*: »The pastor is not simply the delegate of the diocesan bishop. Within his parish, he functions with ordinary power, given him in law by reason of the office he holds. His power is proper, exercised in his own name. He exercises pastoral care in the parish ex officio but under the authority of the diocesan bishop (c. 515 § 1).« *Pierantonio* poudarja župnikovo osebno odgovornost z ozirom na pastoralno skrb, ki jo ima do župnije: »Sottolinea la responsabilità personale del parroco riguardo alla cura

ni izenačena s službo krajevnega škofa. Kakor je škof z vsemi potrebnimi pooblastili lastni pastir škofije (kan. 370 ZCP), je župnik lastni pastir župnije, ker ima za to vsa pooblastila za izvrševanje zaupane službe (*Coccolpalmerio* 2000, 90–91). Krajevni škof je pastir vseh župnij v svoji škofiji, vendar svojega poslanstva ne more opravljati osebno, pač pa preko župnikov, ki so njegovi avtonomni sodelavci (kan. 369 ZCP, *Papeški svet*, 34).

Na področju župnije je župnik odgovoren za nemoten potek verskega življenja, za obhajanje evharistije, za poučevanje in podeljevanje zakramentov (kann. 528–530 ZCP). V pastirski službi je do Kristusa, do škofa in do skupnosti oz. občestva v neposrednem odnosu. Pod škofovim vodstvom zaupanim vernikom oznanja Kristusov nauk. Župnik ni škofov delegat, temveč njegov sodelavec, s katerim je deležen istega duhovništva. Dela pod njegovo oblastjo, z njim je v hierarhičnem odnosu in mu je neposredno odgovoren (kann. 515, 517, 519 ZCP). Kot župnik predstavlja Kristusa, Dobrega Pastirja. Ne oznanja škofa, ki mu je zaupal del Božjega ljudstva, temveč Jezusa, v čigar moči oznanja in ga ponavzočuje.

Vprašanje odškodninske odgovornosti v primeru spolnih zlorab

Ameriški primeri odškodninskih tožb zoper storilce in zoper škofije zastavljajo vprašanje, ali je za kazniva dejanja spolnih zlorab odškodninsko odgovoren zgolj storilec osebno ali morda tudi škofija ali redovna skupnost, ki ji klerik pripada. Nekdanji dekan Fakultete za kanonsko pravo na Gregorijanski univerzi v Rimu in njen sedanji rektor *Gianfranco Ghirlanda* poudarja, da je storilec spolnih zlorab za storjena kazniva dejanja osebno odgovoren (kan. 128 ZCP). Glede na naravo duhovniške službe, na inkardinacijo v škofijo in na obljubo pokorščine ordinariju je klerik ali redovnik do svojega predstojnika sicer v določenem podrejenem razmerju, vendar ta odnos ni primerljiv s pogodbenim ali katerim koli odvisnim odnosom, v katerem mora delavec natančno izpolnjevati predpisana dela. Bistvo podrejenosti je v tem, da klerik opravlja svoje poslanstvo v skladu s kanonskim pravom, splošnimi navodili škofa in pod njegovim vodstvom, vendar ne dela zanj ali na njegov račun. Duhovnik je pri opravljanju poslanstva in v zasebnem življenju avtonomen in polno odgovoren za svoja dejanja, zato ordinarij v nobenem primeru odškodninsko ne odgovarja za posledice njegovih kaznivih dejanj.¹³

pastorale e viene ulteriormente determinata alla luce del suo rapporto con il vescovo, rispetto al quale il parroco esercita il mistero di Cristo in grado subordinato. Egli comunque non va considerato come un vicario o delegato, in quanto attua il ministero parrocchiale in nome proprio, come titolare di un ufficio autonomo.»

¹³ »Tuttavia è da dire che il vescovo o il superiore non sono né moralmente né giuridicamente responsabili dell'atto criminoso commesso da un chierico. E vero che il chierico è in un rapporto al proprio vescovo o al proprio superiore in virtù sia della natura stessa del mi-

Omenjeno stališče je potrdil in natančneje pojasnil *Papeški svet za avtentično razlago zakonskih besedil*, ki poleg navedenega poudarja neprimerljivost zakramentalnega odnosa med škofom in duhovnikom s civilnim razmerjem delodajalec – delojemalec. Duhovniška služba je v sklopu hierarhičnega odnosa s škofom, ki temelji na teološko-ontološki povezanosti v zakramentalnem duhovništvu, opredeljena kot poslanstvo in služenje, za katero je glede na način izvajanja dela značilna avtonomija in s tem polna osebna odgovornost klerika za storjena dejanja.¹⁴

Duhovniška učiteljska in pastirska služba zahtevata pristen in razsoden odnos z verniki (kan. 277 ZCP), vendar intimni stiki ne sodijo na področje njegovega dela in so opredeljeni kot kaznivo dejanje in so že po sami naravi stvari oziroma po kanonskem pravu nezdružljivi z duhovniško službo (kan. 1395 §2 ZCP). Župniška služba ni primerljiva z drugimi poklici, npr. zdravniki ali varnostniki, katerih narava dela zahteva telesni stik, zato je vsako dejanje duhovnikovega spolnega stika s katero koli osebo zloraba položaja in prestopanje meje ter ni del njegovega predpisanega delokroga, kar pomeni, da ni storjeno pri delu ali v zvezi z delom. Deviantno obnašanje duhovnika na spolnem področju ni v vzročni zvezi z opravljanjem dela¹⁵ niti ni skrito pod škofovo avtoriteto. Župnik

nistero sia dell'incardinazione sia della promessa di obbedienza fatta al momento dell'ordinazione, o del voto di obbedienza al superiore, tuttavia è da tenere ben chiaro che questo rapporto non è in nessun modo assimilabile a quello che intercorre, per. es., tra un datore di lavoro e di un dipendente, per cui il primo è responsabile di fronte a terzi del comportamento del secondo negli incarichi di lavoro da lui ricevuti. Infatti il chierico non lavora per il vescovo o per il superiore, ma è al servizio di Dio e di tutta la comunità ecclesiale. Il chierico deve esercitare il ministero in subordinazione al vescovo e al superiore nel senso che il ministero come tale dev'essere svolto secondo le direttive generali del vescovo o del superiore e sotto la loro vigilanza. Tuttavia, al chierico, anche se in un modo differente se è diocesano o membro di un istituto religioso o una società di vita apostolica, nel decidere il modo di attuazione del ministero stesso e esplicitamente nella sfera della sua vita privata, rimane un'autonomia tale che lo fa unico responsabile dei suoi atti nell'uno e nell'altro ambito ed esclude nel modo più assoluto il concorso da parte del vescovo o del superiore in caso di uno dei delitti di cui al c. 1395 §2« (Ghirlanda, 45–46). Enakega mnenja je Ortiz (559–571).

¹⁴ »Tra Vescovo diocesano e i suoi presbiteri esiste una *communio sacramentalis* in virtù del sacerdozio ministeriale o gerarchico, che è partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Di conseguenza, il rapporto intercorrente tra il Vescovo diocesano e i suoi presbiteri, sotto il profilo giuridico, è irriducibile sia al rapporto di subordinazione gerarchica di diritto pubblico nel sistema giuridico degli stati, sia dal rapporto di lavoro dipendente tra datore di lavoro e prestatore di opera [...]. Il presbitero diocesano, però, non è un mero esecutore passivo degli ordini ricevuti dal vescovo. Egli infatti gode di una giusta legittima iniziativa e di una giusta autonomia« (Papeški svet, 33, 34).

¹⁵ Špela Mežnar (2004, 58) za civilnopravno področje pogodbenega odnosa delodajalec – delojemalec pravi, da med škodnim dogodkom in delovnim področjem ni funkcionalne zveze. Delodajalec ne odgovarja za škodo, ki jo je delavec povzročil le ob priložnosti dela in ne v okviru funkcij, ki so mu bile zaupane.

nima pooblastil za kakršne koli intimne stike, zato je početje te vrste v sferi zasebnega in njegove osebne odgovornosti (Ortiz 2005, 568). Ordinarij je soodgovoren za duhovnikova kazniva dejanja le v primeru, da je bil moralno gotov glede dejstev spolnih zlorab klerika, vendar v skladu z resnico, pravičnostjo in zakonodajo pravočasno in pravilno ni ukrepal (kan. 1740, 1741 ZCP).

V Sloveniji noben klerik s škofijo ali redovno skupnostjo nima sklenjene pogodbe o delovnem ali kakšnem drugem razmerju. Status duhovnika v tem smislu ni enak statusu delodajalec – delavec, kakor sicer velja za civilnopravno razmerje. S katoliško Cerkvijo oz. s škofijo je duhovnik v odnosu, ki nima elementov odvisnega razmerja, ker je lastni pastir svoje župnije (kan. 519 ZCP; *Zakon o verski svobodi*, čl. 27 §2.). Posledično duhovnik v Cerkvi na Slovenskem za svoje delo od škofa ali škofije ne prejema plače in dela na svoj račun. Izvrševanje duhovniškega poslanstva je v interesu zaupanih vernikov, ki ga vzdržujejo z mašnimi nameni in prostovoljnimi darovi.

Kakor škof tako tudi duhovnik z opravljanjem zaupanega poslanstva dela za rast Božjega kraljestva na zemlji, kar je razumljivo zgolj v luči vere in v zadostnem poznavanju teološko-nadnaravne strukture Cerkve. Naravo Cerkve spoštuje tudi mednarodni *Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih* iz leta 2004. V preambuli je zapisano, da *Sporazum* upošteva dokumente *drugega vatikanskega koncila* in kanonskopravne norme. Posledično mora Republika Slovenija, posebej sodstvo, upoštevati in spoštovati naravo Cerkve, kakor jo na osnovi zadnjega koncila opredeljuje sama. V primeru vprašanja odškodninske odgovornosti to pomeni, da civilni pravosodni organi upoštevajo hierarhični odnos med škofom in klerikom, avtonomijo slednjega in njegovo polno osebno škodno odgovornost za storjena dejanja spolnih zlorab, kot je to določeno v kanonskem pravu kot avtonomnem pravnem viru. V skladu z ločitvijo države in verskih skupnosti (*Ustava RS*, čl. 7) in avtonomije obeh pravnih subjektov na lastnem področju (*Sporazum* čl. 1) država izrazito verskih zadev ne more presojudati. Državni pravosodni organi lahko za svoje potrebe ovrednotijo le civilnopravne elemente odnosa, kolikor obstajajo, 147. člen *Obligacijskega zakonika*, ki govori o razmerju delodajalec – delojemalec glede škodne odgovornosti pa lahko razlagajo le z upoštevanjem kanonskopravnih določil, kakor jih razume Cerkev, in njene duhovne narave ter njenega nadnaravnega poslanstva.¹⁶

¹⁶ Ortiz v članku o civilni odgovornosti škofije za dejanja klerikov na primeru obsojenih španskih duhovnikov v konkretnih razsodbah pokaže, da civilna sodišča v Španiji ločujejo med odgovornostjo Cerkve in duhovnikovo osebno odgovornostjo. Plačilo primerne odškodnine nalagajo storilcu (591–595).

Sklepna misel in pogled v prihodnost

Kleriki so v skladu z dano obljubo pri posvečenju in zaupanim poslanstvom poklicani k zglednemu življenju. Kot pastirji Božjega ljudstva pri vernikih uživajo ugled in zaupanje, zato je spolno nasilje v popolnem neskladju z naravo njihove službe, zloraba položaja in posledično hudo kaznivo dejanje in zlo, ki prizadene žrtev, storilca in celotno občestvo. Spolna zloraba žrtev trajno poškoduje, storilcu vzame dobro ime in verodostojnost, pri vernikih in širši skupnosti pa pomeni izgubo zaupanja in pohujšanje.

Katoliška Cerkev je zaradi temeljitejšega reševanja spolnih zlorab leta 2001 uvedla pravi sodni postopek, ki zagotavlja zanesljivo in učinkovito reševanje kaznivih dejanj. Cerkev je žrtvi dolžna nuditi zaščito in podporo pri terapevtskem zdravljenju, storilca pa mora kaznovati, mu pomagati k ozdravitvi ter mu po prestani kazni pod določenimi pogoji ponuditi možnost za ponovno integracijo v skupnost.

Čeprav je klerik v hierarhičnem odnosu s škofom, je v celoti avtonomen. Ordinarij je dolžan nadzirati delo duhovnikov (kan. 1389 ZCP), vendar to ne pomeni, da lahko kontrolira njegovo osebno življenje. Škof mora v primeru suma kaznivega dejanja začeti preiskovalni postopek in duhovnika v okviru pristojnosti glede na težo dejanja kaznovati. Odgovornost za škodo zaradi storjenega kaznivega dejanja nosi storilec osebno (kan. 128 ZCP), tisti pa, ki mu je bila škoda povzročena, ima pravico v kazenskem postopku na cerkvenem sodišču sprožiti postopek za povrnitev škode (kan. 1729 ZCP).

Kdor je obdolžen kaznivega ravnanja, velja za nedolžnega, dokler njegova krivda ni ugotovljena s pravnomočno sodbo (27. čl. Ustave RS). Vsakdo ima pravico do dobrega imena in do zasebnosti (kan. 220). Dokler krivda ni dokazana, se je škof dolžan zavzeti za pravice duhovnikov (kan. 384 ZCP) in krivega ovaditelja kaznovati (kan. 1390 ZCP). Samo ugotovitev resnice daje možnost pravične sodbe in poprave moralne ter materialne škode posamezniku in skupnosti.

V času formacije duhovniških kandidatov Cerkev preverja npravstveno primernost za prejem svetega reda (kann. 1029, 1030, 1051 ZCP). Posvečenje lahko prejmejo le tisti, ki so poleg vseh potrebnih vrlin npravno neporečni in se odlikujejo po zahtevanih krepostih. Vzgojitelji morajo kandidatom pomagati pri zorenju in integraciji spolnosti in po potrebi zagotoviti drugo strokovno pomoč. V primeru neurejenih spolnih nagnjenj kandidat ne more prejeti duhovniškega posvečenja.

Cerkev se zaveda, da reševanje spolnega nasilja presega meje njenih pristojnosti, zato sodeluje z izkušenimi strokovnjaki, ki se poklicno ukvarjajo s terapijo zlorabljenih oseb in odvisnikov od spolnosti. Izkušnje ka-

žejo, da zdravljenje žrtev spolnih zlorab najuspešnejše poteka v podpor- ni terapevtski skupini ter da lahko s pomočjo ustrezne terapije ozdravijo tudi storilci spolnih zlorab, in to pod pogojem, da priznajo lastne slabosti in sprejmejo strokovno pomoč.

V Cerkvi na Slovenskem bo po zgledu drugih škofovskih konferenc potrebno postaviti centre za pomoč zlorabljenim osebam in v okviru škof- ij strokovno usposobiti osebe za delo z žrtvami. Poleg tega se kaže nuj- na potreba po temeljitejšem informiranju javnosti preko svetovnega sple- ta in drugih medijev glede narave spolnega nasilja in podatkov, kam se žrtve lahko obrnejo po pomoč.

Literatura:

- Ameriška škofovska konferenca. Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons. 8. decembra 2002. <http://www.usccb.org/ocyp/norms.shtml> (pridobljeno 4. novembra 2007).
- Astigueta, G. Damian. 2004. La persona e i suoi diritti nelle norme sugli abusi sessuali. *Pe- riodica* 93:623–691.
- Belgijska škofovska konferenca. Abus sexuel a l'égard des enfants. Directives à l'intention des responsables pastoraux (prêtres-diacres-laïcs). 20. september 2005. <http://www.catho. be/files/docs/doc/Abus%20sexuel%20d'enfants%20septembre%202005.doc> (pridobljeno 15. oktobra 2007).
- Benedikt XVI. Adres to the bishops of ireland on their *ad limina* visit, 28. oktober 2006. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061028_ad-limina-ireland_en.html (pridobljeno 12. oktobra 2007).
- Chiappetta, Luigi. 1996. *Il Codice di diritto Canonico, Commento giuridico pastorale I*, Roma: Edizione Devoniense
- Coccopalmerio, Francesco. 2000. *La Parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*. Milano: San Paolo.
- De Paolis, Velasio, in Davide Cito. 2000. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*. Roma: Urbaniana University press.
- Ghirlanda, Gianfranco. 2002. Doveri e diritti implicati nei casi di abusi sessuali perpetrati da chierici. *Periodica* 91:29–48.
- Janez, Pavel II. 2001. Apostolsko pismo, *motu proprio*. Sacramentorum sanctitatis tutela, *AAS* 93:737–739.
- Janez, Pavel II. Adres to the cardinals of the United states, 23. april 2002. http://www.va-tican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals_it.html (pridobljeno 12. oktobra 2007).
- Jenkins, E. Ronny. 2005. On the suitability of establishing clerical sexual abuse of minors (can. 1395 §2) as an irregularity *ex delicto* to the reception and exercise of orders. *Peri- odica* 94:275–340.
- Jenkins, Philip. 2001. *Pedophiles and priests: Anatomy of a contemporary crisis*. New York: Oxford.
- Kazenski zakonik. 27. avgust 2004. <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200495&ste vilka=4208> (pridobljeno 15. oktobra 2007).
- Koncilski odloki, konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvene- ga zbora (1962–1965)*. 1980. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za nauk vere. 2001. Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis, *AAS* 93:785–788.

- Mežnar, Špela. 2004. Odgovornost delodajalcev v obligacijskem pravu. *Pravnik* 59:53–62.
- Obligacijski zakonik. 25. oktober 2001. <http://www.uradni-list.si/1/ulonline.jsp?urlid=200183&dhid=4530> (pridobljeno 4. novembra 2007).
- Ortiz, Javier Ferrer. 2005. La responsabilidad civil de la Diócesis por los actos de sus clérigos. *Ius Canonicum*. XLV 90: 557–608.
- Papež, Viktor. 2002. *Služba župnika božjemu ljudstvu*, Ljubljana: Brat Frančišek.
- Papeški svet za avtentično razlago zakonskih besedil. 2004. Elementi per configurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero. *Communicationes* 36:33–38.
- Pavanello, Pierantonio. »Struttura interna delle Chiese particolari«, v: *Codice di diritto canonico commentato*, 417–504. Milano: Ancora, 1997.
- Rees, Wilhelm. 2003. Sexueller Missbrauch von Minderjährigen durch Kleriker, Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*. 172:392–426.
- Renken, A. John. »Parishes, pastors and parochial vicars«, v: *New commentary on the Code of Canon Law*, 673–717. New York: Paulist Press, 2000.
- Rozman, Sanja. 1998. *Peklenska gugalnica*. Ljubljana: Vale Novak.
- Rozman, Sanja. 2006. »O zasvojenosti? Samo reci ne, in konec«, V: Patric, J. Carnes. *Ne recite temu ljubezen. Pot iz seksualne zasvojenosti*. 7–46. Ljubljana: Viva, 2006.
- Schmitz, Heribert. 2003 Sexueller Missbrauch durch Kleriker nach kanonischem Strafrecht. *Archiv für Katholisches kirchenrecht*. 172:380–391.
- Scicluna, J. Charles. 2003. Procedura e Prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai *delicta graviora*, Brescia: tipkopis, SŠK, 113/07, 1–5.
- Scicluna, J. Charles. »Sexual abuse of children and young people by catholic priests and religious: Description of the problem from Church perspective«, V: R. Karl Hanson, Friedemann Pfäfflin in Manfred Lütz, ur., *Sexual abuse in the Catholic Church scientific and legal perspectives. Proceeding of the conference »abuse of children and young people by catholic priests and religious«*, Vatican City, April 2-5, 2003, 13–22. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- Slatinek, Stanislav. 2005. Pedofilija. *Pastoralni pogovori*. 34:129–130.
- Slovenska škofovska konferenca. 2006. Smernice za ravnanje v primeru spolnega zlorabljanja mladoletnih oseb s strani duhovnikov ali drugih pastoralnih delavcev. Sporočila Slovenskih škofij. 24:64–67.
- Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, 12. 2. 2004 *Uradni list Republike Slovenije – Mednarodne pogodbe*. Nr. 4:3010–3012.
- Švicarska škofovska konferenca.
- Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge. Richtlinien für die Diözesen. 5. december 2002. http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/pdf/Doc_abus_sexuels_d.pdf (pridobljeno 15. oktobra 2007).
- Thomas, G. Plante, in Courteny Daniels. 2004. The sexual Abuse Crisis in the Roman Catholic Church: What Psychologists and Counselors Should Know. *Pastoral Psychology* 52:381–393.
- Versladi, Giuseppe. 2002. Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici. *Periodica* 91:49–61.
- Waiss, Mathias, in Ingrid Galle. 2001. *V labirintu spolnih zlorab. Delo z žrtvami, storilci in starsi*. Ljubljana: Forma 7.
- Zakon o verski svobodi. 16. 2. 2007. <http://www.uradni-list.si/1/ulonline.jsp?urlid=200714&dhid=87534> (pridobljeno 04. novembra 2007).

Stanislav Slatinek

Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju

Povzetek: Vsaka odprava plodu in vsako dejanje proti človeškemu življenju, ki je spočeto v materinem telesu in še ni rojeno, tudi vsaka ločitev plodu od materinega telesa, ki povzroči njegovo smrt in tudi vsako eksperimentiranje s človeškim embriom, imenujemo splav. Kanonsko pravo katoliške Cerkve splav imenuje »učinkovita odprava plodu«. Papeški svet za razlago pravnih besedil je pojasnil, da odprava plodu ne pomeni samo odstranitev nezrelega plodu iz materinega telesa, ampak tudi vsaka hotena usmrtitev nezrelega plodu, v kateri koli obliki in v katerem koli času od trenutka spočetja naprej. Osebe, ki večkrat poleg matere odločajo o rojstvu ali smrti še nerojenega otroka, so oče otroka, starši, širši družinski krog, prijatelji, zdravniki, zdravstveno osebje, sestre, babice, asistenti, medicinski tehniki, zakonodajalci, politiki, lekarnarji in drugi. Če te osebe zagovarjajo splav, se same izključijo iz občestva Cerkve. Zato smo kristjani dolžni temeljito razmisliti, kako obnoviti krščansko oznanilo o vrednosti človeškega življenja.

Ključne besede: odprava plodu, človeško življenje, embrio, splav, kanonsko pravo, katoliška Cerkev, rojstvo, smrt, nerojeni otrok, zdravniki, zdravstveno osebje, sestre, babice, asistenti, medicinski tehniki, zakonodajalci, politiki, lekarnarji, izobčenje.

Abstract: Criminal Offence against Human Life

Any removal of the embryo or foetus from the uterus and any act against the human life conceived in the mother's body and not yet born, also any separation of the embryo from the mother's body causing its death as well as any experimenting with the human embryo is called abortion. The canon law of the Catholic Church calls abortion an actual removal of the embryo. The Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts explained that the removal of the embryo does not mean only the removal of the immature embryo or foetus from the mother's body, but also any intentional killing of immature embryo or foetus in any form and at any time from the moment of conception on. The persons deciding on the birth or death of an unborn child are, in addition to its mother, the child's father, parents, a broader family circle, friends, doctors, medical staff, nurses, midwives, assistants, medical technicians, legislators, politicians, apothecaries etc. If these persons advocate abortion, they exclude themselves from the church community. Therefore Christians are obliged to thoroughly consider how to renew the Christian message about the value of human life.

Key words: removal of the embryo, human life, embryo, abortion, canon law, Catholic Church, birth, death, unborn child, doctors, medical staff, nurses, midwives, assistants, medical technicians, legislators, politicians, apothecaries, excommunication.

Uvod

V razpravi z naslovom *Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju* želim spregovoriti o svetosti življenja in o prepovedi ubijanja nedolžnega človeškega življenja. S tem se želim dotakniti pereče teme, ki je v naši družbi zelo aktualna, to je vprašanje splava. Zavest, da človeško življenje ni nekaj, s čimer bi mogli popolnoma svobodno razpolagati, temveč je dar, ki ga je

treba zvesto čuvati, pripada moralni dediščini človeštva. Tudi kanonsko pravo katoliške Cerkve (KC) uči, da je prepovedan vsak neposredni in namerni (hoteni) uboj nedolžnega človeškega bitja. Vsak, kdor ubije nedolžno človeško bitje, je kriv in zasluži kazen. Zato želim v razpravi natančno opisati okoliščine, ko je kazen upravičena in kdaj se storilca kaznivega dejanja ne kaznuje. V zvezi s splavom želim osvetliti še eno vprašanje, ugovor vesti. Pravica do ugovora vesti ni toliko pravna kolikor moralna pravica. Pravico do ugovora vesti lahko uveljavlja oseba, ki meni, da je neko s pravno normo predpisano ravnanje zanj moralno nesprejemljivo. Ugovor vesti je boleča tema predvsem na področju medicine, še posebej takrat, ko gre za vprašanje splava. Predvsem želim, da bi odkrito razmišljanje o splavu prispevalo k večji svetosti življenja in zmanjševanju kaznivih dejanj proti človeškemu življenju. V drugem delu razprave želim osvetliti še slovensko in evropsko zakonodajo v zvezi s splavom. Bežni pregled svetovne zakonodaje nam lahko izostri zavest, da je sodobna družba izgubila precej poslušna za »svetost življenja«. Ta ugotovitev nas lahko vodi do praktičnega sklepa, da moramo družbo pripeljati nazaj k večnim moralnim vrednotam.

1. Življenje ali splav

Vsaka civilizacija se srečuje z vprašanjem splava. Nedvomno je splav v našem času silno pogost pojav, saj postaja prava epidemija. Imamo veliko statistik na državni in svetovni ravni, ki navajajo več deset milijonov splavov na leto po vsem svetu (Gosar 2004, 24). Vsaka generacija se mora znova odločiti za življenje. Izbrati splav pomeni, da človeško življenje ni vrednota.

Čeprav so raziskave v medicini potrdile tezo, da je embrio mikroskopsko človeško bitje že v prvih trenutkih svojega razvoja (*Pismo škofov province Victoria* 1985, 30), je le malo pravnih ureditev, ki mu daje absolutno pravico do življenja. Po slovenskem civilnem pravu embrio ali fetus ni oseba (Zupančič in Žnidaršič 1998, 2006). Zato se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da sme ženska splaviti, ker je plod v nekem smislu njena last (Harris 2002, 201). KC pa je nasprotno vedno učila, da je treba vsako »človeško življenje absolutno spoštovati in ščititi od trenutka spočetja naprej« (*Diadche* 5; *Barnabovo pismo* 20; *Listina* 1987, 52; Ratzinger 2005(1), 118). O problematiki splava so večkrat spregovorili cerkveni dokumenti (Pij IX. 1930, 562-592; Pavel VI. 1968, 490; Ratzinger 2005(2), 81). Papež Janez Pavel II. je v okrožnici Evangelij življenja zapisal, da »hočejo nekateri splav opravičiti s trditvijo, da sadu spočetja vsaj določeno število dni še ne moremo imeti za osebno človeško življenje. V resnici pa se v trenutku, ko je jajčece oplojeno, začne življenje novega človeškega bitja« (Janez Pavel II. 1995, 60).

KC je vedno učila, da moramo človeški zarodek vse od začetka obravnavati kot osebo, ga braniti v njegovi celovitosti in ga, kolikor le mogoče,

negovati in zdraviti kot vsako drugo človeško bitje. Za KC se vsako človeško življenje začne s spočetjem. Zato, ker je človeško življenje Božji dar (Juhant 2003, 391), se zahteva, da ga spoštujemo in branimo od njegovega začetka do naravnega konca. Naloga vsake civilizacije je, da štiti človeško življenje. Zato vsakdo, ki učinkovito oskrbi odpravo plodu, stori po kanonskem pravu KC kaznivo dejanje proti človeškemu življenju (KKC 2274).

2. Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju

Nosečnost se normalno zaključi s porodom. Če se fiziološki proces umetno prekine, preden je novo bitje sposobno živeti zunaj materinega telesa, govorimo o splavu. Zato se vsaka odprava plodu in vsako dejanje proti človeškemu življenju, ki je spočeto v materinem telesu in še ni rojeno, tudi vsaka ločitev plodu od materinega telesa, ki povzroči njegovo smrt in tudi vsako eksperimentiranje s človeškim fetusom, imenuje splav. Gre za usmrtitev živega in nezrelega plodu v materinem telesu, ki sam še nima dovolj življenjske moči.

V strokovni literaturi se splav pogosto imenuje »prekinitev nosečnosti«. Ker splav pomeni odpravo plodu, se hoče z zamenjavo izrazov pozornost usmeriti drugam. *Prekinitev nosečnosti* je za človekovo uho manj dramatična kot *odprava plodu*. Papež Janez Pavel II. zato pravi, da z zamenjavo izrazov splavu ne bomo odvzeli njegove teže, saj bo še vedno naperjen zoper človeško življenje. Zato je vsak namerni splav oziroma vsaka umetna prekinitev nosečnosti dejansko umor človeškega življenja v času med spočetjem in njegovim rojstvom (Janez Pavel II. 1995, 58; Burroni 1995(1), 246; Burroni 1995(2), 326).

Na tem mestu želim predstaviti smernice kanonskega prava do splava. Prvi pogled bom usmeril k normam, ki določajo kaznivo dejanje. V nadaljevanju pa bom poskušal opisati še okoliščine, ki ne sprožijo kaznivega dejanja.

a) Splav v kanonskem pravu

V Zakoniku cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983 se v kan. 1398 splav imenuje »učinkovita odprava plodu« (*abortus effecto secuto*). Tako se imenuje tudi v *Zakonu za vzhodne cerkve* (ZVC) iz leta 1990 v kan. 1450§ 2. Kanonsko pravo tako uvrsti splav med kazniva dejanja proti človeškemu življenju in svobodi. V kanonskem pravu se splav razlikuje od umora. Umori se človek, ki je že rojeno bitje, medtem ko se splavi oziroma usmrti še nerojeni človeški plod. Za umor se storilec kaznivega dejanja kaznuje z zadostilno kaznijo (kan. 1336), medtem ko splav povzroči vnaprej izrečeno izobčenje (*excommunicationem latae sententiae*).

Po kanonskem pravu gre za kaznivo dejanje splava, če je storilec izpolnil 18 let starosti, če je vedel za kazen izobčenja in če je ravnal »prostovoljno, zavestno, neposredno, učinkovito« (Papež 1997, 116) in z namenom, da se prekine nosečnost in usmrti plod v materinem telesu. Kazen zadene storilca zaradi slabega namena in storjenega kaznivega dejanja. Pri tem niti ni pomembno, za kakšno obliko nasilnega dejanja gre. Vsako dejanje, ki je naperjeno proti človeškemu življenju v materinem telesu, imenuje nasilno dejanje.

Da se odstrani dvom, kdaj gre za splav kot kaznivo dejanje, je Papeški svet za razlago pravnih besedil dne 19. 1. 1988 izdal posebno pojasnilo, da odprava plodu ne pomeni samo odstranitev nezrelega plodu iz materinega telesa, ampak tudi vsaka hotena usmrtitev nezrelega plodu v kateri koli obliki in v katerem koli času od trenutka spočetja naprej (*Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando* 1988, 1818). Gre za dejanje in namen storilca, da se usmrti živi in nezrel plod, ki zunaj materinega telesa še ni sposoben samostojno živeti. Zato odprava mrtvega plodu iz materinega telesa sama po sebi po kanonskem pravu še ne pomeni splava kot kaznivega dejanja (Chiappetta 1988, 688).

Storilcu kaznivega dejanja je zaradi splava prepovedano prejemati zakramente in opravljati katerekoli cerkvene službe, opravila ali naloge (službo bralca, mašnega pomočnika, botra pri krstu ali birmi). Če je v dejanje splava vpleten klerik (diakon ali duhovnik), je iregularen za prejem svetih redov (kan. 1041,4) in iregularen za opravljanje prejetih redov (kan. 1044§ 1,3). Ireregularnost je v tem primeru pridržana apostolskemu sedežu (kan. 1047-1049). Kleriku je poleg tega prepovedano biti kakorkoli kot sveti služabnik soudeležen pri obhajanju evharistične daritve, obhajati zakramente ali zakramentale in izvrševati vodstvena dejanja (kan. 1331§ 1,1-3). Klerika, ki bi kljub kazni nadaljeval s takimi kaznivimi dejanji, lahko zadene tudi suspenz ali kazen odslovitve, zaradi katere izgubi kleriški stan (kan. 290,2, 1333, ZVC, kan. 728).

b) Kazen izobčenja zaradi splava

Kazen izobčenja zaradi splava je uvedel papež Pij IX. leta 1869 z bulo *Apostolicae Sedis moderationis* (Pesche 1999, 103). Gre za kazen, ki želi storilca poboljšati. Papeški svet za razlago kanonskih besedil je 18. 1. 1977 pojasnil, da lahko storilca od te kazni odveže le krajevni ordinarij. To je škof škofije, ki lahko svojim podrejenim in tistim, ki se zadržujejo na njegovem ozemlju ali so tam storili kaznivo dejanje splava, v zakramentalni spovedi ali zunaj nje odpusti kazen izobčenja. Vsak drug škof pa lahko po pravu od te kazni odveže samo v zakramentalni spovedi (kan. 1355§ 2). Če je krajevni ordinarij zadržan, lahko pooblasti druge duhovnike, da odvežejo kazen izobčenja zaradi splava (kan. 1354). V zakramentalni spo-

vedi lahko od te kazni odveže tudi kanonik penitenciarij, in sicer tujce, če so na teritoriju škofije, domače vernike pa lahko odveže, tudi če so izven škofijskega ozemlja (kan. 508§ 1). Tudi kaplani posebnih skupnosti v bolnišnicah, zaporih in na potovanjih po morju imajo pravico odvezovati od kazni izobčenja (kan. 566§ 2). Če pa je storilcu kaznivega dejanja težko ostati v stanju velikega greha, lahko vsak spovednik v zakramentalni spovedi odpustiti kazen izobčenja zaradi splava. Spovedancu je dolžan naložiti dolžnost, da se v enem mesecu obrne na škofa ali drugega pooblaščenega duhovnika, sicer ponovno zapade pod isto kazen. V nujnih primerih pa se lahko tudi spovednik v imenu spovedanca obrne na škofa ali pristojnega duhovnika in prosi za odvezo od kazni izobčenja (kan. 1357). Vsak duhovnik, tudi če nima pravice za spovedovanje, veljavno in dopustno odveže od kazni izobčenja zaradi splava katerekoli spovedance, ki so v smrtni nevarnosti, četudi je navzoč duhovnik, ki ima pravico, da spoveduje (kan. 976).

Slovenski škofje so na seji 24. 2. 1997 sprejeli izjavo glede odvezovanja od cenzure zaradi splava. Škofje pooblaščajó vse duhovnike, ki imajo pravico za spovedovanje, da lahko odvežejo od cenzure, pridržane ordinariju, v adventnem in postnem času, med misijonom in duhovnimi obnovami ter pri spovedi zaročencev pred poroko (*Slovenska škofovska konferenca 1997*, 40-41). Po posebnem privilegiju apostolskega sedeža pa lahko nekateri redovniki (franciškani, kapucini, minoriti, dominikanci, avguštinci, karmeličani in jezuiti) odvežejo od cenzure zaradi splava kadarkoli in ne glede na število splavov (Papež 2001, 111). Za odvezo od cenzure ni več potreben poseben obrazec, ampak je odveza od cenzure vključena v odvezo od grehov. Za spovednike pa je koristno, da dobro poznajo problematiko splava in vsa kontracepcijska sredstva, ki v času nosečnosti lahko delujejo abortivno in ne le kontraceptivno.

c) Okoliščine, ki ne sprožijo kazni izobčenja

Kadar se pojavijo okoliščine, ki zmanjšajo osebno odgovornost in krivdo, ne pride do kazni izobčenja. Kazen ne zadene storilca, ki je to storil zaradi opustitve dolžne skrbnosti (kan. 1321§ 2), in tistega, ki je privolil v splav ali sodeloval pri njem, če ni mogel dovolj razumno ravnati zaradi pijanosti ali kake druge podobne duševne motnje, če je pri kaznivem dejanju ravnal v velikem navalu strasti ali prisiljen zaradi velikega strahu, če je mogel le delno razumno ravnati brez polne odgovornosti, če brez svoje krivde ni vedel za kazen izobčenja zaradi splava in če gre za osebo, mlajšo od 18 let (kan. 1324-1325). Prav tako ne zapade cerkveni kazni, kdor bi bil na kakršen koli način prisiljen, da proti svoji volji ali osebne mu prepričanju sodeluje pri opravljanju splavov. Kljub temu da v teh

primerih storilce ne zadene kazen izobčenja, ostane še vedno osebna in moralna odgovornost posameznika.

O splavu kot kaznivem dejanju prav tako ne moremo govoriti, če se prekine nosečnost zaradi čisto naravnih okoliščin, kot so telesne poškodbe ali zastrupitve. Takrat gre za tako imenovani spotani splav. Podobno je tudi takrat, ko gre za posredni splav. Poznamo primere, ko se rešuje življenje noseče matere in se s tem nehote povzroči smrt nerojenega otroka. Za družino je lahko težko breme, če je v nevarnosti materino zdravje, morda celo samo življenje matere. V tem primeru lahko pride do posrednega splava, ki ga prav tako nihče ni želel in tudi ni bil storjen v slabi veri. Vendar je treba povedati, da tudi samo zdravje matere ne more nikoli opravičiti premišljenega uboja nedolžnega človeškega bitja.

Kazen prav tako ne zadene spovedanca, ki se prvič spove tega greha in odkrito pove, da ni vedel za kazen izobčenja. Ko gre za tako nevednost, ne moremo govoriti o kaznivem dejanju. Če pa spovedanec takšno dejanje ponovi, mu sledi kazen, ker je bil pri zadnji spovedi na to opozorjen. To dejstvo so dolžni spovedniki vedno upoštevati (Košir 97, 108).

Velik problem za kanonsko pravo je embrio, ki je dobljen z oploditvijo v epruveti. V običajni praksi oplojevanja v epruveti (*in vitro*) ne prenesejo vseh zarodkov v ženino telo, ampak nekatere uničijo. KC je vedno učila, da če kdo človeški embrio, dobljen v epruveti, zavestno izpostavlja smrti, stori nemoralno in nedopustno dejanje, ki ga lahko primerjamo splavu (*Navodilo o daru življenja* 1987, I/5; II/5). Tudi Listina pravic družin, ki jo apostolski sedež namenja vsem, ki se zavzemajo za poslanstvo družine v današnjem svetu, naglaša, da »*spoštovanje dostojanstva človeškega življenja izključuje vsak poskus manipulacije ali izkoriščanja človeškega zarodka*« (1987, 4b). Med kanonisti glede tega ni enotnega mnenja. Nekateri (Aznar Gil in Marcilla Catalan) smatrajo, da je usmrtitev človeškega embria, dobljenega v epruveti, hoteni splav, drugi (Molina Melia, Sanchis, Marzoa, De Paolis, Cito) pa trdijo, da se ta dejanja ne morejo opredeliti za odpravo plodu. Zato po mnenju teh avtorjev ta dejanja ne sprožijo vnaprej izrečenega izobčenja (Chrapkowski 1976, 352).

3. Drugi udeleženci pri kaznivem dejanju splava in ugovor vesti

V okrožnici Evangelij življenja Papež Janez Pavel II. omenja osebe, ki večkrat poleg matere odločajo o smrti še nerojenega otroka. Te osebe so lahko oče otroka, starši, širši družinski krog, prijatelji, zdravniki, zdravstveno osebje, sestre, babice, asistenti, medicinski tehniki, instrumentarke, zakonodajalci, politiki, lekarnarji ter razne svetovalne službe. Če te osebe nosečo žensko izrecno silijo, nagovarjajo, odobravajo ali priporočajo splav, so tudi sami odgovorni in krivi za dejanje splava. Kazen izob-

čenja jih zadene, če so vedeli za kazen in kljub temu zavestno, premišljeno in svobodno sodelovali tako, da je prišlo do splava. Prenovljena cerkvena zakonodaja potrjuje, da vnaprej izrečeno izobčenje ne zadene samo storilcev, ampak tudi udeležence, brez katerih se zločin splava ne bi izvršil. Kazen izobčenja torej zadene vse, ki neposredno ali posredno pospešujejo odločitev za splav, ki zavestno nagovarjajo k splavu, ki v parlamentu glasujejo za splav, ki take zakone odobravajo ali celo na volitvah in referendumih zanje glasujejo in se aktivno bojujejo za uzakonitev splava po svetu (Janez Pavel II. 1995, 59-62; Papež 2001, 108; Košir 1997, 160). Zato papež poziva zdravnike, zdravstvene delavce in odgovorne v bolniških ustanovah, da odklonijo svoje sodelovanje v posvetovalni, pripravljalni in izvršilni fazi dejanj proti življenju. Zoper taka dejanja naj se uprejo z ugovorom vesti.

a) Zdravniki in pravica do ugovora vesti

Najpomembnejša skupina oseb, ki ima veliko odgovornost pri tem, ali se bodo opravljali ali pa preprečevali splavi, so zdravniki in zdravstveno osebje. Zdravniki so svoj prvi kodeks v Sloveniji dobili v zgodnjih šestdesetih letih. Leta 1964 je bil sprejet *Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ* (Pinter 2007, 3). Leta 1992 pa je bila z ustavo sprejeta tudi nova zdravstvena zakonodaja, hkrati pa tudi novo besedilo kodeksa (*Kodeks medicinske deontologije Slovenije*), ki je zajelo tudi pravico do ugovora vesti. S tem se je zdravniški kodeks dotaknil problematike splava. Zdravniki so dobili zakonito pravico, da z »ugovorom vesti« pokažejo, da se ne strinjajo z abortivno prakso (Zupancič 1990, 236; Vernik 2000, 89).

V Ustavi RS je ugovor vesti »dopusten v primerih, ki jih določi zakon, če se s tem ne omejujejo pravice in svoboščine drugih oseb« (46. člen). Tudi *Zakon o zdravstveni dejavnosti* dopušča ugovor vesti zdravniku. Ko gre za splav, so zdravniki praviloma dolžni izpolniti zahtevo nosečnice, lahko pa »zdravstveni delavec odkloni zdravstveni poseg, če sodi, da ni v skladu z njegovo vestjo in z mednarodnimi pravili medicinske etike. Zdravstveni delavec mora o svojem ugovoru vesti obvestiti zdravstveni zavod« (ZZDej, 1992, 56. člen). Dodana je določba, da mora zdravnik v primeru, ko namerava odkloniti splav, nosečo žensko o tem pravočasno obvestiti, v primeru življenjske ogroženosti pa ne sme odkloniti nujne medicinske pomoči. *Zakon o zdravniški službi* prav tako dovoljuje, da »zdravnik lahko odkloni zdravniški poseg, če sodi, da ni v skladu z njegovo vestjo in če ne gre za nujno zdravniško pomoč. O svojem ugovoru vesti pa mora nosečo žensko pravočasno napotiti k drugemu usposobljenemu zdravniku« (ZZdrS, 1999, 49 in 81. člen). Ugovor vesti zdravniku dopušča tudi *Kodeks medicinske deontologije Slovenije*. V skladu s kodeksom »zdravnik spoštuje človeško življenje od samega spočetja dalje v največji možni meri.

Zavestno si prizadeva, da bi bila resnična humana pravica do materinstva nad pravico do splava. Zato zavrača splav in ga ocenjuje kot zlo» (38. člen). Kodeks zdravnikom celo svetuje, naj si prizadevajo, da bi »splav postal le izjema v skrajni sili« (39. člen). In če ne gre za nujno medicinsko pomoč, lahko zdravnik izvršitev splava odkloni. Nosečo žensko pa je dolžan »napotiti k drugemu usposobljenemu zdravniku, oziroma mora o zavrnitvi posega obvestiti zdravstveni zavod« (42. člen).

Zakonodaja torej omogoča, da zdravnik lahko uveljavi ugovor vesti pri Zdravniški zbornici, uveljavlja pa ga lahko kadarkoli v času svojega delovnega obdobja. Lahko ga tudi prekliče, dopolni ali na kakršen koli način spremeni. Mladi zdravniki lahko ob podpisu pristopne izjave k Zbornici vložijo tudi izjavo o ugovoru vesti. Kadar se zdravnik odloči uveljaviti ugovor vesti, je prav, da o svoji odločitvi in konkretnem dejanju obvesti svoje predstojnike, zasebni zdravnik Zbornico, vedno pa mora ob tem upoštevati zakonske zahteve in omejitve (Pinter 2007, 4).

Za katoliškega zdravnika ginekologa in porodničarja je ugovor vesti gotovo najboljša pot, da ni udeležen pri kaznivem dejanju splava in da ga kot vernika ne zadene kazen izobčenja. Kljub temu da so predlagane zakonske rešitve zdravnikom v pomoč, se lahko pojavijo tudi težave. Zdravniki se namreč zavedajo, da jim je zaupano posebno poslanstvo in da nosijo odgovornost, ki je drugi poklici ne poznajo. Kakor jim ne sme biti odvzeta pravica do ugovora vesti, tako tudi te pravice ne smejo zlorabljeni. Zdravnikova dolžnost je, da ob vsakem tovrstnem dejanju skrbno pretehta, ali morebiti ne posega prekomerno v pravico svojega pacienta, ki se je z upanjem in zaupanjem obrnil nanj s prošnjo za pomoč. Vsako malomarno zdravljenje ali opustitev zdravstvene pomoči, ki bi bolniku povzročilo hudo telesno poškodbo, bi za zdravnika lahko pomenilo, da je storil kaznivo dejanje po Kazenskem zakoniku RS (Bošnjak 2004, 121-124; Korošec 2004, 293-296). Da bi probleme čim bolj spretno rešili, se pogosto zdravnikom, ki iz moralno-etičnih razlogov odklanjajo splav, celo svetuje, naj se ne odločajo za specializacijo ginekologije in porodništva (Geč-Korošec in Rijavec 1993, 101).

V veliko težjem položaju je zdravniško osebje, to so asistenti, babice in vsi drugi, ki nimajo pravice do ugovora vesti. Če morajo zaradi službe in proti svoji volji sodelovati pri splavu, jih ne zadene kazen izobčenja. Ostane pa seveda greh. Zato se katoliškemu zdravniškemu osebju svetuje, da čim prej, če je le mogoče, izberejo drugo zaposlitev.

b) Farmacevti in pravica do ugovora vesti

V podobnem položaju kot asistenti in babice v bolnišnicah so tudi farmacevti v lekarnah. Svoje delo opravljajo v skladu z zakonskimi predpisi (Kodeks deontologije medicinskih biokemikov Slovenije iz leta 1992,

Kodeks lekarniške deontologije iz leta 1994, Kodeks farmacevtske etike SFD iz leta 2000). Zakon o zdravilih in Zakon o medicinskih pripomočkih s pravilniki prinaša podrobna s pravnim redom ES usklajena besedila o dolžnostih pri izdelovanju, posredovanju, predpisovanju in vročanju zdravil pacientom (Krbavčič 2001, 471-476). Najpogostejši problem je sodelovanje med pacienti, zdravniki in farmacevti. Težave so takrat, kadar morajo katoliški farmacevti na podlagi zdravniškega recepta pacientom izročati zdravila, za katera vedo, da povzročajo splav. Ob tem se postavlja vprašanje, če katoliški farmacevti z opravljanjem svojega poklica že sodelujejo pri kaznivem dejanju splava? Nikakor. Čeprav Kodeks farmacevtske etike članom Slovenskega farmacevtskega društva ne priznava pravice do ugovora vesti, so farmacevti dolžni, da ravnajo po svoji vesti. Farmacevti so dolžni po slovenski zakonodaji, da zagotovijo vsaj minimum storitev za bolnike, kljub nenormalnim okoliščinam in »ne glede na osebno moralno prepričanje«. Če so zdravila, ki jih farmacevti na podlagi zdravniških receptov izročajo pacientom, abortivna, je njihovo dejanje moralno sporno. Z moralnega vidika je izročanje takih zdravil greh. S pravnega vidika pa samo izročanje zdravil, ki jih predpiše zdravnik, za katoliškega farmacevta ne povzroči kaznivega dejanje po kanonskem pravu. Katoliške farmacevte, ki taka zdravila samo izročajo, ne zadene cerkvena kazen izobčenja. Popolnoma drugače pa je takrat, kadar lahko katoliški farmacevti sami izberejo zdravilo. Takrat pa so katoliški farmacevti dolžni pacientom izročiti takšno zdravilo, ki ne bo povzročilo splava. V tem primeru je njegova odgovornost večja. Samo če farmacevti svobodno, hote in prostovoljno izberejo abortivno zdravilo, lahko rečemo, da sodelujejo pri kaznivem dejanju splava. Kazen izobčenja v skladu s kanonskim pravom zadene katoliškega farmacevta samo v primeru, ko ve, da je za splav zagrožena kazen izobčenja in kljub temu svobodno in premišljeno pacientom izroča takšna zdravila, ki povzročijo splav.

c) Zakonodajalci o splavu

V tem kontekstu se dotaknimo še problema politične morale. Zelo pereče vprašanje je, kako se mora obnašati poslanec, kadar se pokaže možnost bistveno izboljšati neki skrajno krivičen zakon o splavu. Drugo vprašanje pa je, ali obstajajo možnosti, da bi poslanci v državnih zborih izoblikovali večino, ki bi zmogla popolnoma izključiti naklepno in neposredno ubijanje nerojenih otrok.

KC je svoje gledanje na vlogo poslancev v parlamentu, ko gre za vprašanje splava, predstavila v različnih dokumentih. Vedno jih je spodbujala k obrambi dostojanstva človekovega življenja od njegovega spočetja do naravne smrti. Zato je za KC temeljnega pomena, da poslanec ne puusti nobenega dvoma glede svojega absolutnega zavračanja splava in da

to svoje stališče javno izrazi na nedvoumen način. V parlamentu mora glasovati za predloge, katerih cilj je usmerjen k omejevanju škode in zmanjševanju negativnih učinkov. Katoliški poslanci se nikakor ne morejo strinjati s barbarskim odnosom do človeškega življenja. Zato morajo brezpogojno obsojati dejanja, ki povzročajo smrt človeških zarodkov in se nikakor ne moremo strinjati z zakoni, ki to odobravajo.

Kakor so vsi katoliški verniki dolžni nasprotovati vsakemu hotenemu splavu, so prav posebej dolžni to storiti katoliški politiki in poslanci v parlamentu. Krščanski politiki ne smejo zagovarjati splava ali uničevalnih raziskav na zarodkih. S tem bi se sami izključili iz občestva Cerkve (Cvelbar 2007, 22). Če se na primer v parlamentu predloži nov zakon, ki odobrava splav, ima katoliški poslanec moralno dolžnost jasno izraziti svoje nasprotovanje in glasovati proti takemu zakonu. Hudo nemoralno dejanje je, če katoliški poslanec odobrava takšen zakon. Do obstoječih (slovenskih) zakonov, ki odobravajo splav, pa se mora katoliški politik in poslanec zoperstaviti na način, ki mu je na voljo, da pokaže svoje nasprotovanje. Če ni mogoče odpraviti obstoječih zakonov, ki podpirajo splav, morajo katoliški politiki in poslanci dati podporo takim predlogom, ki zmanjšujejo negativne učinke takih zakonov (*Kongregacija za verski nauk* 1987, 36-39). Katoliški politik in poslanec, ki pa bi svobodno, hote in zavestno podpiral, odobral ali celo glasoval za zakone, ki omogočajo splav, bi hudo grešil. Kazen izobčenja bi ga v tem primeru zadela, če bi vedel, da je splav kaznivo dejanje, ki je naperjeno zoper človeško življenje.

4. Slovenska in evropska zakonodaja o splavu

Potem ko smo natančno opisali stališče KC in kanonskega prava do vprašanja splava, je dobro spregovoriti še o drugem vidiku, namreč, kakšen odnos ima slovenska in evropska zakonodaja do tega perečega vprašanja.

a) Slovenska zakonodaja o splavu

Slovenska zakonodaja je s sprejetjem 55. člena ustave RS omogočila staršem svobodno načrtovanje družine. Ker pa so ostali v veljavi še nekateri stari zakoni, ki so ženskam omogočali, da se ob svobodnem načrtovanju družine lahko odločijo tudi za splav, je 55. člen ustave postal predmet različnih interpretacij. Ker stari zakoni niso bili odpravljeni, je 55. člen ustave postal pravno legalna podlaga za splav v novi slovenski zakonodaji. Slovenska zakonodaja se s tem ni oddaljila samo od stare jugoslovanske zakonodaje, po kateri je bil splav prepovedan in kazniv, ampak tudi od katoliškega pogleda na življenje in problematiko splava (Pevcec Rozman 2001, 509-512).

Če na hitro pogledamo slovensko zakonodajo, zasledimo, da gre očitno za ignoriranje spoštovanja človekovega življenja od samega spočetja

dalje. Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok iz leta 1986 ni prinesel nobenih sprememb. Ponovno je poudaril pravico ženske do svobodnega odločanja o rojstvu otroka. V skladu s tem zakonom lahko vsaka nosečnica zahteva splav, če njena nosečnost še ne traja več kot deset tednov. Postopek za umetno prekinitvev nosečnosti po desetem tednu nosečnosti pa vodijo in o zahtevi nosečnice odločajo komisije prve in druge stopnje za umetno prekinitvev nosečnosti (ZZUUP-A 1986, 22. člen). Ženskam je tako zagotovljena pravica, da prekinejo svojo nosečnost, hkrati pa jim je zagotovljeno tudi sodno varstvo in tudi varstvo pred ustavnim sodiščem z ustavno pritožbo (Bošnjak 2004, 123-124). To pravico lahko ženska, ki se je odločila, da ne bo rodila, uporabi samo do desetega tedna nosečnosti. V tem času ji je treba na njeno zahtevo prekiniti nosečnost. Če pa nosečnost traja nad deset tednov, potem o prekinitvi nosečnosti razpravlja posebna komisija. Za prekinitvev nosečnosti se odločijo, če je v nevarnosti življenje in zdravje nosečnice, oziroma, če je sama prekinitvev nosečnosti manjše zlo od nevarnosti, ki grozi nosečnici ali otroku zaradi nadaljevanja nosečnosti in zaradi poroda. V medicinski praksi se je uveljavilo stališče, da se prekinitvev nosečnosti, ki traja več kot dvajset tednov, ne sme opraviti, razen če je to potrebno zaradi varovanja življenja in zdravja nosečnice.

Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih iz leta 1989 na primer obravnava vprašanje družine, vendar sploh ne omenja človeškega zarodka niti človeškega plodu. V skladu s tem zakonom zarodek in plod nista subjekta v družinsko pravnih razmerjih (ZZZDR 1989: 45 člen). Njun obstoj je odvisen predvsem od volje ženske, ki ju nosi (Pavčnik 1997, 92).

Na pobudo Sveta Evrope je leta 1998 Slovenija ratificirala Konvencijo o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine. Kot sopolisnica Konvencije se je tudi Slovenija zavzela za ustrezno varstvo zarodkov. Temna stran Konvencije je njena tiha podpora splavom, saj dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa *in vitro*, čeprav prepoveduje ustvarjanje novih zarodkov v raziskovalne namene in trdi, da je ustvariti človeško bitje kršenje konvencije in zloraba biologije in medicine (MVCPB 1998, 18. člen; Mlinar 2000, 63-78).

V začetku marca 2000 je stopil v veljavo Zakon o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja. Zakon govori o delih teles splavljenih zarodkov. Ti se smejo odvzeti za presaditev, če je ženska, ki je zarodek nosila, v to privolila. Tkiva zarodka se smejo odvzeti in uporabljati z odobritvijo medicinsko-etične komisije pri Ministrstvu za zdravstvo. Zdravnik, ki opravi prekinitvev nosečnosti, ne sme sodelovati pri odvzemu ali presaditvi in ne sme biti povezan s temi postopki ali kakorkoli zainteresiran zanje (ZOPDCT 2000: 16. člen). Pravna oseba, ki bi ravnala v nasprotju s tem zakonom, se lahko kaznuje z denarno kaznijo (ZOPDCT 2000, 23. člen).

Julija 2000 pa je stopil v veljavo še *Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo*. V tem zakonu je zgodnji zarodek ponižan na stopnjo terapevtskega materiala. V 35. členu zakona beremo, da se »neuporabljeni zgodnji zarodki hranijo« pet let. Čas hranjenja se lahko podaljša za največ pet let. Potem pa je treba zgodnje zarodke uničiti (ZZNPOB 2000, 35. člen). Ker zgodnje zarodke lahko shranjujejo samo pooblaščen centri, se oseba, ki bi jih skušala rešiti, lahko kaznuje z denarno kaznijo (ZZNPOB 2000, 43. člen).

Med pomembnejša zakonska besedila, ki obravnavajo vprašanje splava, spada tudi *Kazenski zakonik* (uradno prečiščeno besedilo), ki ga je DZ sprejel na svoji seji 17. 6. 2004. Kazenski zakonik ščiti človeško življenje od njegovega rojstva naprej. Zdi se, da kazenskopravni predpis o nedovoljeni prekinitvi nosečnosti, ščiti fetus ali človeški embrio, v rešnici pa varuje samo življenje in telo noseče ženske. Kazenski zakonik hoče zaščititi nosečo žensko, da bi morebitni medicinski poseg ne ogrozil njenega življenja. Oseba, ki bi kljub temu noseči ženski z njeno privolitvijo prekinila nosečnost, se lahko kaznuje z zaporom do treh let. Če pa bi kdo hotel noseči ženski brez njene privolitve prekiniti nosečnost, pa se lahko kaznuje z zaporom od enega do osmih let (KZ-UPB1 2004, 132. člen). Kdor ravna v nasprotju s Kazenskim zakonikom in samim načinom umetne prekinitve nosečnosti, ki je določena z zakonom, tako da noseči ženski z njeno privolitvijo prekine nosečnost, začne prekinjati ali pa ji pomaga pri prekinitvi, se lahko kaznuje z zaporom od enega do osem let. Vse druge oblike spolnega nasilja, ki pomenijo hude kršitve mednarodnega prava, pa se kaznujejo z zaporom najmanj desetih let ali z zaporom tridesetih let (KZ-UPB1 2004, 374. člen). S tega vidika je v naši kazenski zakonodaji nekaj hudo narobe, saj imamo predpise, ki varujejo življenje noseče ženske, medtem ko je človeški embrio popolnoma brez zaščite.

Vsi omenjeni zakoni vsebujejo določbe, ki pomenijo grobo kršitev človeškega dostojanstva. V slovenski zakonodaji zarodek še vedno ni oseba in ne uživa z ustavo zagotovljene pravice do življenja. Zato od državnega zbora upravičeno pričakujemo, da bo bolj upošteval mnenja strokovnjakov, ki se ukvarjajo s človekom in da bodo v prihodnje sprejeli zakone, ki bodo bolj strokovno utemeljeni (*Izjava komisije Pravičnost in mir* 2000, 2).

b) Evropska zakonodaja o splavu

Tudi evropska zakonodaja je podobna slovenski. V večini evropskih držav zarodek ni pravni subjekt in nima pravic, ki jih ima živorojeni otrok. V Avstriji in Angliji velja, da fetus nima nobene pravice, dokler se ne rodi. Po britanski zakonodaji iz leta 1967 je bila umetna splavitev dovoljena do 28 tedna nosečnosti, od 1990. leta pa do 24 tedna nosečnosti.

Britanski parlament se bo verjetno kmalu odločil za novo časovno mejo, 22 tednov nosečnosti (Meršol 2004: 4). Skratka, fetus v anglosaksonskem svetu še vedno nima pravice do življenja.

Drugače je na Irskem in v Nemčiji. Irska ustava priznava nerojenemu pravico do življenja. Zato je prekinitev nosečnosti prepovedana. Tudi nemška ustava varuje življenje zarodka. Prekinitev nosečnosti je načeloma prepovedana. Katoliška Cerkev je v Nemčiji dolgo časa sodelovala v posvetovalnicah za noseče žene. V posvetovalnicah so podpirali nosečnost, medtem ko splava niso odobravali in so ga vedno odsvetovali.

V civilnem pravu različnih evropskih držav so se glede splava uveljavile tri osnovne rešitve: prvič: splav je prepovedan; drugič: splav je prepovedan, vendar ni kazniv, če so dani primerni razlogi, in tretjič: splav je pravica ženske, oziroma je sredstvo za uravnavanje rojstev. V večini držav združene Evrope ženska sama odloča o prekinitvi nosečnosti, ne da bi za to navajala razloge. Ženske so upravičene do umetne prekinitve nosečnosti, če nosečnost traja največ dvanajst tednov. Če traja do štiriindvajset tednov, pa se dovoli prekinitev nosečnosti, če so za to dani zelo tehtni razlogi.

Tudi Osnutek pogodbe o evropski ustavi, ki ga je soglasno sprejela Evropska konvencija 13. 6. in 10. 7. 2003, se v nobenem členu ni izrekel proti splavu. V drugem delu Ustavne pogodbe z naslovom Listina o temeljnih pravicah Evropske unije najdemo samo tri člene, ki branijo človekovo dostojanstvo. Listina določa, da je človekovo dostojanstvo nedotakljivo in da ga je treba spoštovati in varovati. V Listini prav tako bremo, da ima vsakdo pravico do življenja in do spoštovanja telesne in duševne integritete. Na področju medicine in biologije pa je treba spoštovati zlasti prepoved evgeničnih postopkov (*Osnutek Pogodbe o Ustavi za Evropo* 2003, 9).

Zadnji poskus legalizacije splava je bil referendum na Portugalskem. Kljub temu da referendum ni uspel, premier in vlada še vedno zagovarjajo spremembo zakona, ki na Portugalskem prepoveduje splav. Splav je dovoljen le v primeru posilstva, ugotovljenih deformacij zarodka ali neposredne nevarnosti za življenje nosečnice, o čemer odloča posebna komisija. Portugalski škofje so pred referendumom katoliške vernike pozvali, naj zavrnejo spremembo zakonodaje. Verniki so bili na ta način pravilno poučeni, da že sama udeležba na referendumu pomeni kaznivo dejanje zoper človekovo življenje. Zato je po kanonskem pravu katoliške Cerkve že sama udeležba na referendumu in glasovanje za splav samo po sebi kaznivo dejanje, zaradi katerega se vernik izključi iz občestva Cerkve.

Sklepna misel

Zdi se, da se moramo v trenutku, ko se kaže, da družba splav vedno bolj sprejema, spoprijeti predvsem z naslednjim problemom: Kako uspe-

ti, da bi pomagali ljudem našega časa priti k zavesti, da so vidiki kulture, ki odobrava splav, nečloveški? Kako pomagati ljudem, ki poleg matere odločajo o rojstvu otroka, spet odkriti najdragocenejše vrednote življenja?

Problem splava dramatično nujno izziva in zahteva, da se kristjani resno zavzamemo za resnično prenovo pristnega krščanskega mišljenja. Najpomembnejše skupine ljudi, ki jim je potrebno pomagati, so mlade matere, zdravniki, farmacevti, politiki, administrativni delavci, družinski svetovalci, učitelji in predvsem družine. Samo dosledna in zavzeta odločnost nam bo pomagala spreminjati miselnost, ki opravičuje in odobrava splav. Kristjani smo dolžni razmisliti, kako za prihodnost obnoviti krščansko oznanilo o vrednosti življenja.

V središču razprave o splavu ni izrekanje kazni, ampak zaščita še nerojenega človeškega življenja. Prav zato, da se poudari svetost življenja, so koristne kanonsko pravne norme, ki opisujejo kazniva dejanja. KC se zaveda v kako težkem položaju so pogosto noseče ženske. Zato ni namen Cerkev in kanonskega prava, da bi noseči ženski in vsem, ki so z njo povezani, pretili s kaznivim dejanjem in kaznijo izobčenja, ampak da jih povabi k temeljitemu premisleku in izbiri najboljše poti, kako zaščititi še nerojeno človeško življenje.

Končno imata Cerkev in kanonsko pravo pravico in dolžnost vernike in tudi vso družbo informirati o stališču Cerkev do vprašanja splava. Presenetljivo veliko je v naši družbi ljudi, ki zelo malo vedo o resnično verskem nauku. Svojo versko izobrazbo mnogi črpajo pretežno iz časopisov in televizije. Slediti miselnim tokovom KC je mogoče samo človeku, ki sprejema določene predpostavke, temeljne vrednote in se trudi gledati na življenje iz zornega kota vernega človeka. Verni smo kljub temu dolžni to resnico povedati celotni družbi. Predvsem z namenom, da bi se vsak posameznik in celotna družba ponovno zavzeli za temeljne vrednote, kot so: dostojanstvo vsake človeške osebe, spoštovanje njenih nedotakljivih pravic in nenazadnje, da bi se odločali za življenje in ne za smrt.

Literatura

- Bošnjak, Marko. 2004. *Razvoj sodobne biomedicine in kazensko pravo*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Burroni, Umberto. 1995(1). *Evangelium vitae: una meditazione sull'affascinante mistero della vita*. *La Civiltà Cattolica* 4: 240-249.
- Burroni, Umberto. 1995(2). *Evangelium vitae: una denuncia dei delitti e degli abusi contro la vita*. *La Civiltà Cattolica* 4: 358-365.
- Chiappetta, Luigi. 1988. *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- Chrapkowski, Arnold. 1976. *Il delitto dell'aborto procurato*, *Apollinaris* 3: 340-355.
- Cvelbar, Mirjam. 2007. *Podpora pravici do življenja*. *Družina* 10, 11. marca.

- Geč-Korošec, Miroslava in Rijavec, Vesna. 1993. Zdravnikov ugovor vesti in splav. *Medicina in pravo*: 91-104.
- Gosar, Lojze. 2004. Na 100 rojstev 58 splavov. *Družina* 28, 11. julija.
- Harris, John. 2002. *Vrednost življenja. Uvod v medicinsko etiko*. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Izjava Komisije Pravičnost in mir. 2000. O umetni oploditvi. Ljubljana: *Družina* 30, 23. julija.
- Janez Pavel II. 1995. Okrožnica *Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez. 2003. Cerkev, globalizacija in postmoderna. *BV* 63: 375-395.
- Kazenski zakonik Republike Slovenije /KZ-UPB1/. 2004. *Uradni list RS* 40.
- Kodeks medicinske deontologije Slovenije. [Http://www.zzs-mcs.si/kodeks](http://www.zzs-mcs.si/kodeks) (pridobljeno 16. marca 2007).
- Kongregacija za verski nauk. 1987. *Navodilo o daru življenja*. Ljubljana: Družina.
- Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine /MVCBP/. 1998. *Uradni list RS* 70.
- Korošec, Damjan. 2004. *Medicinsko kazensko pravo*. Ljubljana: Pravna fakulteta in Cankarjeva založba.
- Košir, Borut. 1997. Nova določila v zvezi z odvezovanjem cenzure »abortus effectus secutus«. *CSS* 31: 159-161.
- Krbavič, Aleš. 2001. Etika in deontologija v farmaciji. *Zdravniški vestnik* 70: 471-476.
- Listina o pravicah družine. 1987. *Navodilo o daru življenja*. Ljubljana: Družina, 47-58.
- Meršol, Mitja. 2004. Abortus, nakar še vrtci. *Delo*, 13. julija.
- Mlinar, Anton. 2000. Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij. *BV* 61: 63-78.
- Osnutek Pogodbe o Ustavi za Evropo*, 2003. Luksemburg: Urad za uradne publikacije Evropske skupnosti.
- Papež, Viktor. 1997. *Odgovori papeškega sveta za razlago zakonskih besedil k ZCP*, Ljubljana: Brat Francišek.
- Papež, Viktor. 2001. *Et ego te absolvo*, Ljubljana: Brat Francišek.
- Pavel VI. 1968. *Litterae encyclicae Humane vitae de propagatione humanae proles recte ordinanda*. *AAS* 60: 481-503.
- Pavčnik, Marijan. 1997. Razumevanje temeljnih (človekovih) pravic. Pavčnik, Marijan (ur.). *Temeljne pravice*, Ljubljana: *Pravna obzorja* 7, 92-95.
- Peschke, Karl. 1999. *Factum des Klonens und Beginn des personalen Lebens*. Haering, Stephan in Kandler, Josef in Sagmeister, Raimund, *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moralthologie und Kirchenrecht*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 101-115.
- Pevc Rozman, Mateja. 2001. *Življenje kot vrednota*. *BV* 61: 505-523.
- Pismo škofov province Victoria. 1985. Spoštovati je treba vsako človeško življenje, *Dostojanstvo človeka bioetika*. Ljubljana: Družina, 27-33.
- Pinter, Žarko. 2007. Ugovor vesti: pravica ali dolžnost, *ISIS*: 3-4.
- Pij XI. 1930. *Litterae encyclicae Casti connubii*. *AAS* 22: 539-592.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando. 1988. *Responsa ad proposita dubia* – can. 1398. *AAS* 80, 23. maja.
- Ratzinger, Joseph. 2005(1). *La via della fede*. Milano: Edizione Ares.
- Ratzinger, Joseph. 2005(2). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Roma-Siena: Libreria Editrice Vaticana e Edizioni Cantagalli.
- Slovenska škofovska konferenca. 1997. Odvezovanje od cenzur. *Sporočila slovenskih škofij* 4, 1. aprila.
- Spisi apostolskih očetov*. 1996. Celje: Mohorjeva družba.
- Ustava Republike Slovenije*, 1992. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Vernik, Boštjan. 2000. Pravica do svobode vesti in do ugovora vesti. *Dignitas* 5-6: 86-108.
- Zakon o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja /ZOPDCT/. 2000. *Uradni list RS* 12.
- Zakon o ratifikaciji Konvencije o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine /MVCPB/. 1998. *Uradni list RS-MP* 17.
- Zakon o spremembah zakona o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok /ZZUUP-A/. 1986. *Uradni list RS* 42.
- Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih /ZZZDR/. 2004. *Uradni list RS* 69.
- Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo /ZZNOBP/. 2000. *Uradni list RS* 70.
- Zakon o zdravniški službi /ZZdrS-UPB2/. 2004. *Uradni list RS* 36.
- Zakon o zdravstveni dejavnosti /ZZDej-UPB1/. 2004. *Uradni list RS* 36.
- Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok /ZZUUP/. 1998. *Uradni list RS* 42.
- Zupančič, Karel in Žnidaršič, Viktorija. 1998. Dva vidika svobode odločanja o rojstvu otroka. Polajnar-Pavčnik, Ada in Nedam-Lukič, Dragica. *Pravo in medicina*. Ljubljana: Cancerjeva založba, 195-214.
- Zupančič, Karel. 1990. Pravica do svobodnega odločanja o rojstvih in ugovor vesti. *Sodobnost* 3: 236-238.

Erika Prijatelj OSU

Struktura verovanja po J. W. Fowlerju

Povzetek: Verovanje je temeljna človekova dejavnost. V skladu z J. Fowlerjem to ni nekaj, kar bi lahko ljudje posedovali, ampak je način bivanja in spoznavanja, v katerem so dejavni. Gre za dejavnost, ki se razvija in kaže v odnosih in ima zato odnosni značaj. Najznačilnejša izraza z vero zaznamovanih odnosov sta zaupanje in zvestoba, s katerima je človek sposoben najti smisel svojega življenja. V veri nekemu zaupamo in smo mu zvesti. V zaupanju in zvestobi smo v veri povezani ne samo z ljudmi in skupinami, ampak tudi s presežnim središčem moči in vrednot, to je z Bogom, tako da smo združeni hkrati s svojim bližnjim in končnim svetom. Razprava pokaže, da je jedro procesa, ki definira vero, dejavnost oblikovanja sveta, se pravi soustvarjanje ali njegovo konstitutivno spoznavanje. V tem procesu imajo človekove predstave in podobe o končnem okolju zelo pomembno vlogo, ker se na njihovi osnovi oblikujejo posameznikove in družbene prioritete, cilji, etos in odločitve.

Ključne besede: verovanje, vera, Presežno, spoznavanje, smisel, triadični odnos, struktura, proces, podoba in predstava, Fowler.

Abstract: Structure of Believing According to J. W. Fowler

Believing is a basic human activity. According to J. W. Fowler, believing is not something people could possess, but a manner of existence and cognition, in which they are active. It is an activity developing and showing in relations, therefore it is of relational character. The most characteristic expressions of relations marked by faith are trust and fidelity that enable a person to find the meaning of his/her life. In faith we trust somebody and are faithful to him. In trust and fidelity, faith does not only connect us to persons and groups, but also to the transcendent centre of power and values i.e. with God, so that we are simultaneously united with our neighbours as well as with the world. The paper shows that the core of the process defining faith is the activity of shaping the world i.e. co-creating the world or getting to know it in a constitutive manner. In this process man's ideas and pictures about the environment have a very important role since they are the basis for the shaping of individual and social priority, aims, ethos and decisions.

Key words: believing, faith, the Transcendent, cognition, meaning, triadic relation, structure, process, picture and idea, Fowler.

Uvod

Moderna doba, ki je nastopila z razvojem antropocentrizma, je bila zmagovito obdobje. Človek, ki se je začel doživljati kot osvobojenega od Boga in središče vsega, je pokazal svojo samostojnost in samozadostnost. Transcendentno razsežnost je zavrgel ali pa skrčil na področje, ki je del človekovega uma. »Postmoderni človek ni več triumfalen, ampak prej razočaran, pesimističen in utrujen. Izgubil je orientacijske točke in samega sebe tesnobno išče« (Sesboüé 1999, 85). Moderna doba je ob svojem koncu v človeku pustila pečat razdrobljenosti in nesmiselnosti, obenem

pa tudi željo po odzivu v novo smer. Nekateri danes pričakujejo vsestransko vrnitev religioznega, drugih to vprašanje ne zanima, ker se jim zdi Bog kulturno mrtev, preveč oddaljen in nejasen v svojem bistvu in vlogi – ene in druge pa zadeva, zavedno ali nezavedno, vprašanje sprejemanja svoje človeške celovitosti v njeni telesni, psihični in hkrati duhovni razsežnosti, ki eksistencialno neizogibno vključuje tudi verovanje.

1. Fowlerjeva definicija vere

Ena izmed Fowlerjevih definicij verovanja je: »Verovanje je proces konstitutivnega spoznavanja. Ta proces je oblikovalec in ohranjevalec celostne strukture smisla, zgrajene na zvestobi središču vrednot, urejenih od zgoraj, in ima moč povezati posameznikove izkušnje sveta, tako da lahko človek osmisli odnose, življenjske okoliščine in dogodke preteklega in prihodnjega vsakdanjega življenja«. S tega vidika je verovanje »vidik celostne konstitutivne aktivnosti jaza in deluje tako, da človeku prinaša orientacijo, upanje in pogum«. Verovanje krepi osebne moči pri izpolnjevanju ciljev in človeka z držo izročanja povezuje v skupnost z drugimi ljudmi. Fowler je prepričan, da kadarkoli pravilno govorimo o verovanju, le-to vključuje način in obliko, s katerima ljudje opredeljujejo svojo življenjsko usmeritev in odnose z ljudmi, v skladu s tisto vrednoto in močjo, ki so jo spoznali za končno (1986, 25-26). Pri tem se je osredotočil na človeško stran vere in se izognil teologiji, sistematičnemu raziskovanju in razmisleku o Presežnem, s komer verni ljudje zavestno gradijo odnos.

Ob vprašanju verovanja nas obdaja skrivnost. Ko človek razmišlja o svojem osebnem verskem življenju kot tudi o življenju drugih ljudi, pride do nepopolnega uvida, da je verovanje »odgovor na delovanje in bivanje, ki sta pred lastnim jazom in človeštvom, in ju (jaz in človeštvo) obenem presegata«. Verovanje v Boga pomeni oblikovanje podob in odnos s tem, kar poraja v našem življenju kvalitativno drugačne načrte in delovanje kot katerikoli izključno človeški odnosi. Po Fowlerjevem mnenju je verovanje tipično »človeški pojav, očitno splošna posledica človekovega prizadevanja, da odkrije smisel v svojem življenju«. V skladu s Fowlerjem je verovanje predstava, oblikovana po podobi, ki si jo človek ustvari o končnem okolju (ali poslednjem, absolutnem, večnem okolju, kar v judovskem in krščanskem besednjaku razumemo z izrazom Božje kraljestvo), kot si ga predstavlja na podlagi svoje izkušnje osebnih odnosov zaveze. Človek vstopa v zavezne odnose z ljudmi ter jih vzajemno oblikuje in preoblikuje na podlagi presežnega smisla v povezavi in v odnosu s tistim, ki osmišlja njegovo osebno življenje in življenje vseh drugih ljudi. Kot narekuje vzajemen odnos med človekovo podobo o končnem okolju in vsakodnevnim življenjem, je versko življenje na osnovi predstav podvrženo stalnemu in dinamičnemu spreminjanju (1981, 32-34).

S konstruktivistične perspektive razumemo, da ima verovanje svoje lastne značilnosti. S tem želimo poudariti, da obstaja velika raznolikost vsebin, ki jih izraža verovanje posameznikov, da pa je kljub temu mogoče formalno opisati človekove vzorce ali strukture razmišljanja, vrednotenja in temeljnega spoznavanja. Iz Fowlerjeve konstruktivistične teorije verskega razvoja je razvidno, da imajo strukturne stopnje značaj relativno uravnotežene integracije vseh vzorcev. V teku verskega razvoja se obdobja uravnoteženosti izmenjavajo s prehodnimi dobami, v katerih so strukturni vzorci verskega uvida pod vplivom novih izkušenj, nastalih zaradi spremenjenih okoliščin in novih načinov razumevanja drugih področij, izpostavljeni nekaterim opustitvam in preobrazbam. Uravnoteženo stanje je na določeni stopnji del razvojno-odnosnega zaporedja. Red pojavljanja je zaporeden in zaporednost ima značaj stalnosti, vsaka nova stopnja pa gradi na predhodnih in se vključuje v bolj razvite in bolj prečiščene strukture, kar je z natančnimi analizami mogoče preveriti v različnih kulturah in obenem dokazati splošne in univerzalne strukturne sposobnosti človekove duševnosti.

2. Vera je odnosna

V skladu s Smithom in Fowlerjem človek vere nima zaprte v koncept ali predlog, čeprav je ta eden izmed njenih pomembnih izrazov. Vera je namreč v prvi vrsti odnos zaupanja in zvestobe Presežnemu, kar oblikuje tudi druge posameznikove koncepte in prepričanja (Fowler 1981, 11). »Vera se dejansko začne v odnosu ... in človek vedno veruje v odnosu« (Fowler 1986, 16). V svojih temeljih verovanje vključuje zaupanje nekemu, vero v nekoga, računanje na nekoga, obračanje na nekoga. Druga stran vere kot zaupanja je izročitev in zvestoba. Prva izkušnja človekove vere se začne z rojstvom. Novorojenega sprejme družba z neko stopnjo zvestobe in zaupanja ljudi, ki skrbijo zanj, zlasti staršev. Ko zanj dosledno skrbijo in odgovarjajo na njegove potrebe, mu omogočajo prvo izkušnjo zvestobe in zanesljivosti. Preden so te izkušnje ubesedene in celo preden lahko rečemo, da so zavestne, začne otrok oblikovati prve zelo osnovne začetke dožemanja ljudi in resničnosti, ki ga obkroža (Fowler 1981, 17). Fowler se z vidika razvojne teorije strinja z E. Eriksonom in J. Guindon, ko pravita, da je prva večja naloga, s katero se sooči otrokov jaz, uresničitev vzajemnosti v odnosu z osebo, ki prvenstveno skrbi zanj, kar je običajno mati (Erikson 1963, 21; Guindon 2001, 27). Ko otrok začne zaupati in je odvisen od stalnosti in skrbi staršev, doživlja, da je vreden zaupanja, in tudi, da zmore zaupati, se izročiti drugemu ter si prizadevati za zvestobo. To pojasnjuje, kako je za otrokov razvoj jaza nujna obojestranska »temeljna zvestoba« v odnosu med otrokom in njegovimi najbližjimi (Fowler 1986, 16). V oblikovanju predstave o življenju je izkušnja vero-

vanja ali neverovanja, ki se izraža v vsakodnevnih izkušnjah v odnosih z drugimi, zelo pomembna. Celotna naša najbolj preprosta vsakdanja dogovora z ljudmi temeljijo na načinu, s katerim jih vidimo v mnogo širšem okviru življenjskega smisla. Pri tem je potrebno opozoriti, da kaže oseba, ki je preživela težko otroštvo in bila močno prizadeta v odnosu z ljudmi, ki so skrbeli zanjo, zlasti je tukaj mišljena mati pa tudi drugi bližnji posamezniki, nezmožnost ali neko motenost, ki je v njej globoko zakoreninjena in izraža težave pri zaupanju drugim na različnih ravneh življenja. Vendar se lahko zgodi, da pozitivna in močna verska izkušnja, ki človeka odpre za odnos z Bogom, začne preoblikovati njeno sposobnost zaupanja ljudem, kar jo sčasoma vodi tudi v izročitev (Loder in Mans 1980, 165-190; Rizzuto 1988, 115-135; Wilber 2000, 135-136; Pacot 2004, 244-245).

Kot smo videli, je vera za Fowlerja odnosna v svojem bistvu. Fowler trdi, da je vera v svojih osnovah nespremenljivi odnosni pojav. Je dejaven način spoznavanja in bivanja, s katerim gradimo skupnost s tistimi, s katerimi delimo skupno zvestobo, usmerjeno k najbolj urejenim središčem vrednot in moči. Vera je aktiven način spoznavanja in bivanja, s katerim »doumevamo, da so naša sorodnost z drugimi in vsa naša skupna počela povezana in utemeljena v sorodnosti z močmi in vrednotami, ki zedinjajo in dajejo pečat končnemu okolju« (1986, 19). Celotno v najbolj osnovnih življenjskih oblikah se vera kaže v »zaveznem vzorcu odnosov« (1981, 16). Odnos oče ali mati – otrok je vez vzajemnega zaupanja in zvestobe. To pomeni, da se odnos zaveze med njima ali njimi ni šele začel razvijati, ampak že obstaja, ker otrok, četudi je na najbolj osnovni ravni razvoja, že čuti novo okolje kot zanesljivo in skrbno ali pa kot samovoljno in zanemarjajoče. Čim jasnejši postaja verski odnos zaveze med njimi, tem bolj starši skupaj s skrbnostjo in z zanimanjem otroku podarjajo zaupanje in zanesljivost, pa tudi svojo zvestobo in nezvestobo ljudem, počelom in presežnim središčem vrednot in moči, ki osmišljajo njihovo življenje. Ko otrok odrasča in ljubi, ga povezanost z družino in gotovost, da se lahko nanjo zanese, sčasoma napravijo razpoložljivega, da z njimi deli svoje zaupanje in zvestobo ter se uči družinskega verskega etosa (1981, 17).

Odnos zaveze moremo razumeti v okviru trojstva, ki ga sestavljajo: jaz, drugi – ljudje, ki imajo otroka radi in skrbijo zanj –, ter družinsko središče skupnih vrednot in moči, kar Fowler poimenuje »družinska zgodba« (1981, 16). Otroci in drugi ljudje, s katerimi je v odnosu, gradijo zaupanje in zvestobo v tem središču. »Zavezna struktura pomembnih odnosov, ki jih ima posameznik z drugimi, je očitna, ko gre za nezvestobo in pomanjkljivosti v odnosih, kot tudi takrat, ko človek živi vzajemno zvestobo« (1974, 27). Omenjena struktura je odnosna glede čuta sorodnosti s končnimi pogoji in globino bivanja. Sočasno je bipolarna v smislu povezovanja sebe in neskončnega in zato pomeni bolj kot svetovni nazor zavedanje, intuicijo ter prepričanje o sorodnosti z nekom ali nečem pre-

sežnim (1986, 17). Fowler meni, da bi bilo morda pravilneje reči, da je »vera tri-polarna«, ker poleg Presežnega obstaja vez posameznika s skupnostjo. V tem smislu gre za »sorodnost s končnimi pogoji bivanja, ki sočasno oblikujejo in dajejo kvaliteto našim vsakdanjim odnosom z ljudmi, svetom in stvarmi« (1976, 175).

Vrh Fowlerjevega razmisleka o odnosnosti vere je trditev, da je »najširši in najbolj vključujoči odnos v veri, ko je ta celosten – četudi smo ljudje sočasno del vseh drugih odnosov – in to je končno okolje« (1986, 19). Gledano s tega stališča, postane Bog središče človekovega življenja. »Bog je središče moči in vrednot, ki zedinjajo in označujejo končno okolje« (1981, 162-163). Fowler zatrjuje, da je vera »aktivnost spoznavanja in bivanja, s katero jaz vstopi v odnos s središčem vrednot in moči, ki lahko utemeljijo, zedinijo in uredijo celotno polje človekovih moči« (1986, 19). V času študija verskega razvoja je Fowler dognal, da lahko pride v življenju do trenutkov in dogodkov, ki se zapišejo globoko v spomin za vse življenje. Prav tako je mogoče, da se človek na ravni doživljanja kdaj ne čuti v odnosu z nobeno ustrežno vrednoto ali močjo, ki bi zedinjala ali urejala njegove izkušnje. Kljub temu ga njegove podzavestne domneve ali zavestno prepričanje o moči in vrednosti končnega okolja še naprej vzpodbujajo k prizadevnosti za kvaliteto tripolarnih odnosov.

To nas vodi do ugotovitve, da ima vera hkrati svojo zunanjo in notranjo strukturo. Zunanjo strukturo lahko s Fowlerjevimi besedami poimenujemo »vzdrževanje oziroma ohranjanje sveta«, notranjo strukturo pa »vero kot spoznavanje« (1981, 175).

3. Zunanja struktura vere: ohranjanje sveta

Fowler zatrjuje, da je v vseh skupnostih neki jaz, ki je povezan z drugimi v skupnem zaupanju in zvestobi. Naši medsebojni odnosi so posredni, oblikovani in poglobljeni z zaupanjem in zvestobo presežnemu središču vrednot. Prepričan je, da so ljudje povezani drug z drugim in verjame v skupne cilje, četudi posamezniki drug drugega osebno kdaj ne poznajo, na primer ljudje istega naroda. V vsakdanjem življenju živi vsak človek s temeljnim zaupanjem, zvestobo, vero in prizadevnostjo, npr. implicitnega sporazuma glede resnice, ki jo zahteva uporaba jezika, pri poroki oziroma zakonski zavezanosti in pri predpostavljajanju zvestobe pri nalogah in obveznostih na strokovnem in poslovnem področju. Dokaže tudi, da je triada vere, ki je zaznamovana z značajem trajnih človeških odnosov na vseh ravneh, očitna tako v padcih in neuspehih kot v uspehih. Ko izgubimo javno zaupanje v politike ali ko smo nezvesti v odnosu do sozakonca ali ne izpolnjujemo obveznosti na strokovnem področju, ne prizadenemo in izdamo samo svojih sodelavcev, ampak tudi presežno središče vrednot, kateremu naj bi bili zvesti. Vsaka takšna vrzel – z bole-

čino – razodeva, da nam življenje s pomočjo triadičnih vzorcev vere omogočajo strukture zaupanja in zvestobe (1986, 17). Vzdrževanje sveta in njegovo ohranjanje ter skupna vizija človeške skupnosti zahtevajo interpersonalno vero in zvestobo. Zahtevajo »skupno zavedanje odnosa s Presežnim, ki vključuje tripolarnost, dogovorjene odnose med ljudmi in skupno vizijo odličnosti bivanja, sebe, drugih, Presežnega, kot tudi skupnih središč vrednot in moči« (1981, 17).

V skladu s Fowlerjem natančna analiza življenja pokaže, da vsak izmed nas pripada številnim »versko-odnosnim trikotnikom« (1986, 18). Iz vsake vloge, ki jo imamo, in iz vsake naloge, ki jo opravljamo na osebni ali institucionalni ravni, kot tudi v vsakem pomenljivejšem odnosu, ki ga živimo s svojimi dragimi in se ga veselimo, je očitno, da ohranjamo vero v druge in drugi vero v nas, kar nas posledično vodi do skupnih obveznosti na podlagi vrednot. Pri raziskovanju te triangularne verske strukture odnosov se dotikamo poglobitnega vira oblik in barv, s katerimi oblikujemo sliko življenjskega smisla, ki hrani homo poeta (2000, 18). Ker so osebe, vsa človeška združenja in medosebni odnosi dinamični, obstaja možnost spremembe med družinskimi člani. Spremembe se lahko pojavijo tudi v človekovem osebnem in skupnem središču vrednot in moči. Kljub možnim spremembam pa »trjada z opisano strukturo vzajemnega zaupanja in zvestobe razodeva temeljne odnosne verske vzorce zaveze« (1981, 17). Fowler si ne more predstavljati človeške skupnosti, ki ne bi izpričevala teh vzorcev zaveze. Pravi, da »trgovska medodvisnost, s pomočjo katere si sodobna družba preskrbi, kar potrebuje, temelji vsaj na implicitni zanesljivosti in poštenosti v odnosu do njihovih skupnih vrednot. Ta dogovorjeni vzorec je temelj slehernega človeškega odnosa na vsakem življenjskem področju, kjer gre za konstruktivne medosebne odnose« (1981, 18). Tako lahko s Fowlerjem sklenemo, da je verovanje v svoji osnovi odnosno, triadično in zavezno.

Fowler govori tudi o tesni povezanosti med vero in človekovo identiteto. Ko predstavi človekove obveznosti, poudari intenzivnost osebnih odnosov, ki obstajajo med njimi. Človek si ne prizadeva zaradi primoranoosti, ampak ker se je tako svobodno odločil. Nekdo samega sebe posveti nekemu ali nečemu, ker je to vredno v njegovih očeh, obenem pa to daje vrednost tudi njemu samemu. Človek doživlja, da ima to, kar ima, vrednost v odnosu s Presežnim, vrednost tudi v odnosu z osebo, ki mu nekaj pomeni. Običajno se človekovo srce opre na tiste moči in vrednote, ki mu obljublajo smiselno in vredno življenje (Niebuhr 1972, 28). Človekovo »prizadevanje in zaupanje oblikujeta njegovo identiteto in omogočata nastanek in obstoj skupnosti, v katerih živimo in katerih del smo, ko ljubimo in zaupamo. 'Kjer je namreč tvoj zaklad, tam bo tudi tvoje srce' (Mt 6,21)« (Fowler 2000, 18).

Resnična idolatrija, ki je nasprotje vere, v krščanski in judovski tradiciji nima nič opraviti s čaščenjem kipov in poganskih oltarjev, kjer človek

iz vsega dela trgovino in svoje življenje stavi na zemeljska središča vrednot in moči kot vir potrjevanja smiselnosti in vrednosti njegovega življenja in kot zagotovilo kvalitetnega preživetja. Ko človek v širokem smislu razmišlja o verskem življenju, pride do ugotovitve, da je vsakdo član številnih različnih versko-odnosnih triad. Vloga, ki jo ima človek v življenju, in zanj pomembnejši odnosi so vedno povezani z ljudmi v vzajemnem zaupanju in izmenjavi. V vsaki življenjski okoliščini človek deli z drugimi skupne cilje in smisel ter obhaja obnovljeno skupno upanje in hrepenenje (Fowler 2000, 24).

Kot smo videli, ima lahko človek več verskih triad. Toda kako lahko posameznikovo verovanje in identiteta integrirata večje število triad, ki jim pripada? Ali ima človek potemtakem neko pglavitno triado ali tako imenovano glavno identiteto, ki daje usmeritev in postavlja cilj vsem drugim triadam? Opirajoč se na Niebuhrjevo idejo, Fowler v odgovor podaja tri možnosti: politeizem, henoteizem in radikalni monoteizem (1981, 19-23).

4. Notranja struktura vere: verovanje kot spoznavanje

Fowler pojmuje vero kot način posameznikovega življenja. Trdi, da je verovanje način bivanja, ki izvira iz človekovega gledanja in spoznavanja. Pri tem prepozna in identificira konstruktivni, vzdrževalni in zavezni vidik vere. Verovanje po njegovem vključuje načine bivanja in spoznavanja, njen aktivni način pa je urejati, graditi, vzdrževati, ohranjati, povezovati, umeščati in izročati. Vse to kaže na dinamični značaj vere, ki daje pečat vsem človekovim odnosom. Ko Fowler govori o veri kot spoznavanju, se opira na strukturalistično razvojno tradicijo, katere začetnika sta bila J. Baldwin in J. Dewey, posebej znana naslednika pa J. Piaget in L. Kohlberg. V luči te tradicije razumemo spoznavanje kot dejavnost na osnovi znanega in njegovo urejanje. Spoznavanje se pojavi, ko človek – dejavni spoznavalec – v odnosu z delujočim svetom oseb in predmetov srečuje neoblikovane in neorganizirane vplive z močjo svojega duha, ki jih je sposoben urediti in organizirati. Po Fowlerju je spoznavanje primerno in resnično takrat, ko posameznikovo miselno urejanje elementov resničnosti ustreza njihovim odnosom, kot jih izkušajo in odkrivajo tudi drugi verodostojni strokovnjaki. Ko je tako predmet spoznavanja natančno poznan in ko le-ta ni subjektivno deformiran, Fowler, opirajoč se na Piageta, to imenuje objektivnost. Fowler si prizadeva dokazati, da je verovanje samo v sebi močan izraz konstruktivnega spoznavanja. Pred očmi ima sestavo razlage ljudi, vrednot, skupnosti in podob končnega okolja, s katerim smo v odnosu zaupanja ali/in nezaupanja ter zvestobe ali/in nezvestobe v veri (1986, 19).

Verovanje je s svojo triadično strukturo vključeno tako v odnose posameznikov s posamezniki, skupin s skupinami kot tudi v učinkovite usta-

nove ter združenja. Fowler poskuša prebuditi zavest o človekovem odnosu s končnim okoljem, ki združuje človekove podobe o presežni vrednoti in moči ter jih integrira v osredinjajočo vizijo podob, ki edina lahko združi tudi posameznikovo osebno izkušnjo, do katere prihaja v valujoči vsakdanji zmedenosti. S konstruktivističnega razvojnega stališča vsaka od odnosnih ravni vključuje osnovno védenje, to je spoznavanje, ki ga v odnosu z neznanim sestavljata ali oblikujeta tako znano kot spoznavalec (1986, 21).

Fowler se zaveda, da pride, kadar obravnavamo vprašanje odnosa med verovanjem in končnim okoljem, do nekaterih težav, ko hočemo Piagetov pristop konstitutivnega spoznavanja prenesti na področje vere. Tako glede verskega kot moralnega spoznavanja, ki nas usmerja k izbiram in delovanju, je zgradba in sprememba oziroma spreobrnjenje samega sebe vedno vprašanje. V tem smislu osnovno védenje ne pomeni samo, da se je oblikovalo 'znano', ampak sočasno z njim tudi potrditev, sprememba, prilagoditev in rekonstitucija spoznavalca v odnosu z znanim. Če hočemo po Piaget-Kohlbergovem vzorcu v razvoj vere vpeljati svobodo, tveganje, hrepenenje in subjektivnost, to od nas zahteva, da raziščemo, kaj pomeni razumska logika, ki je bila ključni predmet Piagetovega zanimanja, da bi tako lahko razumeli logiko prepričanosti. Fowler uporablja izraz logika v metaforičnem pomenu in z njim označuje dve poglobitni medsebojno povezani strukturni aktivnosti, ki sta del konstitutivnega spoznavanja - torej verovanja. Odnos med tema dvema logikama ni stvar izbire med alternativama. Fowler zatrjuje, da logika prepričanja ne nasprotuje logiki razumske gotovosti. Toda, kar zadeva prvo, bolj ko je inkluzivna, bolj miselno oblikuje ter daje kvaliteto in zasidranost tudi drugi. Prepričan je, da nas priznanje razumljivejše logike prepričanja vodi, da vidimo logiko razumske gotovosti, ki je del širše epistemološko-strukturne aktivnosti, ne da bi zamenjevali eno logiko z drugo. Pozoren na logiko prepričanja kot razumljivejšega načina spoznavanja, Fowler zagotavlja, da logika prepričanja presega razumsko gotovost in da je le-ta vključena v logiko prepričanja. Verovanje kot rodovitno spoznavanje »razmišlja« celostno in vključuje vse. V veri človek ve zase in za bližnjega, ki je prav tako kot on sam v odnosu z večnim okoljem. Posledično to pomeni, da človek vsako vsakodnevno dogajanje gleda v luči končnega okolja (1986, 23).

Fowler je kritično opozoril tudi na razliko med fiktivnimi ali namišljenimi strukturami teoretične fizike in tistimi, ki spadajo na področje vere in teologije. Do razlike prihaja, če sta pri človekovem pridobivanju osnovnega védenja identiteta in pomembnost jaza postavljena pod vprašaj. J. W. Fowler trdi, da nima vsako spoznavanje in tudi ne vsak način spoznavanja enake vrednosti. Obstajajo nekateri načini spoznavanja navzočnosti ali odsotnosti, ki bistveno ne vplivajo na naše vsakdanje življenje in razmišljanje, kot da bi šlo za nekakšne črne luknje v prostoru. Vendar pa

obstajajo drugi načini spoznavanja, ki zagotovo bistveno zaznamujejo naše življenje, ker njihova navzočnost ali odsotnost vpliva na omogočanje ali onemogočanje naših izbir, načina življenja in vsesplošnega prizadevanja. V nekaterih življenjskih obdobjih pride vsak človek do takšnih vsakdanjih okoliščin, ki mu omogočajo, da preroško definira svoje življenje. Obstajajo okoliščine, v katerih razumska analiza in sistematičnost pripomoreta k osvetlitvi različnih možnosti, vendar pa te okoliščine same po sebi ne dajejo nobenega kriterija, s katerim bi bilo kasneje mogoče narediti tehtnejše izbire. V takšnih okoliščinah po svojih najboljših močeh izbiramo in iščemo razlage za svoj način delovanja in za svoje življenje ter odkrivamo motive svojega prizadevanja in izbir, ki jih opravimo na podlagi tega, kar predpostavljamo in o čemer smo prepričani glede značaja moči in vrednot končnega okolja. S tem izbire in razlage naših izbir odsevajo učinkovite povezave s smiselnimi podobami ter s središčem vrednot in moči (2000, 24).

Za Fowlerja pomeni obravnavanje vere z upoštevanjem njene dinamične vloge v celotni samokonstitutivni aktivnosti jaza poskus teoretične pozornosti na preobrazbo zavesti, ki je lahko hitra in dramatična, ko gre za nenadno spreobrnjenje, ali postopnejša, ko gre za počasno in zanesljivo rast, katere sad je prepoznavanje sebe, drugih in sveta v luči odkrivanja sebe kot tistega, ki je osnovan na presegačem središču moči. Preobrazba zavesti je dovolj močna, da išče ali omogoča ponovno osredinjenje posameznikovega končnega okolja (2000, 51-85). Napor, ki ga vložimo na poti do bolj učinkovitega, iznajdljivega in celostnega načina spoznavanja, ne pomeni zanikanja operacij logične in racionalne gotovosti. Tudi ne pomeni vdaje podivjani fantaziji in subjektivnosti ali odrekanje kritični vlogi razumske verske refleksije. Nasprotno, resnični izziv je videti kot prispevek razuma v odločilnih vlogah konceptualiziranja, spraševanja in preverjanja rezultatov drugih načinov dozdevno plodovitega spoznavanja. Opirajoč se na W. Lyncha, Fowler prepričljivo postavlja vprašanje: »Za kaj bi mogli biti bolj odgovorni kot za svoje predstave?« (Lynch 1973, 18). Fowler tako poskuša doumeti notranjo dialektiko razumske logike in dinamiko širše razumljivejše logike, ki izraža človekovo notranjo usmerjenost v skladu z njegovim osebnim prepričanjem.

Po Fowlerju je verovanje način spoznavanja in razlaganja. Verovanje je namreč tisti del popolnega in bistvenega spoznavanja sebe, s katerim oblikujemo uvid in podobo o končnem okolju ter njegovem značaju, iz česar izhaja skladnost človekovih prioritet in njegovega prizadevanja z močjo in vrednotami presežnega smisla. Zanimivo je ugotoviti, da je na tem mestu Fowler presegel Piageta in Kohlberga in, opirajoč se na Kegana, zapisal, da konstitutivno spoznavanje, s katerim se oblikujejo človekovi odnosi do samega sebe in drugih ljudi, ne vključuje samo logike razumske gotovosti, pač pa tudi preobrazbo, v kateri vidimo konstitutiv-

no logiko predmetov kot integralni del logike prepričanja. Ko Fowler govori o veri, z njo označuje središčni proces celotne osebne konstitutivne aktivnosti, ki je dejansko njegov individualni jaz. Razvoj jaza v vseh izrazih njegove identitete tako razumemo kot celoto integracije in medsebojnega prepletanja logike razumske gotovosti z logiko prepričanja, ki v temelju označuje epistemologijo vere (2000, 25).

5. Verovanje in predstava

Fowler vidi vero kot način predstavljanja, ki oblikuje človekovo vsakodnevno življenje v odnosu s predstavami o končnem okolju. Človekovo delovanje pomeni sprejemanje in odgovarjanje na pobude. Posameznik usmeri svoje delovanje v skladu s pobudami, ki jih vidi ali zazna in sprejme ter nanje odgovori. Verovanje, ki v svojem najglobljem temelju na triadičen način povezuje človeka s središčem vrednot in moči, daje tudi obliko in vsebino posameznikovim predstavam o končnem okolju (1981, 24).

Kot smo videli, človek išče v življenju smisel. K smislu je usmerjeno tudi celotno njegovo delovanje. Od živalskega sveta se dejansko razlikuje po tem, da v življenju odkriva smisel ter v skladu z njim svobodno usmerja svoje delovanje in voljo. Človek namreč ne živi samo od kruha, spolnosti, uspeha in instinkta, ampak tudi od smisla. »Človek zahteva smisel, cilj in prioritete« (Fowler 1981, 4). Verovanje je način razločevanja in odločanja glede na središče moči in vrednot, ki motivirajo posameznikovo življenje. Podobno kot predstave verovanje umeva poslednje razloge človeškega življenja, jih združuje v skladu z izbranimi prioritetaми in jih preoblikuje v zamisel, v luči katere človek oblikuje svoje odgovore, daje pobude in deluje (Fowler 1981, 25).

V tej luči je verovanje dinamičen proces, ki izvira v človekovih izkušnjah ter v interakciji z ljudmi, dogodki in v medosebnih odnosih, ki predstavljajo središče posameznikovega življenja. Verovanje kot ustvarjalni proces prebudijo, oblikujejo in hranijo smiselne interakcije, podobe, simboli, rituali in idejne predstave tako v govorjenju kot v skupnem življenju s tistimi, s katerimi živimo, smo v odnosu, se učimo in rastemo. S tega vidika je verovanje aktiven način spoznavanja, odkrivanja in oblikovanja smisla ali predstave o celoti življenjskih pogojev in obenem zedinja področje človekovih moči (Niebuhr 1972, 28).

Fowler meni, da se vsako naše spoznavanje začne s podobami in da je večino tega, kar vemo, shranjeno v podobah. Naše spoznavanje beleži vpliv naših izkušenj na mnogo bolj izčrpen način, kot to more nadzorovati naše lastno zavedanje. Izkušnje posameznikovega otroštva so vpisane v njegov spomin in dajejo možnost, da jih človek zazna tudi na zavedni ravni tako, da bolje spozna samega sebe, druge ljudi in zamisel o svetu.

Takšne izkušnje je mogoče oživiti tudi s hipnozo, vodenimi refleksijami in posebnimi t.i. regresivnimi terapijami. Tudi če posamezniku ne uspe priklicati v spomin izkušnje svojega otroštva, je njihov pomen in vpliv del osebe in njenega vedenja. Način posameznikovega spoznavanja je vedno globlji in širši od njegovega zavedanja ali pozornosti, ki jo namenja zaznavanju le-tega. Oblikovanje predstave ne čaka in ni odvisno od posameznikovega zavestnega procesa. Sublimacijsko spoznavanje zapisuje vplive in pomen izkušenj, ne da bi bilo potrebno o njih govoriti ali jih preiskati. Takšni vplivi so samodejni del človekove zavesti in tako oblikujejo del njegovega jaza. Človekovi odnosi z ljudmi, način njegovega gledanja na svet ter razlaga resničnosti in življenjskih dogodkov so pogosto povezani s podobami, ki si jih je človek predhodno izoblikoval. Pomembno znanje in metode, ki si jih je pridobil, oblikujejo njegove predhodne predstave in jih razširjajo z možnostjo ponovne organizacije in razodevanja preko občutkov in čustev (1981, 24-26).

Podoba se pogosto začne kot nejasna notranja predstava o stanju določene stvari, s katero so povezana naša čustva. Predstava združuje informacijo in čustvo in drži skupaj človekovo naravnost in afektivni pomen, ki ga ima njegova usmeritev. Predstave so pomembnejše in globlje od idejnih zamisli. Med seboj so povezane s čustvi. Pogosto človek, ki obuja izkušnje iz otroštva, doživi, da te podobe igrajo življenjsko vlogo v procesu, ki ima svojo ustvarjalnost in značilen izraz. Ko pripoveduje svoje spomine, opisuje vsebino in razumevanje teh podob. Takšno pripovedovanje je lahko ubesedeno v obliki zgodbe, mita, poezije ali simbolov. Pripovedovanje preoblikuje notranje podobe v artikulirane podobe, ki jih lahko izrazimo z govorjenjem ali pa prevzamejo obliko abstraktnih idejnih zamisli. Bogastvo podob je v tem, da lahko izrazijo sebe in resničnost bolje in globlje, kot to zmorejo besede. Sporočajo lahko nekaj, česar samim besedam ne uspe. Človek se izrazi o tem, kar ve. Toda to, kar človek ve, je več kot to, kar mu uspe izraziti. Ko verovanje oblikuje podobe končnega okolja, nikoli ne najde ekvivalenc, s katerimi bi se moglo primerno izraziti. V skladu s Fowlerjevim prepričanjem je religija sestavljena iz načinov, ki oblikujejo vero v njenih izrazih, praznovanjih in doživljanju odnosa s končnim okoljem, kot si ga je verovanje predstavljalo v preteklosti in kot ga vidi v sedanosti. Verovanje s svojim načinom predstavljanja združuje skupne podobe končnega okolja ali celoto vseh okolij glede na človekovo osmišljanje življenjskih moči. V procesu združevanja dobi oblika končnega okolja svojstven značaj, ki pomeni pričevanje vrednot in moči – to je pomembnosti in avtoritete – ki se ji preda posameznikovo osebno verovanje. Verovanje vpliva na oblikovanje človekovega zanimanja, dajanje pobud in odzivanje na pobude, ki prihajajo od drugod, na odnose, želje in hrepenenje vsakodnevnega življenja tako, da omogoča videti vsakega od omenjenih vidikov skupaj z ozadjem mnogo popolnej-

še predstave o tem, kar gradi resnično moč, resnično vrednoto in življenjski smisel. Pomembni deli vere se pogosto izražajo v ritualih, mitih, simbolih, zgodbah in v sistematično razvitih konceptih teologije in filozofije. Podobe končnega okolja imajo kdaj lahko tudi utopične razsežnosti. Obenem te podobe določajo načine, s katerimi posameznik ureja svoje življenje. Podvržene so spremembam tako, da dopolnjujejo in rastejo v skladu s človekovo osebno rastjo v življenju (1981, 28).

Metafore, simboli, koncepti in druge podobne predstave človeku pomagajo, da z njimi izrazi svojo podobo o končnem okolju. Zanimivo je opaziti, da so obstoječe svetovne religije žive varuhinje verodostojnih izrazov končnega okolja. Podobe prebujajo ljudi za domišljjsko razumevanje končnih pogojev bivanja in jim omogočajo, da jih častijo. S tem ljudi usmerjajo k viziji presežnih vrednot in moči, ki jim jih te podobe posredujejo. Judovski in krščanski simbol tako imenovanega Božjega kraljestva spodbuja nastajanje podob o končnem okolju, ki predstavlja Boga kot Stvarnika, Odrešenika in tistega, ki je pravičen in osvobaja. Fowlerjev koncept končnega okolja je mnogo več kot entropija, ki pomeni neizprosnost porabe moči ter porabo in izčrpavanje življenjskih virov. Končno okolje pomeni zanj situacijo upanja kljub stanju človeške šibkosti in grešnosti. Človekovo zemeljsko življenje je minljivo, kar se izraža s smrtjo, izgubami v osebnih odnosih, boleznijo in s starostjo. Nobeno drugo središče moči in vrednot – razen vere – ne ohranja, obnavlja in hkrati zaznava stalnega odtekanja človeškega življenja (1981, 29-30).

Predstavljanje ali domišljija, o kateri razpravljamo v našem kontekstu, ne pomeni fantazije ali oblikovanja določenega prepričanja, pač pa je izjemna moč, ki predstavlja osnovo vsega našega spoznavanja in vedenja. V veri domišljija sestavlja podobe končnih pogojev bivanja. To je pomembno dejstvo, sicer bi lahko zapadli v subjektivni idealizem. Fowler meni, da je končno okolje resničnost. Ljudje svojo predstavo o tem okolju oblikujemo tako, da bi bila le-ta čimbolj skladna, ustrezna oziroma resnicoljubna. Mnogi pred nami so jo, podobno kot mi, poskušali oblikovati z uporabo govorice, simbolov, mitov in konceptov, ki so hkrati prebudili in vodili njihovo prizadevanje. Podobe nihče izmed nas ne oblikuje sam. Dogodki in trenutki odkritja oziroma razodetja »se nam zgodijo« (1981, xii) in nas udarijo kot močni ključi, da lahko potem podobe oblikujemo pravilno in natančno. Podobe in predstave, ki jih gradita vera in verovanje, niso statične, ampak so izpostavljene spremembam. Na podlagi svojih raziskovanj in opazovanj je Fowler odkril, da je mogoče napovedati logičen razvoj človekovih »točk preobrata« v skladu z njegovim dojetjem vere in v skladu z medsebojnim vplivom med verskimi podobami in občečloveškimi načini izražanja. Te napovedi so manj zanesljive, kadar gre za radikalne spremembe v človekovem verskem življenju – ko njegova podoba končnega okolja doživi spremembo središča. To se zgodi, ko se v človekovem

življenju zruši eden izmed njegovih najbolj čaščenih in priljubljenih heno-teističnih bogov, do česar ga privede osebna življenjska izkušnja. Posledica tega je zmeda, bolečina in obup (1981, 30-31).

To je še posebej resnično, ko človek kot posameznik svojo podobo končnega okolja deli skupaj z drugimi ter živi v zvestobi temu okolju, potem pa pride do uničenja, v katerem ni videti nobene možnosti obnove. Primer tega so denimo Judje v času Hitlerjevega nacističnega režima. Za vse preživele je bilo tedaj izredno težko nadaljevati pot notranje zvestobe Bogu, ki pomeni smisel in cilj človeške zgodovine in ki je z izraelskim ljudstvom sklenil zavezo večne zvestobe. V takšnih okoliščinah so osnovne verske podobe globoko preverjene in mnogim se zgodi, da podobe usahnejo zaradi močne življenjske krize, ki posledično prinese močno versko krizo. A. Whitehead je zapisal: »Religija je prehod od Boga praznine k Bogu sovražniku, nato pa od Boga sovražnika k Bogu spremljevalcu« (Whitehead 1960, 16). Samo smrt prejšnjih podob lahko rodi nove in primernejše podobe; »substantivni dvom« pa ostaja del verskega življenja (Lamm 1971, 13).

In kaj je s tistimi, ki nimajo urejene podobe končnega okolja? Fowler je prepričan, da tudi takrat, ko podoba končnega okolja ostaja daleč nezavedna in »molčeča«, nič manj ne vpliva na človekovovo dajanje pobud in odzivanje v življenju. Dejstvo, da si človek končne pogoje bivanja pogosteje predstavlja kot brezosebne, indiferentne, sovražne ali vsaj zoprno neurejene kot pa skladne in medsebojno povezane, ne onesposablja posameznikove podobe kot učinkovite verske podobe. Nasprotje vere po Fowlerju, ni dvom, ampak nihilizem. Nihilizem pomeni nezmožnost predstavljati si presežno okolje, in je zato tudi obup glede možnosti, da bi našel vsaj negativni pomen tega okolja. Fowler podobno kot Niebuhr primerja vero s kocko. Opazovalec lahko vidi in opiše največ tri strani kocke, če jo gleda s katerekoli strani. Toda kocka ima poleg teh treh še spodnjo stran, zadnji dve strani in seveda vso notranjost. Za razliko od kocke nihče izmed nas niti na zunaj ne more z lahkoto pokazati na verovanje in ga narediti za ločen predmet svojega raziskovanja. Kot skrivnost je verovanje kompleksno in zapleteno. Ljudje v njem dejansko živimo, smo vanj vključeni in ga hkrati poskušamo razumeti (1981, 32).

Literatura:

- Becker, Ernest. 1968. *The Structure of Evil*. New York: Macmillan.
- Erikson, Erik. 1963. *Childhood and Society*, New York: Norton.
- Fowler, James W. 1974. *To See the Kingdom – The Theological Vision of H. Richard Niebuhr and James W. Fowler*. Nashville: Abingdon Press.
- Fowler, James W. 1976. *Stages in Faith – The Structural – Developmental Approach, v: Hennessy, Values and Moral Development*. New York: Paulist Press.

- Fowler, James W. 1981. *Stages of Faith – The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*. New York: Harper and Row.
- Fowler, James W. 1986. *Faith and Structuring of Meaning*. Birmingham: Religious Education Press.
- Fowler, James W. 2000. *Faith and Structuring of Meaning: toward Moral and Religious Maturity*. New York: Harper and Row.
- Guindon, Jeannine. 2001. *Vers l'autonomie psychique*. Montréal: Médiaspaul.
- Jaynes, Julian. 1976. *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton.
- Lamm, Norman. 1971. *Faith and Doubt – Studies in Traditional Jewish Thought*. New York: Ktav.
- Loder, James in Mans, Charles. 1980. *Towards Moral and Religious Maturity – The First International Conference on Moral and Religious Development*. New Jersey: Burdett.
- Lynch, William. 1973. *Images of Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press,
- Niebuhr, Richard. 1972. *Experiential Religion*. New York: Harper and Row.
- Pacot, Simone. 2004. *Reviens à la vie*. Paris: Cerf.
- Polany, Michael. 1966. *The Tacit Dimension*. New York: Doubleday.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1988. *The Psychological Foundations of Belief in God, v: Toward Moral and Religious Maturity*. Morristown: Brusselmans.
- Sesboüé, Bernard. 1999. *Croire – Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*. Paris: Droguet et Ardant.
- Whitehead, Alfred N. 1960. *Religion in the Making*. Cleveland: World Publishing Company.
- Wilber, Ken. 2000. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala Publications.

Ivan Platovnjak DJ

Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja

Povzetek: Pričujoča razprava prikaže osrednjo problematiko duhovnega vodstva v vzgoji oseb, ki jo je izpostavil 2. vatikanski koncil, ko je v PC 14 naročil predstojnikom, naj članom »*pustijo dolžno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva*«. Tako v prvem delu pokaže na nujnost svobodne izbire lastnega duhovnega voditelja in svobode vesti v duhovnem vodstvu, kajti samo v tem primeru lahko duhovno vodstvo v dobesednem pomenu prinese zaželene sadove v vzgoji posvečenih oseb. »*Predstojniško duhovno vodenje*« nikakor ne more povsem nadomestiti resničnega duhovnega vodstva. V drugem delu pa se ta razprava sooči s predpisi ZCP in navodili cerkvenih dokumentov glede nalog in odgovornosti predstojnikov ter odgovornih za začetno vzgojo posvečenih oseb ter prikaže različne poglede nekaterih avtorjev in njihovo različno razumevanje dokumentov. Nazadnje prikaže možne rešitve za zagotavljanje svobode glede duhovnega vodstva in njegove učinkovitosti. Le na ta način lahko ta osebna duhovna pomoč postaja vedno bolj nenadomestljivo vzgojno sredstvo posvečenih oseb, kot je še posebej poudaril Janez Pavel II. v posinodalni spodbudi VC in v mnogih svojih govorih.

Ključne besede: duhovno vodstvo, vzgoja posvečenih oseb, svoboda vesti, redovništvo, magister, noviciat, juniorat, predstojnik, predstojniško duhovno vodenje, duhovno vodstvo posvečenih oseb, redovno pravo.

Abstract: Spiritual Direction in Initial Formation of Consecrated Persons. Attention to Freedom of Conscience and of the Choice of Spiritual Director

The paper deals with the central problems of spiritual direction in the formation of consecrated persons as shown by the Second Vatican Council when advising the superiors (in *Perfectae Caritatis* 14) »to respect their subjects' liberty in the matters of sacramental confession and the direction of conscience«. In the first part the author shows the necessity of a free choice of one's own spiritual director and of freedom of conscience in spiritual direction, since only in such a case spiritual direction in its literal meaning can bear fruit in the formation of consecrated persons. »Spiritual direction by superiors« cannot completely replace real spiritual direction. The second part of the paper deals with the regulations of the Code of Canon Law and with the instructions of other Church documents concerning the task and responsibilities of the superiors and of those responsible for the initial formation of consecrated persons as well with different opinions and lines of thought in understanding them in order to show the best possible solutions for ensuring freedom in matters of spiritual direction and the efficiency thereof. Only in such a manner personal spiritual aid can become an increasingly indispensable means in the formation of consecrated persons as emphasized by John Paul II in his post-synodal apostolic exhortation *Vita Consecrata* and in many other speeches.

Key words: spiritual direction, formation of consecrated persons, freedom of conscience, religious orders, novice director, novitiate, juniorate, superiors, spiritual direction by superiors, spiritual direction of consecrated persons, religious law.

Če pregledujemo literaturo o duhovnem vodstvu po 2. vatikanskem koncilu, lahko odkrijemo, da je prav malo del in strokovnih člankov namenjenih duhovnemu vodstvu¹ posvečenih oseb.² Tudi 2. vatikanski koncil je samo enkrat neposredno spregovoril o duhovnem vodstvu v življenju redovnikov. Predstojnikom naroča, naj članom redovne ustanove »*pustijo dolžno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva*« (PC 14). Zdi se mi, da se je koncil s tem kratkim opozorilom dotaknil središčne problematike glede duhovnega vodstva posvečenih oseb. Če ni omogočena dolžna svoboda izbire duhovnega voditelja in svobode vesti v samem duhovnem vodstvu, potem lahko pride do zlorabe. Duhovno vodstvo ne bi bilo več sredstvo osebne duhovne pomoči na poti osebnostne in duhovne rasti, temveč kontrole in duhovnega »nasilja« ter uniformiranosti in ga je zato bolje opustiti.

V razpravi se bomo omejili predvsem na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja v začetni vzgoji posvečenih oseb, kar nakazuje tudi podnaslov. Poskušali pa bomo vsaj delno odgovoriti tudi na nekatera vzporedna vprašanja: Ali so lahko predstojniki in odgovorni za začetno vzgojo tudi duhovni voditelji zaupanih jim oseb? Če so lahko, v kakšnem smislu so duhovni voditelji in kaj se mora še posebej upoštevati? Kateri so posebni cilji duhovnega vodstva v začetni vzgoji posvečenih oseb in na kaj naj bo duhovni voditelj še posebej pozoren?

V tej razpravi bomo skušali zbrati, raziskati in analizirati v luči središčne problematike in zgornjih vprašanj vse cerkvene dokumente, ki so hkrati viri, od 2. vatikanskega cerkvenega zbora do danes, vključujoč tudi itinerarij nastajanja odloka *Perfectae caritatis*, kot tudi pripravljanih dokumentov škofovske sinode o posvečenem življenju iz leta 1994, interventov sinodalnih očetov in različnih govorov papeža Janeza Pavla II. Vzporedno se bomo poskušali soočiti s sekundarno literaturo različnih teoloških avtorjev in z njihovimi pogledi na to problematiko, da bi tako z deskriptivno metodo dobili čim bolj jasen odgovor nanjo in celovit pogled na duhovno vodstvo v vzgoji posvečenih oseb. Razpravo bomo razvili ob dveh točkah. Najprej bomo prikazali nujnost svobode vesti in iz-

¹ Čeprav se v današnjem času pogosto uporablja izraz »duhovno spremljanje« namesto »duhovno vodstvo«, bom uporabljal slednjega, saj tako rekoč vsi cerkveni dokumenti uporabljajo ta izraz in ker tudi zelo jasno pove, da je njegova bistvena naloga odkriti »vodstvo Duha« in se mu prepustiti.

² S terminom »posvečene osebe« označujemo vse osebe, ki so javno izpovedale z obljubami ali drugimi svetimi vezmi po lastnih zakonih ustanov, da bodo spolnjevale evangelijske svete čistosti, ubožstva in pokorščine in se po ljubezni, h kateri jih vodijo, na poseben način povežejo s Cerkvijo ter živijo to posvečeno življenje v skupnosti ali posamezno (ZCP, kan. 573). Termin »redovnik« uporabljamo, kadar govorimo o članih »redovnih ustanov« in kadar ta termin uporablja uporabljena literatura, še posebej cerkveni dokumenti, čeprav pogosto razumejo pod tem terminom vse posvečene osebe.

bire v duhovnem vodstvu, nato pa bomo videli, kako je teoretično in praktično mogoče uresničiti to v začetni vzgoji in kakšno vlogo ima v tem obdobju duhovno vodstvo.

1. Nujnost svobode vesti in izbire v duhovnem vodstvu

V pripravi odloka o redovnikih so se sestavljavci takoj dotaknili pomembnosti svobode vesti, ko so v prvi shemi (januar 1962) govorili o zakramentu sprave in duhovni pomoči. Št. 116 poudarja, da je potrebno pri duhovnem vodstvu redovnic in drugih posvečenih žena »*združevati odločnost, enotnost in stalnost s svobodo vesti*« (Acta et Documenta 1968, II/II/III: 1162-1163). Duhovno vodstvo vidi v tesni povezanosti z zakramentom sprave, zato naglašča, da se morajo »*strogo izpolnjevati kanonske določbe glede spovednikov*«. Če se namreč spoštujejo kanonske določbe o spovednikih, pogojih veljavnosti in dopustnosti spovedi, je po mnenju sestavljavcev svoboda vesti povsem »zagotovljena«. Št. 118 istega poglavja pa poudarja še obveznost predstojnice, da spoštuje svobodo vesti podrejenih redovnic (Acta et Documenta 1968, II/II/III: 1163). Druga shema (november 1962) je prevzela enaka besedila (Schemata 1963, 273). V nadaljnjih shemah, vse do zadnje, pa se o tem ne govori več.

Tej temi se v svojih ustnih ali pisnih interventih ni posvečal skoraj nihče od koncilskih očetov. V *Considerationes particulares Ad Art. 27 [De Superiorum auctoritatis exercitio]* tretje sheme (maj 1963) se nahaja intervent treh očetov, ki predlagajo, da se dopusti, še posebej ženskim ustanovam, popolna svoboda pri izbiri spovednikov. Toda komisija tega ni vključila v naslednjo shemo, odgovarjajoč, da bo to določil novi zakonik (Acta Synodalia 1975, III/VII: 122-123). Med vsemi pisnimi interventi k peti shemi (oktober 1964) se dotakne te teme samo eden. Mons. S. Soares de Resende poudarja, da so redovnice pogosto odvisne od redovnikov, posebej pri duhovnem vodstvu, zakramentu spovedi, duhovnih vajah ipd. Po njegovem bi se morala zagotoviti avtonomija redovnic in svoboda pri izbiri duhovnih voditeljev, spovednikov in voditeljev duhovnih vaj (Acta Synodalia 1975, III/VII: 650-651). Peta shema je bila dana na glasovanje z možnostjo amandmajev. Samo 171. amandma se dotika naše teme. Koncilski oče z njim zahteva, da se z vso močjo poudari spoštovanje svobode vesti pri spovedi redovnic. Komisija je odgovorila, da je to že bilo predvideno (Acta Synodalia 1977, IV/III: 559).

Šele tekst 14. točke šeste sheme, ki je bila hkrati tudi zadnja, poudarja, da naj predstojniki pustijo svojim podrejenim zlasti »*dolžno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva [moderamen conscientiae]*« (Acta Synodalia 1977, IV/III: 523).³

³ Zanimivo je, da samo v tej točki in samo v zadnji shemi uporablja original termin moderamen conscientiae, tj. »vodstvo vesti« (Slovenski prevod prevaja ta termin kar z

Kot smo lahko videli, je komisija skoraj v zadnjem trenutku vključila opozorilo na nujnost dopuščanja svobode glede zakramenta sprave in duhovnega vodstva, kot je opozarjala Pripravljalna komisija v prvih dveh shemah in kot so kasneje opozorili nekateri koncilski očetje, žal redki. Očetje so tako dali podlago za oblikovanje primernih kanonov v novem zakoniku. Vsekakor pa ti tako zelo redki interventi koncilskih očetov in odsotnost te teme v treh shemah (to pomeni od maja 1963 do oktobra 1965) kažejo, da so koncilski očetje slutili problematičnost duhovnega vodstva v redovnih ustanovah, še posebej v ženskih, toda zdelo se jim je važnejše posvetiti se splošni, globlji prenovi redovniškega življenja (PC 1-3) in to prepustiti novemu zakoniku, prenovljenemu vzgojnemu načrtu ustanov in njihovemu lastnemu pravu.

Vendar pa to, da se govori o dolžni svobodi glede duhovnega vodstva v številki, ki je posvečena temi pokorščine redovnim predstojnikom, kaže na njen izjemen pomen. Če v odnosu, ki temelji na »prostovoljni obljubi pokorščine«, ostane temeljna svoboda na področju vesti, ni mogoče upravičeno misliti, da je možna »dolžna pokorščina« duhovnemu voditelju. Odkrivanje vesti ne prenese prisile. In tudi sprejemanje nasvetov ostaja vedno dejanje »prostovoljne pokorščine«.

Koncilski očetje so na ta način potrdili, kako neizmerno pomembna je za duhovno življenje vsake osebe možnost, da si za zakrament spovedi in duhovno vodstvo lahko svobodno izbere osebo, ki ji zaupa. Predstojniki v izvrševanju svoje oblasti, spovedniki in duhovni voditelji v uresničevanju svoje duhovne pomoči pa imajo veliko odgovornost, da zagotavljajo vse pogoje za to svobodo.

O pomembnosti in nujnosti zagotavljanja svobode vesti in izbire v duhovnem vodstvu je spregovorilo tudi več pokoncilskih dokumentov *Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja*. Zagotovilo svobode vidijo predvsem v možnosti izbire primernih in usposobljenih duhovnih voditeljev, ki so dejansko razpoložljivi posvečenim osebam za duhovno pomoč (DCVR 11; EE 47; PI 63). Veliko jasnosti glede te problematike je prinesel novi Zakonik cerkvenega prava, ki je bil razglašen l. 1983. V delu, ki govori o vodstvu redovnih ustanov, daje predstojnikom v kan. 630 §1 jasno navodilo: »*Predstojniki naj članom priznavajo potrebno svobodo glede zakramenta spovedi in vodstva vesti, vendar ostane v veljavi disciplina ustanove.*«

»duhovno vodstvo«, toda v ZCP, kan. 630 §1, ki povzema to koncilsko naročilo, prevaja isti termin z »vodstvo vesti«). Uporaba tega termina bi lahko vodila v razmišljanje, da duhovni voditelj »vodi« vest, čeprav se poudarja svoboda vesti. Zdi se mi, da so želeli koncilski očetje s tem terminom izpostaviti, da se duhovno vodstvo udejanja na področju vesti in da je ena izmed njegovih nalog prav njena formacija. Že prva shema je jasno poudarila, da se duhovno vodstvo dogaja na »nezakramentalnem notranjem področju« (in foro interno non sacramentale). (Acta et Documenta 1968, II/II/III: 1158).

V skladu z PC 14 opozarja na odgovornost predstojnikov, naj zaradi duhovnega blagra redovnikov varujejo svobodo glede zakramenta sprave in duhovnega vodstva.⁴ Ta svoboda je omejena z nujnostjo usklajevanja z zvestobo določbam lastnega prava (Gambari 1986, 181-182; Papež 1999, 82-83). Isti kanon nalaga predstojnikom dolžnost, da si prizadevajo, da so članom njihove ustanove na razpolago primerni spovedniki (§2). Redne spovednike nunskih samostanov, vzgojnih hiš in številnejših laičskih skupnosti mora potrditi škof ordinarij v soglasju s skupnostjo, ki zanje prosi (§3). Predstojnikom je tudi naročeno, »naj ne spovedujejo svojih podrejenih, razen če jih člani sami za to prosijo« (§4). S to prepovedjo želi Zakonik preprečiti mešanje med notranjim in zunanjim zakramentalnim področjem. Pomešanje teh dveh področij bi lahko po eni strani vodilo v zlorabo oblasti predstojnikov, po drugi strani pa omejevalo njihovo svobodo na področju vodenja.

§5 istega kanona se posveča svobodi vesti zunaj spovedi. Posvečene osebe so povabljene, »naj z zaupanjem prihajajo k predstojnikom, katerim morejo razodeti svojo dušo svobodno in iz lastnega nagiba«. Hkrati pa je prepovedano predstojnikom, da bi jih na kakršen koli način nagovali, »da jim morajo odkriti svojo vest«. Določila zadnjega odstavka veljajo za vse posvečene osebe in vse predstojnike. Navdihuje se ob kan. 530 ZCP 1917, ki pa je nastal kot odgovor na zelo znan dekret Leona XIII. *Quemadmodum*, 17. december 1890, s katerim je bila prepovedana vsakršna oblika pritiska, posrednega ali neposrednega, na vest podrejenih.

Prepoved predstojnikom, da bi navajali osebe, ki so jim zaupane, »odkriti svojo vest«,⁵ varuje v največji meri svobodo podrejenih. Predstojniki so pristojni samo za zunanja dejanja, ki spadajo v splošna navodila in interno pravo. A da bi se vodenje ustanov ne skrčilo zgolj na birokratizem in redovni predstojnik na preprostega disciplinskega predstojnika, odstavek §5 spodbuja in zahteva svobodno in zaupljivo »razodetje duše«⁶ (Ghirlanda 1993, 188; Chiappetta 1996, 768-769). Samo na ta način je možno vzpostaviti med predstojniki in »podrejenimi« pravilen in zdrav duhovni odnos. Takšen odnos je temeljnega pomena, kajti le tako so predstojniki lahko duhovni animatorji in učitelji in učinkovito uresničujejo naloge, ki

⁴ Glede na ZCP 1917, kan. 518; 520, je resnično zagotovljena večja svoboda vesti v teh dveh službah (Andrés 1983, 563-564).

⁵ »Odkriti vest« pomeni poročati ne samo o zunanjih dejanjih, temveč tudi o notranjih, kot so grehi, krivde, posebne milosti, kreposti, želje itd. (Beyer 1989, 251-252; Ghirlanda 1994, 104, op. 20).

⁶ »Razodeti dušo« pomeni iskreno in zaupno poročati ne samo o zunanjih dejanjih, temveč tudi o soočenju s težavami, o ovirah ali dvomih glede duhovnosti, duha ustanove in konkretnega načina udejanjanja lastne karizme (Beyer 1989, 251-252; Ghirlanda 1994, 104, op. 20).

jim jih nalagata kan. 618 in 619. To njihovo vlogo je že nekaj let pred zakonikom poudaril dokument *Mutuae Relationes*. V 13. točki pravi, da imajo redovni predstojniki glede na svojo učiteljsko službo pristojnost in avtoriteto duhovnih učiteljev v odnosu na evangeljski načrt lastne ustanove. In na tem področju, naglašča dokument, »morajo uresničevati resnično duhovno vodstvo celotne kongregacije in njenih posameznih skupnosti«, seveda v skladnosti z avtentičnim naukom Cerkve.

Iz konteksta lahko razberemo, da to besedilo ne govori o duhovnem vodstvu v dobrednem pomenu, temveč o »predstojniškem duhovnem vodenju«, ki ga predstojniki uresničujejo zaradi svoje učiteljske in vodstvene službe ter obsega celotno skupnost in posamezne člane ustanove. Predstojniki lahko uresničujejo to svoje duhovno vodenje tako prek razločevanja duhovne poti ustanove ter spodbud in govorov, s katerimi na temelju Božje besede hranijo duhovno življenje celotne skupnosti (kan. 618-619), kot tudi v osebnem pogovoru. Zakonik ne daje predstojnikom naloge duhovnega vodstva (Dammertz 1984, 149). Osebni pogovor med predstojnikom in posameznimi, njemu zaupanimi osebami, se uresničuje na področju »razodeti dušo«. Ta odnos se lahko postopoma, seveda v popolnem spoštovanju osebne svobode vesti, preoblikuje v »duhovno vodstvo«. Potrebno pa je, da se oba jasno zavedata mej in težav, ki spremljajo takšno duhovno vodstvo.

Ko E. Gambari razlaga uresničevanje vloge predstojnika po kan. 618, poudarja, da njegovo delo vsebuje metodo, način in vsebino duhovnega vodstva. Razlika pa je v dejstvu, da predstojnik odloča in da moreta predstojnikov ukaz ali prepoved nasprotovati volji zaupane mu osebe, čeprav mora vedno imeti pred očmi njeno osebno duhovno dobro (Gambari 1988, 16-17). Menim, da je prav v tem težava, če so duhovni voditelji predstojniki: v duhovnem vodstvu more in mora oseba sama, ki prosi za duhovno vodstvo, razločevati, sprejeti odločitev in vso odgovornost zanjo. Če pa je duhovni voditelj hkrati predstojnik, je lahko svoboda spremljane osebe omejena z obljubljenimi pokorščino. Čeprav je predstojnik poklican poslušati podrejene, mora vedno ostati trdna njegova »oblast odločati in ukazovati, kaj je treba storiti« (kan. 618). Toda duhovni voditelj v dobrednem pomenu nima avtoritete in oblasti, ki bi ji spremljana oseba morala biti pokorna.

Vsekakor pa kan. 630 ne določa, na kakšen način naj predstojniki dejansko zavarujejo in spodbujajo svobodo v duhovnem vodstvu. Vsekakor se zahteva možnost izbire lastnega duhovnega voditelja med usposobljenimi osebami, toda kanon niti ne zahteva niti ne pojasni, med katerimi osebami lahko izbirajo, kot to določa za bogoslovna semenišča (kan. 239 §2). Rešitev tega problema je prepuščena pravilom posameznih ustanov, čeprav bi bilo zelo prav, kot meni tudi M. Costa (1992, 145), če bi se vsaj v apostolskih redovnih skupnostih to uredilo podobno, kot je za bogoslovna semenišča.

2. Duhovno vodstvo v začetni vzgoji

Sprejem kandidata v ustanovo posvečenega življenja zahteva primerno pripravo. Začetna vzgoja se na splošno odvija v naslednjih etapah: postulat,⁷ noviciat in juniorat. Cilj je pripraviti osebo, »*da se popolnoma podari Bogu v hoji za Kristusom v službi poslanstva*« (VC 65).

2. vatikanski koncil ni v nobenem dokumentu neposredno govoril o duhovnem vodstvu v začetni vzgoji posvečenih oseb. Gotovo pa velja to, kar je govoril o svobodi glede duhovnega vodstva, tudi za začetno vzgojo. Nekateri pokoncilski dokumenti *Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja* kot tudi Zakonik, škofovska sinoda o posvečenem življenju in posinodalni dokument *Vita consecrata* pa dajejo pomembne smernice za nujno svobodo ter za pravilno in rodovitno udejanjanje duhovnega vodstva v tej začetni vzgoji.

Ko dokument *Potissimum institutioni* govori o predstojnikih in odgovornih za vzgojo, naglaša, da so posredniki Duha vstalega Jezusa, ki je po njih navzoč in delujoč. Zaradi tega je njihova naloga »*razločevanje pristnosti poklicanosti k redovnemu življenju v začetni vzgoji redovnikov, pomoč redovnikom pri udejanjanju njihovega osebnega dialoga z Bogom in odkrivanju poti, na katerih se zdi, da Bog želi njihovega napredovanja*« (30). Da bodo mogli uresničiti to nalogo in doseči predvidene cilje, morajo – tako poudarja navedeni dokument – spremljati redovnike »*prek neposrednega in rednega dialoga, s spoštovanjem pristojnosti spovednika in duhovnega voditelja v dobesednem pomenu*« (30).

Dokument tako jasno izpostavi, da morajo predstojniki in odgovorni za vzgojo v svojem osebnem pogovoru vedno spoštovati pristojnosti, ki so lastne spovedniku in duhovnemu voditelju (*director spiritualis*). Od svojih novincev in posvečenih oseb z začasnimi zaobljubami nikaikor ne morejo zahtevati, da bodo izbrani za njihove duhovne voditelje. Dokument v isti številki celo naglaša, da je ena izmed temeljnih nalog »*odgovornih za vzgojo prav skrb, da bodo novince in mlade redovnike in redovnice dejansko vodili duhovni voditelji (director spiritualis)*« (30). Seveda moramo vse to brati v luči kan. 630 §5, o katerem smo že govorili. Dolžnost, da mora vsaka posvečena oseba imeti duhovnega voditelja, in nadzor predstojnikov ali odgovornih za vzgojo, ali se ta oseba dejansko tudi srečuje z duhovnim voditeljem, razkriva »*institucionalni karakter*« (Platovnjak 2002, 587) duhovnega vodstva v začetni vzgoji.

⁷ Zakonik ne govori o obdobju »postulata«. S pravnega vidika se začenja življenje v ustanovi posvečenega življenja z noviciatom in z njim se začenja tudi formacija aspiranta za posvečeno življenje (kan. 646). Dejansko obstajajo različne oblike prednoviciata, ki so bolj ali manj institucionalne.

Primernost delitve vlog pri vzgoji posvečenih oseb, kot nakazuje dokument, poudarjata tudi M. Costa (2004, 247-249) in O. Balderas (2006). Predstojniki in odgovorni za vzgojo lahko duhovno spremljajo zaupane jim osebe v njihovem ponotranjenju duhovnosti ustanove in skupnostnega življenja; duhovni voditelj, ki si ga sami svobodno izberejo, pa jih spremlja na vseh področjih njihove osebnostne in duhovne rasti. Seveda morata oba subjekta spoštovati pristojnosti drug drugega. Od spremljane osebe pa se pričakuje zdrava integracija obeh duhovnih pomoči.

Pomembnost dialoga oz. pogovora v začetni vzgoji je izpostavil tudi Janez Pavel II. v *Vita consecrata*, ko je govoril o vlogi vzgojiteljev in vzgojiteljic: »*Izvrstno vzgojno sredstvo je osebni pogovor, ki ga je treba opravljati redno in z določeno pogostostjo kot nenadomestljivo navado, ki je potrjeno učinkovita*« (65).

Besedilo razločno pove, da je osebni pogovor nenadomestljivo in zagotovo učinkovito sredstvo, če se opravlja redno in z določeno pogostnostjo, ne pojasni pa, kje, na kakšen način in v kakšni obliki naj se uresničuje. Le-ta se namreč lahko udejanji v raznih oblikah osebnega spremljanja od vzgojiteljev in predstojnikov kot tudi v duhovnem vodstvu. Tako B. Goya (1997, 183-184), razlagajoč to besedilo, pravi, da lahko takšen osebni pogovor postane najboljše sredstvo za pripravo na duhovno vodstvo, ki ga vsaka posvečena oseba resnično potrebuje.

Pomembnost duhovnega vodstva v vzgoji posvečenih oseb poudari Janez Pavel II. znova, ko govori o temeljnih orodjih napredovanja na evangelijski poti.⁸ Za evharistijo, molitvenim bogoslužjem in zakramentom sprave je takoj duhovno vodstvo: »*Velika podpora pri napredovanju na evangelijski poti, zlasti v dobi vzgoje [...], je zaupno in ponižno zatekanje k duhovnemu vodstvu, ki pomaga človeku, da odgovarja na vzgibe Svetega Duha z velikodušnostjo in se odločno usmerja k svetosti*« (VC 95). Besedilo nudi kar nekaj pomembnih poudarkov: duhovno vodstvo je duhovna pomoč osebi za velikodušno odgovarjanje na vzgibe Svetega Duha na evangelijski poti in pri rasti v svetosti; je pomembna in potrebna v času vzgoje; od spremljane osebe se pričakuje zaupanje in ponižnost.

Da bi mogli še jasneje videti njegovo vlogo v začetni vzgoji in doumeti tudi njegovo problematiko, se bomo zdaj posvetili dvema temeljnima etapama te vzgoje: noviciatu in junioratu.

2.1 Duhovno vodstvo v noviciatu

Noviciat je intenzivni čas preizkušanja poklica za posvečeno življenje tako od novinca kot tudi ustanove. Iz kanonov Zakonika, ki govorijo o noviciatu, ne moremo povsem jasno razbrati, ali je lahko magister (učitelj

⁸ Ta njegov pogled lahko zasledimo tudi v nekaterih njegovih govorih. Npr.: Janez Pavel II. 3. maj 1980, 1090; Janez Pavel II. 14. februar 1994, 458.

novincev) duhovni voditelj svojih novincev ali pa morajo biti za to na razpolago druge primerne osebe. Kan. 985 jasno določi samo to, da magister novincev in njegovi pomočniki ne smejo spovedovati novincev, razen če ti »v posameznih primerih sami od sebe za to prosijo«. Seveda se mora vedno spoštovati pravo ustanove.

Obstajajo različne razlage aplikacije kan. 630 §5 na službo magistra novincev. Če je ta v odnosu do novincev tudi predstojnik, velja tudi zanj prepoved tega kanona, če pa ni predstojnik novincev, bi lahko bil njihov duhovni voditelj. Tako po G. Ghirlandu (1994, 103) in A. Mercataliju (1986, 154-157) magister novincev ni njihov duhovni voditelj v dobese-dnem pomenu. Toda po razlagi J. Beyerja (1989, 316-317) magister novincev ni predstojnik. Kot glavni vzgojitelj novincev in kot prvi odgovorni za noviciat je tudi duhovni voditelj vsakega novinca. Kan. 639 §5 se po njegovem prepričanju ne nanaša popolnoma nanj. »Resni noviciat spod-buja svobodno in spontano odprtje kandidatov magistru novincev. Kako naj bi se drugače nadaljevalo razločevanje in poglobljanje Božjega klica v ustanovo?« Po mojem mnenju je takšna razlaga kanona upravičena. Vprašanje pa je, kako naj bi se razlagal kan. 240 §2, ki prepoveduje, da bi se lahko vprašalo duhovnega voditelja glede sprejetja kandidata k redovom. In prav od magistra novincev se pričakuje razločevanje in preverjanje poklica!

Dokument *Potissimum institutioni* prinaša malo več jasnosti na to področje, ko pravi, da je magister poleg tega, da je koordinator in prvi odgovorni za vzgojo v noviciatu, tudi »duhovni spremljevalec vsakega novinca« (30).⁹ Uporabi ta dokument nov termin? Je le sinonim za duhovno vodstvo ali pa želi s tem kaj izpostaviti? Prav je, da ta termin razlagamo v luči kan. 630 §1 in §5 in celotnega besedila št. 30 slednjega dokumenta: termin »duhovno spremljanje« s strani magistra kaže na njegov osebni pogovor z novinci, po katerem jim lahko pomaga doseči cilje, ki so predvideni za vzgojo v noviciatu. Le-ta lahko da mesto tudi »duhovnemu vodstvu«, če novinec zanj prostovoljno prosi. Seveda se mora vedno ohraniti pravo ustanove.¹⁰ Vsekakor se mi zdi najboljše, da magister duhovno vodi lastne novince, kajti na ta način lažje neposredno posreduje model udejanjene karizme kandidatom, ki so na poti iskanja lastne poklicne identitete. Prav tako se omogoči bolj celostna duhovna vzgoja in se jim pomaga doseči enotnost življenja. Seveda pa »duhovno spremljanje« ne more voditi k temu cilju, če se novinci niso pripravljene »svobodno in po-

⁹ Tudi delovni dokument škofovske sinode (1994) o posvečenem življenju uporablja termin »duhovno spremljanje«, ko poudarja, da je to eno izmed temeljnih sredstev začne vzgoje. Škofovska sinoda 1994, 91.

¹⁰ Npr.: »V Družbi Jezusovi ni samo priporočeno, temveč je celo bistveno odpreti vest predstojniku« (Tata 1983, 258).

polnoma odpreti» (52). Končno pa lahko uporaba termina »duhovno spremljanje«¹¹ namesto »duhovno vodstvo« kaže tudi na posebnost noviciatske vzgoje in »časovno« omejitev takšne oblike »duhovnega vodstva« (Platovnjak 2002, 587-588).

2.2 Duhovno vodstvo v junioratu

Dokument *Potissimum institutioni* v št. 63 najprej poudari, da mora biti posvečeni osebi z začasnimi zaobljubami v obdobju juniorata omogočeno imeti duhovnega voditelja: »Čeprav so predstojniki upravičeno označeni kot 'duhovni učitelji glede na evangeljski načrt lastne ustanove' (MuR 13), naj imajo redovniki na razpolago na nezakramentalnem notranjem področju osebo, ki se tradicionalno imenuje duhovni voditelj ali svetovalec.«

Besedilo pojasnjuje, da »predstojniško duhovno vodenje« ne more nadomestiti duhovnega vodstva v dobesednem pomenu. Da bi se omogočilo duhovno vodstvo, dokument poudarja, da je v redovnih skupnostih, »posebej v tistih, kjer so osebe z začasnimi zaobljubami, nujno potreben vsaj en redovnik, ki je uradno določen kot duhovni voditelj ali svetovalec bratov« (63). Ta dokument daje torej določna navodila, kaj je potrebno narediti, da bo vsaj minimalno zagotovljena tako svoboda izbire kot tudi enost smeri vzgoje. Seveda ni dovolj le neka subjektivna »razpoložljivost« ali celo notranja nadarjenost kake osebe, temveč se zahteva objektivna razpoložljivost osebe oz. da je oseba dejansko na razpolago.

Besedilo iste številke v nadaljevanju razloži nalogo duhovnega voditelja. Pri duhovnem vodstvu mora voditelj upoštevati raven vzgoje in zrelost vsakega kandidata. Njegova temeljna naloga je: pomagati pri razločevanju Božjega delovanja, spremljati duhovno pot bratov, hraniti njegovo življenje z zdravim naukom, vzgajati k osebni molitvi in predvsem na začetku poti ovrednotiti prehojeno pot.¹² Isti dokument poudarja, da je redna pomoč duhovnega voditelja pomembna tudi v vzgoji redovniške čistosti (13).¹³

Pomoč duhovnega voditelja je pomembna tudi v procesu zorenja, ki se uresničuje v postopnem poistovetenju posvečene osebe z Božjim klicem. Duhovna zrelost je delo Svetega Duha, ki pa se mu koristno pridruži posredovanje »človeškega« voditelja (VC 36).

¹¹ Isti termin uporabi tudi kard. R. Vidal, eden izmed dveh sinodalnih očetov, ki sta v svojih interventih na sinodi poudarila pomembnost te duhovne pomoči v začetni vzgoji oseb posvečenega življenja (Ferraro 1998, 273. 306).

¹² Dokument je povzel EE 47. Iste naloge povzema kasneje še VC 36.

¹³ Pomembnost pomoči duhovnega vodstva v vzgoji za čistost so izpostavili tudi sinodalni očetje v svojih predlogih za posinodalno spodbudo. Prim. Sinodo dei vescovi. 28. oktober 1994, 17.

Pomembno je, da duhovni voditelj vedno upošteva doseženo stopnjo zrelosti spremljane osebe, etapo začetne vzgoje, v kateri se nahaja oseba, in posebne cilje tega obdobja vzgoje. Temeljni cilj je gotovo pomagati osebi, da se povsem svobodno popolnoma posveti Bogu v hoji za Kristusom po karizmi in poslanstvu ustanove, v katero jo je Bog poklical. Preko duhovnega pogovora v okviru duhovnega vodstva se lahko uresniči vzgojni proces, po katerem lahko srce spremljane osebe odkrije veličino poklicanosti, lepoto ponudbe ter postane svobodno in sposobno odgovoriti Očetu s Kristusovim čutenjem (VC 65).

Sklep

Kot smo lahko razbrali, ima duhovno vodstvo zelo pomembno vlogo v začetni vzgoji posvečenih oseb, da se morejo posvetiti Bogu po karizmi lastne ustanove in v njej trajno rasti. Seveda je pri tem temeljno, da so predstojniki in odgovorni za vzgojo ne samo vedno pozorni na svobodo tako pri izbiri lastnega duhovnega voditelja kot tudi svobodo vesti v samem duhovnem vodstvu, in da to dolžno svobodo tudi zagotovijo, kakor je naročil koncil sam v PC 14 in je to še posebej potrdil in uzakonil novi ZCP s kan. 630. Za to uresničitev je potrebno, da ustanove posvečenega življenja poskrbijo za teoretično in praktično usposobitev nekaterih svojih članov za to poslanstvo in da so potem za to nalogo postavljeni, kajti le na ta način bodo v resnici tudi na razpolago tistim, ki bodo iskali duhovno pomoč. Tako se more v največji meri zagotoviti dolžna svoboda glede duhovnega vodstva kot tudi nujna zdrava enotnost smeri vzgoje posvečenih oseb v ustanovi. Kjer se tega ne upošteva in se za to ne poskrbi v zadostni meri, tam pride hitro do manjših ali večjih težav. In posledica je opuščanje duhovnega vodstva ali pa iskanje drugih vzgojnih sredstev, ki pa ne morejo nikoli povsem nadoknaditi pomoči, ki jo lahko nudi le-to.

Predstojnikom in odgovornim za vzgojo je precej nedvoumno naložena dolžnost poskrbeti, da je vsaki posvečeni osebi zagotovljena možnost izbrati duhovnega voditelja v dobresednem pomenu in da se spoštujejo njegove pristojnosti, vedno upoštevajoč lastno pravo ustanove. Seveda ostaja še vedno malo vprašljivo, ali so lahko predstojniki in odgovorni za vzgojo tudi duhovni voditelji zaupanih jim oseb. Jasnega odgovora ne dajejo niti cerkveni dokumenti niti različni avtorji, ki jih razlagajo ali pa govorijo o duhovnem vodstvu posvečenih oseb. Videli smo različne nevarnosti, v katere lahko zaide duhovno vodstvo, kadar ga dajejo predstojniki in odgovorni, in da je najbolje, če se ta duhovna pomoč zaupa tretjemu. Zagotovo sta potrebna velika modrost in spoštovanje tako svobode vesti osebe kot tudi prava ustanove ob upoštevanju različnih etap vzgoje, med katerimi je gotovo noviciat posebnega značaja. Zaradi enotnosti in celovitosti vzgoje ter istovetnosti karizme med duhovnim voditeljem in

spremljano osebo-novincem je gotovo najbolje, da je v tem obdobju učitelj novincev njihov duhovni spremljevalec. Toda kasneje, še posebej po slovesnih zaobljubah, je skoraj najbolje ločevati »predstojniško duhovno vodenje« od različnih oblik duhovnega vodstva v dobesednem pomenu.

Duhovno vodstvo posvečenih oseb je najpogosteje povezano kar z zakramentom sprave. To je po eni strani dobro, po drugi pa pogosto grozi nevarnost nejasnosti in pomešanja oz. nerazlikovanja med zakramentom sprave in samim duhovnim spremljanjem. Če to dvoje ni jasno ločeno in je vse skupaj v okrilju zakramenta spovedi, spovednik-duhovni voditelj zaradi spovedne molčečnosti ne sme na noben način uporabiti »spovedne materije« pri nadaljnjem duhovnem spremljanju osebe, če mu ta na poseben način ne da pravice, da to vedenje lahko upošteva in uporabi tudi pri drugih srečanjih. Prav tako se lahko večkrat pomeša avtoriteta spovednika z vlogo duhovnega voditelja, ki ima povsem svetovalni in spremljevalni značaj in ne vključuje nikakršne pokorščine. Ta »pomešanost« oz. nezdrava povezanost pa tudi skoraj avtomatično izključuje možnost jasnega zavedanja, da je lahko duhovni voditelj ne samo posvečena oseba-duhovnik, temveč tudi vsak brat ali sestra.

Janez Pavel II. je v posinodalnem dokumentu *Vita consecrata*, upoštevač želje sinodalnih očetov, spodbudil vse ustanove posvečenega življenja, da kar najhitreje izdelajo *ratio institutionis* (68). Papež je tako spodbujal vse vodstvene in vzgojne organe ustanov, da jasno in dinamično prikažejo pot vzgoje svojih članov in tudi vsa sredstva, s pomočjo katerih bodo lahko živeli istega duha karizme v različnih obdobjih svojega življenja. In med temi je gotovo potrebno znova ovrednotiti tudi duhovno vodstvo v luči smernic pokoncilskih dokumentov.

Viri:

1963. *Shemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*. Series IV. Città del Vaticano 1962: Typis polyglottis Vaticanis.
1968. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*. Apparando. Series II. Preparatoria. Volumen II. Pars III. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
1975. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Volumen III. Pars VII. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
1977. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Volumen IV. Pars III. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
- Janez Pavel II. 3. maj 1980. L'incontro con i Vescovi dello Zaire. V: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, III/1: 1082-1092.
- Janez Pavel II. 14. februar 1994. Il discorso ai Presuli della conferenza episcopale uruguayana. V: *Insegnamenti*. XVII/1: 453-460.
- Janez Pavel II. Posinodalna apostolska spodbuda *Vita consecrata* (25.3.1996). AAS 88: 377-486. [VC]
- Kongregacija za redovnike in svetne ustanove in Kongregacija za škofe. *Mutuae relationes* [MuR] (14.5.1978). V: EnVat VI: 586-717.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. *Dimensione contemplativa delle vita religiosa* [DCVR] (12.8.1980). V: EnVat VII: 505-537.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. *Elementi essenziali* [EE] (31.5.1983). V: EnVat IX: 193-296.

Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. *Potissimum institutioni* [PI] (2.2.1990). V: EnVat XII: 1-139.

Sinodo dei vescovi. 1994. *La vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo. Instrumentum laboris*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Sinodo dei vescovi. 28. oktober 1994. *La vita spirituale. Proposte*. V: EnVat XIV: 1565-1680.

Literatura:

Andrés, Domingo Xavier. 1983. Le innovazioni nel Libro II Parte III del nuovo Codice di Diritto Canonico sugli IVC e sulle SVA (cc. 573-746), *Vita Consacrata* 19: 559-603.

Balderas, Octavio. 2006. Direzione spirituale e colloquio formativo. [Http://www.usmi.pcn.net/relazioni/2_weekend_relazione.htm/](http://www.usmi.pcn.net/relazioni/2_weekend_relazione.htm/) (pridobljeno 1. novembre 2006).

Beyer, Jean. 1989. *Il diritto della vita consacrata*. Milano: Ancora.

Chiappetta, Luigi. 1996. *Il codice di diritto canonico: commento giuridico-pastorale I*, 2. izd. Roma: Edizioni Dehoniane.

Costa, Maurizio. 2002. *Direzione spirituale e discernimento*, 3. izd. Roma: Edizioni ADP.

Costa, Maurizio. 2004. Accompagnare nella scelta dello stato di vita (II): attenzioni di metodo e relazioni da favorire, *Tredimensioni* 1: 235-252.

Dammertz, Victor. 1984. *La nuova figura del superiore: Il nuovo diritto dei religiosi*. Roma: Rogate.

Ferraro, Giuseppe. 1998. *Il Sinodo dei Vescovi 1994. Nona assemblea generale ordinaria (2-30 ottobre 1994)*. »La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo«. Roma: Civiltà cattolica.

Gambari, Elio. 1986. *I Religiosi nel Codice: commento ai singoli canoni*. Milano: Ancora.

Ghirlanda, Gianfranco. 1993. *Il diritto nella Chiesa ministero di comunione: compendio di diritto ecclesiale*, 2. izd. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Ghirlanda, Gianfranco. 1994. *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*. V: Pittau, Giuseppe in Sepe, Crescenzo (ur.). *Identità e Missione del sacerdote*, 86-104. Roma: Città nuova.

Goya, Benito. 1997. *Formazione integrale alla vita consacrata: alla luce della esortazione post-sinodale*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Mercatali, Andrea. 1986. La guida spirituale nelle principali tappe della vita religiosa. V: *La guida spirituale nella vita religiosa. XI convegno »Claretianum«*, 143-172. Roma: Rogate.

Papež, Viktor. 1999. *Redovno pravo*. Ljubljana: Družina.

Platovnjak, Ivan. 2001. *La direzione spirituale oggi: lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962-1996)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Platovnjak, Ivan. 2002. Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji. *BV* 62: 578-591.

Tata, Franz. 1983. Un progetto di vita: noviziato gesuita di Frascati. V: *Formazione alla vita religiosa: dal noviziato alla professione perpetua*, 239-264. Roma: Rogate.

Nadja Furlan

Nekatere posebnosti afriške miselnosti in verovanja

»Različnost človeških kultur je, *de facto* v sedanjosti in *de facto* pa tudi *de iure* v preteklosti, veliko večja in bogatejša, kot nam je usojeno, da bomo kadar koli spoznali.«

(Levi-Strauss 1994, 12)

Povzetek: Članek razvija vprašanje različnosti in drugačnosti afriškega dojemanja sveta in verovanja, ki je »zahodnemu človeku« in krščanstvu precej težko razumljiv in posledično večkrat označen s slabšalnim izrazom »primitivnost«. Po predstavitvi glavnih značilnosti afriških kultur (plemenske skupine, povezovanje posameznih elementov v celoto, antropocentrizem, pomembnost simbolov, hierarhija bivanja) je izpostavljeno vprašanje statusa afriških religij. Tu se odpira nov pogled in novo ovrednotenje »afriškega animizma«. Na koncu sledi prikaz glavnih afriških religijskih vsebin (tradicionalni koncept boga, čaščenje, tabuji, totemi in čarovništvo).

Ključne besede: tradicionalno afriško verovanje, tradicionalne afriške religije, plemenske skupine, hierarhija bivanja, animizem, tabuji in totemi, čarovništvo, antropocentrizem, zafrkantski odnosi.

Abstract: Some Special Features of African Mentality and Faith

The paper deals with the issue of the different quality of African comprehension of the world and of faith that a »Westerner« and christianity find rather difficult to understand, which often results in labelling it with the pejorative meaning of the term »primitiveness«. The author first presents the main characteristics of African cultures (tribal groups, combining individual elements into a whole, anthropocentrism, importance of symbols, hierarchy of existence) and then treats the issue of the status of African religions. This represents a new view and evaluation of »African animism«. Finally, the main African religious contents are discussed (traditional conception of God, worship, taboos, totems and witchcraft).

Key words: traditional African faith, tradition African religions, tribal groups, hierarchy of existence, animism, taboos and totems, witchcraft, anthropocentrism, teasing relations.

Vsa ljudstva sveta imajo lastno dojemanje in tolmačenje življenja in smrti, družbe in sveta. Te različne interpretacije pa se ne izražajo vedno jasno in neposredno. Pogosto se izražajo s simboli v raznih religijskih in posvetnih obredih in ceremonijah. V zambijski kulturi je to vidno v obredih uvajanja,¹ poročnih obredih in raznih religijskih verovanjih, ki poda-

¹ Obred uvajanja ali iniciacije je sprejem otroka v svet odraslih. V preteklosti so otroke imeli za zrele, ko so bili fizično sposobni, da so lahko imeli otroke. Pri deklicah je bilo to

jo razlago ključnih življenjskih vprašanj v zvezi z naravnim redom rojstva, zorenja in smrti (Mitchell 1961, 58). Človek oziroma kultura, ki se srečuje z drugim, drugačnim, je sam soočen/a z začetkom lastne preobrazbe in spremembe. Srečanje z drugačnostjo tako prebudi spremembo. Navzoča raziskava se dotika primera Zambije, konkretnije življenja in verovanja afriškega Bantu človeka. Zambija je danes v času preobrazbe. V njej se srečujejo tri »galaksije«: tradicija, misijonarji in »zahodni svet«. Simbolično lahko rečemo, da je Zambija v procesu *uvajanja*, v obdobju torej, v katerem se bo preoblikovala in dobila novo podobo. Ko bo to obdobje prešla, bo nova »oseba«, s spremenjenim značajem in vsebino, vendar s svojo identiteto, ki jo mora kljub spremembam ohraniti. V teh spremenljajočih časih Zambijci počasi pozabljajo svojo tradicijo oziroma jo razlagajo »narobe« in jo tako včasih izrabljajo sebi v prid (Furlan januar 1999).

Cilj pričujoče razprave je opozoriti na pomembne vidike tradicionalnega afriškega verovanja in dojemanja življenja. Slednje lahko med drugim prispeva h kakovostnejši in plemenitejši inkulturaciji krščanstva v afriško kulturo.²

1. Glavne značilnosti afriških kultur

»Izredno težko je človeku z evropskim kulturnim ozadjem razumeti dušo Afričana. Nekaterim temeljnim življenjskim vrednotam smo zato dali drugačno vsebino kot prebivalci črnega kontinenta. Nisem še srečal misijonarja, ki bi si domišljal, da je prodril zelo globoko v afriško dušo. Nasprotno, mnogi zelo izkušeni misijonarji trdijo, da je to nemogoče. Lahko pa se približamo njihovemu mišljenju z vztrajnim vživljanjem v njihov način življenja in presojanja, s tem, da spoznavamo jezik in zgodovino domačinov ... pustimo, da bolj oni vplivajo na nas kot pa mi nanje. Le tako bomo razumeli vrednote njihove kulture« (Kokalj 1972, 39). Podobno misel sem zasledila že v prvih dneh bivanja v Zambiji, ko mi je poljski misijonar oče Vincent, ki deluje v jezuitskem noviciatu v Lusaki, dejal: *»Človek, ki je v Zambiji preživel 50 let, mi je nekoč dejal, da ni dovolj niti teh 50 let, ki jih je preživel v Zambiji, da bi lahko razumel njihov način življenja, dojemanja in razmišljanja. Dejal je še, da šele takrat, ko človek dve leti gleda svet s hrbtna zambijske matere, lahko resnično doume*

z nastopom menstruacije, pri fantih pa okoli 14. leta starosti. Takrat je za njih nastopilo obdobje uvajanja, se pravi obdobje učenja. Uvajanje namreč pomeni pokazati nekemu, kako začeti nekaj novega. Dekleta in fantje so bili takrat deležni pouka, kako naj zaživijo življenje odraslih. Obredi uvajanja so tako zaznamovali konec otroštva in začetek življenja odraslih (Aldridge 1978, 96-98).

² Pod pojmom »afriška kultura« je mišljena kultura in verovanje plemen Bantu, ki naseljujejo približno dve tretjini afriške celine.

njihov način življenja» (Furlan 1998). A kljub temu pogledjmo nekaj značilnih potez, ki zaznamujejo življenje (Bantu človeka) Zambijca.

1.1. Plemenske skupine

Dve tretjini črne Afrike naseljujejo Bantu plemena. Govorijo različne jezike, vendar imajo nekatere podobne besede, ki razodevajo, da imajo jeziki skupen vir. Vsi ti jeziki poznajo isto besedo *bantu*, kar pomeni ljudje, zato vsa ta plemena imenujemo Bantu plemena (Mitchell 1961, 11). Tudi zambijska plemena spadajo med Bantu plemena; v Zambiji jih je dvainšestdeset. Zambijske plemenske skupnosti so po svoji organiziranosti pretežno matriarhalne. Lahko rečemo, da je matrilinearen način življenja Zambiji precej domač, patrilinearen pa povsem tuj. Tista redka zambijska plemena, ki so patriarhalna, so se razvijala pod vplivom patriarhalnih plemen iz sosednjih držav (Ngulube 1989, 1). Družbi rečemo matriarhalna, kadar je potomstvo matrilinearno,³ poroka matrilokalna⁴ in imajo avtoriteto nad otroki materini sorodniki. O patriarhalni družbi govorimo, kadar potekajo potomstvo, dedovanje in nasledstvo po moški liniji, kadar je poroka patrilokalna, (se pravi, da se žena preseli v moževo lokalno skupino) in je družina patripotestalna (avtoriteta nad pripadniki družine je v rokah očeta ali njegovih sorodnikov). Veliko število prvotnih družb ni ne strogo matriarhalnih in ne strogo patriarhalnih, čeprav se nekatere nagibajo bolj na eno, druge pa bolj na drugo stran. Najpogostejša je torej nekakšna kombinacija obeh sistemov (Radcliffe-Brown 1994, 30).

Lep primer matriarhalne ureditve je pleme Čeva.⁵ Medtem ko je med drugimi matriarhalnimi plemeni (Tonga, Lunda) v navadi, da žena živi v vasi svojega moža, otroci pa še vedno pripadajo njej oz. njenemu plemenu, je za pleme Čeva značilno, da se mora sin vrniti v vas materinega brata. Vsem zambijskim matriarhalnim plemenom pa je skupno, da je vloga političnega vodstva in širše avtoritete zaupana izključno moškemu. Pomembnih vodilnih položajev, na primer položaj vaškega ali plemenskega poglavarja, v matriarhalnih družbah ne dedujejo moževi sinovi, ki pripadajo ženini skupini, ampak sestrin sin. Ta je preko moževe sestre pravi potomec moževe matere. V strogo matriarhalnih družbah, npr. v plemenu Jao, Čeva ali Njandža, ima glavno avtoriteto nad otroki materin brat in ne njen mož, oče otrok. Med plemenom Jao je razširjen rek, ki ponazarja položaj moškega v matriarhalnem plemenu: »*Mož je samo petelin-*

³ To pomeni, da otroci pripadajo materini skupini oziroma plemenu, prav tako tudi dedovanje in nasledstvo poteka po ženski liniji.

⁴ Mož se preseli na ženin dom.

⁵ Imena plemen bom slovenila glede na izgovarjavo, npr.: Cewa - Čeva, Nyanja - Njandža, Yao-Jao.

ček, ki zaplodi otroke za matriarhalno pleme» (Mitchell 1961, 49-50). Različnost matriarhalnih in patriarhalnih družb se vidi pri dedovanju. Sinovi v matriarhalni ureditvi namreč nimajo nikakršne pravice do očetove lastnine, tudi očetovi bratje ne. Le v zelo redkih in izrednih primerih lahko brat deduje bratovo lastnino (Ngulube 1989, 2). Pri nekaterih plemenih, npr. pri plemenu Lozi, pa gre za nekakšno mešanico omenjenih sistemov. Dandanes so ta pravila urejenosti družbe še vedno zelo pomembna, še posebej pri poroki in z njo povezano *lobolo*⁶ in ob namestitvi novih poglavarjev. Največja in najvidnejša razlika med matriarhalnim⁷ in patriarhalnim⁸ sistemom je kriterij posedovanja otrok, torej to, komu pripadajo otroci.

1.2. Povezovanje posameznih elementov v celoto

Za zambijsko kulturo je prav tako kot za druge afriške kulture značilno, da so vsi elementi povezani v celoto. »Bog, človeštvo in narava so ontološke kategorije, ki so nerazrešljivo, zapleteno povezane med seboj, čeprav so pojmovno različne ... Živali, rastline in neživa narava so integralni, celostni del narave in si zaslužijo prav toliko pozornosti in spoštovanja kot človeška bitja« (Mugabi 1989, 116).

1.3. Hierarhija bivanja

Tretji element v Afričanovem pogledu na svet je hierarhija bivanja: kljub temu, da so vsa bitja deležna istega življenja, obstajajo različne stopnje deleženja v njem. Na vrhu piramide je Bog, ki predstavlja polnost življenja in od katerega dobijo vsa druga bitja življenje. Pod Bogom so božanstva in duhovi (naravni, duhovi prednikov ali umrlih). Potem sledijo ljudje, pod njimi so živali in ptice ter drevesa in trave. Končno, na

⁶ Lobola je neke vrste dota. Veliko Evropejcev jo je poimenovalo *cena za nevesto*. Afričanu se zdi izraz *cena* povsem neprimeren, morda že kar šokanten izraz, kajti pomen, ki se skriva za izrazom *lobola*, je povsem drugačen (Bujo 1988, 97).

⁷ Matriarhalna plemena: Najčistejša primera sta plemeni Čeva in Lala iz srednje Zambije. Matriarhalna družba verjame, da se družinska kri preko matere prenaša na njene otroke. Ustaljeno je namreč prepričanje, da je vloga moža s tem, ko svoji ženi zaplodi otroka, končana. Otrok tako pripada materi in njeni družini. Pripada torej istemu plemenu kot mati. Ko materin brat umre, je njen sin, se pravi nečak pokojnega, upravičen do dedovanja njegove lastnine in njegovega položaja v družbi. Nekatera matriarhalna plemena: Bemba (S Zambije), Tonga (področje J od Lusake), Čeva, Bisa.

⁸ Patriarhalna plemena: Tak primer je pleme Lunda, ki živi v jugozahodni Zambiji. Patriarhalna družba verjame, da se družinska kri prenaša prek očeta na njegove otroke. Otrok tako pripada očetu in njegovi družini. Pripada istemu plemenu kot oče. Ko oče umre, najstarejši sin deduje njegovo premoženje in položaj, ki ga je oče imel v družbi. Nekatera patriarhalna plemena: Ngoni (V del Zambije), Lozi (Z del), Tumbuka (V del), Ila (J del) (Aldrige 1978, 87-89).

dnu, so negibne stvari, na primer kamni. Ta hierarhija je odvisna od stopnje življenja oziroma življenjske energije, ki jo ima posamezno bitje. Omenjeno hierarhijo srečamo tudi v ureditvi človeške skupnosti in je prav tako odvisna od stopnje življenjske energije, ki jo ima vsak človek. Na vrhu so predniki, ki jim sledijo duhovi umrlih. Afriške skupnosti namreč ne sestavljajo samo živeči, temveč tudi duhovi umrlih prednikov. Živi lahko svobodno komunicirajo z duhovi umrlih. Kadar se živeči želijo spraviti z umrlimi, jih naravnost prosijo za usmiljenje.

V hierarhiji živečih so na prvem mestu staroste plemena, starešine, sledijo jim poročeni in glave družin. V najnižji kategoriji so novorojenčki. Družbeni položaj je tako povezan z življenjsko stopnjo, na kateri je človek (Mulago 1969, 141). »*Vsa družba, družina, klan, pleme se meri skozi prizmo deleženja, ki je odraz določenosti hierarhije bivanja in s tem umeščenosti v sociološke okvire. Muntujeva⁹ vrednost se v očeh Afričana in v očeh celotne skupnosti meri z obsegom, v katerem živi življenje in ga podaja naprej. Ravna se po načelu – tisti, ki daje življenje, je višji od tistega, ki ga prejema oziroma kateremu ga daje*« (Mulago 1969, 142).

1.4. Pomembnost simbolov

Pomembnost simbolov pri komunikaciji je četrta sestavina afriškega pogleda na svet. Vsi pomembni koraki in prelomnice človekovega življenja so zaznamovane s posebnimi obredi, obarvanimi z mnogimi simboli. Dogodki, kot so: rojstvo, puberteta (doba spolnega dozorevanja), poroka in celo smrt, so simbolično proslavljeni. Simbole uporabljajo, ker predstavljajo del harmonije življenja. Zakonitost simbolov sledi trem zakonom. Prvi zakon je zakon nepretrganosti, stalnosti in celotnosti. Ta zakon se nanaša na verovanje, da je vse, kar se kakorkoli nanaša na človeka, bodisi beseda, ime ali senca, del človeka in vpliva nanj. Na primer: ko je ime nekoga izgovorjeno, je s tem že položena roka na tega človeka. Med mnogimi etničnimi skupinami v Afriki je strogo prepovedano, da bi kdo ponoči zakričal kako ime, saj bi tedaj zli ljudje ali zlobni čarovniki to lahko izrabili in kakorkoli škodovali nosilcu imena. Med zambijskim plemenom Bemba je to verovanje še zelo močno navzoče.

Drugi zakon je zakon podobnosti v smislu *enako rodi enako*. Primer: lev je znan kot zelo dober plenilec oziroma lovec. Zato človeški lovec uporabi del levjega telesa in s tem poveča svojo sposobnost lovljenja. Tretji je zakon nasprotja. To pomeni, da ima vsaka stvar tudi obraten učinek. Primer: rana, ki jo je povzročila noževa konica, se lahko ozdravi z nanašanjem rje, ker rja pomeni smrt za nož (Mulago 1969, 152).

⁹ Muntu je izraz, ki označuje filozofsko kategorijo, ki vključuje Boga, duhove prednikov, umrlih, živeče ljudi in drevesa. Vsi ti predstavljajo silo, ki je oskrbljena z inteligenco (Mbiti 1969, 11).

1.5. Antropocentrizem

Zadnja pomembna značilnost afriškega pogleda na svet je antropocentrizem. To je nazor, ki pravi, da je človek središče stvarstva. »*Podrejene, nižje energije (živali, rastline, minerali) obstajajo samo zaradi božje volje in po njej, zato da zvišajo življenjsko energijo človeka, medtem ko je na zemlji*« (Tempels 1959, 65). Vendar pa bi bilo za Afričana bolje reči, da je človeška skupnost v središču stvarstva. Antropocentrizem v afriškem svetu pomeni, da je vzdrževanje človeške skupnosti glavni smoter človeka. Vsak posameznik se uresniči in najde šele kot član skupnosti. Vrednote skupnosti, kot so solidarnost, vzajemnost in močne družinske vezi, ki povezujejo žive in mrtve, so močno dvignjene nad osebne vrednote in daleč presegajo težnjo po osebni dosežku (Musunda 1996, 115-116). Omenjeno bi lahko podkrepili še z opažanji katoliškega misijonarja in etnologa Aupaiaasa. On namreč opozarja na globok smisel za skupnost, ki ga imajo črnici, ter na ljubezen do skupnega življenja in njegovih izrazov. Črnski človek, kot pravi Aupaiaas, namreč misli, moli in se veseli v skupnosti, združen s prisotnimi in odsotnimi, z živimi in mrtvimi. Ta vitalna popolnost pa se izraža z močnim izražanjem čustev in bogatim obrednikom (Rode 1977, 146).

2. Status afriških religij

Religije kot »odziv človeka na človekov bivanjski položaj« se v grobem delijo na panteistične, kjer sta Bog in svet eno, in monoteistične ali politeistične, kjer stojijo Bog ali več bogov nasproti svetu, in panenteistične, kjer je svet pojmovan v Bogu. Po tej kategorizaciji so afriške religije v grobem uvrščene med panteistično animistične religije.

2.1. So afriške religije animistične?

Eden najbolj priznanih afriških filozofov, anglikanski teolog iz Kenije, ki sicer živi in dela v Švici, J. S. Mbiti, je z naslednjimi besedami izrazil svoje nestrinjanje z opredelitvijo mnogih neafriških znanstvenikov glede tradicionalnih afriških religij: »Zgodnji opisi in študije afriških religij vsebujejo mnogo neprimernih, poniževalnih in pristranskih izrazov oziroma terminov. Očitno kažejo na odnos in miselnost tistih, ki so si izmislili oziroma razširili različne teorije o tradicionalnih afriških religijah. Vse te različne interpretacije afriških religij so bile plod evropskih ali ameriških misijonarjev, antropologov, sociologov in raznih drugih raziskovalcev; nekateri od njih nikdar niso bili v Afriki, ampak so le teoretično razvijali neke teorije« (Mbiti 1969, 6).

Animizem je izraz, ki izvira iz latinske besede *anima*, ki pomeni dih življenja, v katerem se skriva ideja duše oziroma duha. Ta izraz je še dan-

danes najpogostejša oznaka in opredelitev afriških religij. Uvedel ga je angleški antropolog E. B. Tylor, ki ga je prvič uporabil leta 1866 in kasneje v svoji knjigi *Primitive Culture* (1871). Za Tylorja je bila osnovna definicija prvotne religije¹⁰ vera v obstoj duhov. Domneval je, da so si tako imenovana primitivna ljudstva predstavljala, da ima človeško telo posebno duhovno razsežnost, ki omogoča, da človek živi, misli in deluje. Duh pa lahko zapusti telo, kar se ob smrti tudi zgodi; po smrti namreč ta duhovna razsežnost nadaljuje svoje življenje in se prikazuje ljudem. Duhovne razsežnosti pa nimajo samo ljudje, temveč tudi vsa druga živa bitja in predmeti. V nadaljevanju svoje teorije Tylor nadalje razvije tezo, da je primitiven človek mnenja, da ima vsak predmet svojega duha oziroma dušo, kar ima za posledico obstoj neštetihi duhov v svetu. Od Tylorja naprej je izraz *animizem* vsesplošno razširjen in v rabi ne samo za afriške religije, ampak tudi za vse druge religije primitivnih ljudstev. V svetu, v katerem prevladuje teorija evolucije, ugotavlja Mbiti, se je ob ideji neskončnega števila duš v svetu kaj kmalu porodila ideja o razvoju religije. To je vodilo v razvoj teorije, da imajo posamezni duhovi rek, dreves, jezer, gora, skal, skupnega glavnega duha, ki naj bi vladal vsem rekam, drevesom ... To naj bi človeka navdalo z idejo o več bogovih. Politeizem je tako druga razvojna stopnja v razvoju religije. In končno naj bi se potem razvil monoteizem, ideja o enem Bogu, ki naj bi vladal nad vsemi temi *malimi bogovi* oziroma duhovi. J. S. Mbiti opozori, da takšna razlaga oziroma interpretacija umesti afriške religije na najnižji nivo religijske evolucije. Pove nam, da so judovstvo, krščanstvo in islam na samem vrhu razvojne teorije, ker so monoteistične. Mbiti nasprotuje ustaljeni Tylorjevi teoriji o evoluciji religije z argumentom, da bi morala omenjena teorija upoštevati tudi možnost obratne razvojne poti religije. Se pravi, da bi se religija začela razvijati iz monoteizma preko politeizma do animizma. Vendar pa pri tem Mbiti poudari, da sploh ni pomembno, na katero stran evolucijske teorije se postavimo. Pomembno je, da afriške religije vsebujejo vse pomembne religijske elemente: Boga, duhove in božanstva. Krščanstvo in islam po njegovem mnenju poznata enake tipe duhovnih bitij in duhovne eksistence kot tradicionalna afriška verstva. Mbiti torej zavzame stališče, da evolucijska teorija religije, pa naj bo v katerikoli smeri, nezadovoljivo razlaga tradicionalne afriške religije, ker je animizem po njegovem mnenju povsem neprimerna označba afriških religij. Zato predlaga, da bi bilo najbolje omenjeni izraz enkrat za vselej pozabiti (Mbiti 1969, 6-8).

Za zaključek dileme o primernosti označbe afriških religij z izrazom *animizem* se spomnimo na citat papeža Pavla VI., ki se z okrožnico *Afri-*

¹⁰ Osnovo vsake religije je Tylor videl v animizmu. Vendar pa Tylorja ne zanima samo to začetno, izhodiščno stanje, temveč ga zanima tudi razvoj religije (Godina 1998, 83).

cae terrarum obrača na afriška ljudstva: »*Stalni in splošni temelj afriškega izročila je duhovno gledanje na življenje. Ne gre za preprosto pojmovanje, imenovano animistično v smislu, ki ga je ta beseda dobila v zgodovini verstev konec prejšnjega stoletja. Gre za globlji, obsežnejši in splošni nazor, po katerem so vsa bitja in celo vidna narava povezani s svetom nevidnih stvari in duha ... Iz tega duhovnega gledanja, ki je nad vse važen obči element, izhaja ideja o Bogu, prvem in zadnjem vzroku vseh stvari*« (Pavel VI. 1968, 68).

2.2. Smisel življenja

Etnolog M. Delafosse je v knjigi *Les civilisations negroafricaines* zapisal: »*V črni Afriki ni ustanove, bodisi na socialnem bodisi na političnem ali celo ekonomskem polju, ki ne bi temeljila na verskem pojmovanju in ne bi imela vere za temeljni kamen. Ti narodi, o katerih se je tu pa tam reklo, da sploh nimajo vere, so v resnici najbolj religiozni na zemlji*« (Rode 1971, 137). Prav tako antropolog J. C. Mitchell ugotavlja, da je ena izmed glavnih značilnosti Bantu plemen njihova vera v obstoj najvišjega, vrhovnega bitja oziroma Boga (Mitchell 1961, 58). Prepričanje, da življenje, ki ga je človeku dal Bog preko prednikov, poteka po določenih razvojnih fazah, ki so razumljene v kontekstu klana, od rojstva preko mladosti vse tja do zrelih let in smrti, je osnovno prepričanje vseh zambijskih plemen. Ko umre človek star, je tako hotel Bog (imfwa Lesa); to je naravna smrt. Kadar pa umre mlad človek, iščejo vzroke smrti drugje, npr. v čarovništvu, magiji (ubuloshi) ali v slabem obnašanju ali ravnanju umrlega človeka ali njegovih bližnjih sorodnikov, v nespoštovanju prednikov ... (posebno pri plemenu Bisa). To razloži, zakaj so razna prerokovanja ter sprava in pomiritev z vsemi tako pomembni. Lažje lahko tudi razumemo pomene raznih obredov in ceremonij, kot npr. ubupyani rite,¹¹ in sankcije v zvezi z umorom. Takšno dojetje sveta in življenja sega do najglobljih korenin zambijskega človeka. Za zambijska plemena torej velja, da jim je vsako življenje sveto, zato ker vsako življenje v svojem bistvu pripada Bogu in prihaja od Boga. Kajti On je tisti, ki z njim komunicira in ga podeljuje vsemu živemu (Musunda 1996, 53). V vseh religijah – najbolj očitno v afriških – se kaže odločni in najpogostejši argument: »*Tako kakor je in deluje Bog, tako morajo biti in delovati tudi vsa človeška bitja*« (Magesa 1998, 45).

3. Religijske vsebine

Pojmovanje in dojetanje življenja Afričana je torej prežeto s čutom za sveto in božje. Lahko rečemo, da je njegovo življenje potopljeno v vero

¹¹ Ubupyani je obred v povezavi z zakonom in se uporablja zato, da vrnejo duha umrlega nazaj k njegovi družini.

in da je odraz goreče povezanosti in pripadnosti religiozni tradicionalnosti. Živa navzočnost mita o ločitvi človeka in Boga, pestri in številni koncepti Boga, ki se razodevajo v številnih prisposodobah, ter njegovo čaščenje, številni tabuji in totemi ter čarovništvo, so religijske vsebine, ki dajejo svojevrsten pečat afriškim religijam. Najprej pogledjmo nekaj tradicionalnih predstav Boga.

3.1. Tradicionalna predstava Boga

»*Ne očeta, ne matere, niti žene niti otrok. On je sam. On ni niti otrok niti starec. On je enak danes, kot je bil včeraj*« (Mbiti 1969, 34). Skupno verovanje, ki preveva vsa plemena v Zambiji nekoč in danes, je vera v najvišjo nadnaravno moč, iz katere se vse poraja. Vera v Boga, velikega Duha, ki je nad vsemi drugimi duhovi, je že od nekdaj vraščena v zambijski kulturi. Ravno ta vera je bila misijonarjem v veliko pomoč, ker je omogočila lahek prehod od zvestobe in zaupanja tradicionalnemu darovalcu življenja, oskrbovalcu vseh potreb in oblikovalcu usode in sreče h krščanskemu Bogu. Njihova prvotna vera jim je omogočila lažji sprejem Kristusa in krščanstva (Ngulube 1989, 22). Tradicionalno zambijsko verovanje v Boga se je ohranjalo in širilo iz roda v rod po ustnem izročilu. Glede na to, da so dojemali Boga kot nevidnega glavnega velikega duha, je razumljivo, da ga niso upodabljali. Tako razumevanje in dojemanje Boga kakor njegova pravila in zakoni, ki veljajo v svetu, so se razkrivali preko pregovorov in opisnih imen Boga, mitov, ugank in narodnih pesmi, ki so ga opevale. Pogledjmo nekaj opisnih imen Boga, ki jih lahko najdemo v verovanju različnih zambijskih plemen.

Bog kot veliki Stvarnik: Stvarjenje človeka in vsega, kar obstaja, je delo Vrhovnega bitja. To najvišje bitje, Bog, je v zambijskih jezikih označeno z imeni: *Lesá* (Bemba), *Leza/Mulungu* (Čeva), *Nyambe/Mulimu* (Lozi), *Nzambi* (Lunda) in *Leza* (Tonga) (Mwewa 1977, 1). Pleme Ngoni¹² verjame v Boga, ki je glavni stvarnik vseh stvari in tudi njihov glavni vir. Nekaj imen, s katerimi ga označujejo: *M`Kulu ngako* - Veliki Prapočetek, Izumitelj, *Uluhlanga* - Glavni in izvorni Vir, *Umkulu Kakulu* - Največji in Najvišji nad vsemi, *M`nikazi wa Zinthu Zonse* - Lastnik vsega (Read 1970, 190). Pregovor¹³ plemena Bemba pravi: »*Boga ne prosimo za meso, ampak za življenje*« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 415).

Bog kot Oče: S sprejemanjem Boga kot Stvarnika je Zambijcu postalo domače tudi dojemanje Boga kot Očeta. Da je res tako, priča zelo upo-

¹² Pleme Ngoni je prišlo iz Malavija, najdemo ga v vzhodnem delu Zambije in v Lusaki. To pleme govori jezik njandža, ki je najbolj razširjen zambijski jezik med misijonarji.

¹³ Pregovori so za afriška plemena nekaj svetega, saj je v njih modrost tistih, ki jih častijo kot svoje prednike. Večina pregovorov ima dva dela. Tisti, ki želi uporabiti pregovor, izreče prvi del, njegov sobesednik pa stavek dokonča (Kokalj 1972, 44).

rabljen opis Boga, in sicer »On, ki je Oče vsem in vsemu«.

Bog kot Varuh in Gospod Zdravilec: Bog kot Veliki Stvarnik je od svoje stvaritve oddaljen in hkrati blizu ob njej. On je skriti Bog in Oče, ki obenem vseskozi komunicira s svojimi otroki. Bog vedno pride rešit svoje stvaritve, kadar jih pestijo težave in nevarnosti (Mwewa 1977, 4). Bemba pregovor pravi: »Izkopati koreninico ali sadiko pomeni mešati se z Bogom.« Zambijska razlaga omenjenega pregovora pravi, da zdravilo dobi svojo zdravilno moč šele z Božjo pomočjo oziroma z Božjim sodelovanjem. Bog je namreč tisti, ki zdravilu da zdravilno moč, učinek (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 240).

Bog neba oziroma nebesnega svoda: Ker je Bog povsod in vse vidi in vse ve, je njegovo domovanje v nebesih. Zato Zambijci prisegajo pri Bogu, ki je v nebesih: *Lesu ku mulu* - Bog, ki je v nebesih, pravi pleme Bemba (Mwewa 1977, 6). Tako daleč, kakor segajo dosegljivi viri, je znano, da so Afričani Boga vedno povezovali z nebom in nebesi (Mbiti 1969, 52).

Bog dežja: Kot smo lahko spoznali, je ideja Boga, ki prebiva na nebu, v zambijemskem tradicionalnem verovanju močno zakoreninjena. Omenjeno trditev lahko podkrepimo še z dodatnimi izrazi. Na primer: kadar se bliska, pleme Lala pravi: »*Lesu akopena*« (»*Bog je navzoč s strelo*«). Kadar grmi, rečejo: »*Lesu akopata*« (»*Bog kriči ali se jezi*«). Vrhovnega Boga razumejo kot Boga dežja oziroma kot Boga, ki ima oblast nad dežjem.¹⁴ Pleme Tonga opisuje Boga z izrazom: »On, ki napolnjuje reke«. V plemenu Ambo rečejo namesto *Dežuje* »On pada« (Stefaniszyn 1964, 134). Vendar S. K. Mwewa poudarja, da v podobnih primerih ne smemo razlagati določenih izrazov in besednih zvez dobesedno (Mwewa 1977, 7-8). V omenjenem primeru potemtakem ne gre enačiti Boga z dežjem. Kajti v izrazu »On pada« ne gre za to, da bi dobesedno Bog padal, ampak gre za personifikacijo oziroma ponazoritev Božje moči in volje. Bog je namreč hotel, da dežuje, in On je poslal dež.

»Zambijsko tradicionalno verovanje je že od vsega začetka vsebovalo lik Boga. Zanimivo pa je dejstvo,« ugotavlja zambijski diakon Simon, »da so vsa imena, ki označujejo to 'najvišjo silo', se pravi Boga, le opisi Boga. Nimamo pa splošne besede, kot ima na primer angleščina besedo 'God'. 'Mulungu, Lesu ...' so samo besede, ki opisujejo različne lastnosti Boga. Zato moramo v prihodnje bodoči teologi ali duhovniki najti primerno besedo« (Furlan december 1998). Misijonar Louis Etienne, ki je delal raziskave med plemeni južne Zambije, je potrdil omenjeno doktrino doživljanja Boga med plemeni. Opomnil je tudi na obstoj doktrine o Božji previdnosti (Etienne 1962, 91-92). Etiennova spoznanja so še pomembnejša, če upoštevamo, da je do afriške tradicije običajno negativen. Vendar pa je

¹⁴ V deželi, kot je Zambija, kjer je polovico leta sušna doba, brez dežja, druga polovica leta pa deževna doba, je dež zlata vreden.

ravno glede afriškega koncepta dojemanja in doživljanja Boga njegovo prepričanje razveseljuje pozitivno: »*Dobro osnovno predznanje o resnici veje iz primitivnih tradicij in je še vedno močno navzoče med našimi Afričani centralne Afrike ... Zaključim lahko, da je njihova ideja Boga, duše in človekovega izvira vse prej kot zanemarljiva*« (Etienne 1962, 93).

3.2. Mit o ločitvi Boga od človeka

»*Različna ljudstva poznajo različne mite o tem, kako se je srečno razmerje med Bogom in človekom končalo in kako in zakaj je prišlo do njune ločitve*« (Mbiti 1969, 97). Poglejmo enega izmed tovrstnih mitov, ki je značilen za afriško tradicijo: Na začetku je Bog ustvaril moža in ženo in takrat je bila zemlja tako blizu neba, da je bilo človeku zlahka doseči Boga, ki je prebival na nebu. Do Boga se je namreč lahko povzpел po vrvi, ki je bila razpeta med nebom in zemljo. V tem času ni bilo bolezni in smrti. Eno samo zrno prosa je bila zadostna človekova hrana za ves dan. Bog je človeku prepovedal, da bi pojedel več kot zrno prosa na dan, a žena je hotela več hrane in je pojedla več zrn prosa. Njeno početje je tako ujezilo in užalilo Boga, da je poslal ščinkavca, da je pretrgal vrv, ki je človeku omogočala dostop do njega. In tako mora človek od takrat naprej trdo delati, da si prisluži hrano. Bolezen in smrt, ki sta bili poprej, ko sta bila Bog in človek skupaj, človeku nepoznani, sta sedaj njegova usoda (Magesa 1998, 44).

»*Vsakdanji svet živih in svet umrlih sta v zelo tesni medsebojni zvezi; prav tako je življenje posameznika v nenehni povezavi z duhovi njegovih umrlih sorodnikov in ostalimi duhovi*« (Nyamiti 1973, 20). Močno zasedrano je prepričanje, da duhovi vseskozi spremljajo in uravnavajo življenje v določeni skupnosti oziroma plemenu. Kadar določeno skupnost prizadene kakšna tragedija, le-to razlagajo kot zamero duhovom. Prav tako je dober ulov darilo in izraz naklonjenosti duhov. Ta vseskozi delujoča navzočnost duhov v življenju skupnosti je vidna tudi v poimenovanju otrok. Kadar so otroka poimenovali po napačnem predniku, naj bi kot znamenje tega otrok neprestano jokal, dokler mu niso izbrali pravega imena po pravem predniku (Ngulube 1989, 23-24). Posebno med patriarhalnimi zambijskimi plemeni obstaja splošno prepričanje, da je ovekovečenje človeške rase preko novih rojstev zasluga določenih duhov (Ngulube 1989, 81). Afriška religija ima podobo o hierarhično urejenem svetu, ki je sestavljen iz različnih elementov (Boga, duhov, človeka, narave): ti so v stalni interakciji (Magesa 1998, 44).

Zambijska tradicija razvršča duhove v tri glavne kategorije: Bog, ki predstavlja Velikega Duha. Nad njim ni nikogar, je torej najvišji in najmočnejši. On je tisti, ki je ustvaril tudi vse druge duhove (Mwewa 1977, 14). D. K. Musonda, profesor v lusaškem semenišču, poudarja prvenstvo

Boga nad vsem ustvarjenim in pravi, da je to začetna točka vsega (Musonda 1996, 116). L. Magesa, profesor religiologije, opiše položaj Boga v svetu duhov takole: »*Bog predstavlja najvišjo instanco in je nad vsem ustvarjenim, je prednik par excellence*« (Magesa 1998, 51). Duhovi umrlih prednikov so takoj za Bogom. V tej kategoriji duhov umrlih prednikov je posebna skupina duhov, ki v življenju niso našli miru in zato niso v družbi z drugimi duhovi umrlih prednikov. Zaradi svoje nemirnosti in nezadovoljstva občasno škodujejo svojim živečim sorodnikom. To skupino duhov uvrščajo med zlobne duhove. Naravni duhovi so skupina duhov, ki na ljudi nima direktnega vpliva. Le če človek deluje proti njim ali jih užali, tako da oskruni njihovo navzočnost s tem, da se ne udeleži določenih obredov, potem se tudi oni obrnejo proti njemu in mu poskusijo škodovati. Takšni duhovi se običajno naselijo v velikih živalih in drevesih (Musonda 1996, 14-15).

Kdo so pravzaprav predniki? Tradicionalno so predniki ljudje, ki ustrezajo enemu izmed naslednjih kriterijev:

Ustanovitelji kakega klana.

Tradicija pripisuje zelo veliko vlogo razmnoževanju. Potomstvo je namreč zagotovilo, da se bo klan ohranjal še naprej in ni nevarnosti, da bi izumrl. Tako se vsi, ki so klanu dali otroke, lahko štejejo med prednike.

Vsi tisti, ki so živeli dobro življenje in umrli v visoki starosti, so med tistimi, ki se jih spominjajo kot prednikov. Vsem predstavljajo vzor za dobro in polno življenje v skupnosti. Zlobni čarovniki, moralci, ljudje, ki so storili samomor, in tisti, ki so umrli zaradi strele, se ne štejejo med prednike in nihče ni poimenovan po njih. Kajti obstaja bojazen, da se z imenom prenese tudi usoda.

Tisti, ki so bili izvedenci v kakšnem posebno priznanem poklicu¹⁵ ali veščini, se tudi prištevajo k prednikom.

Umrli do pete generacije nazaj spadajo v posebno kategorijo. So v stanju *osebne nesmrtnosti*, kajti njihov proces umiranja še ni končan. Imenujejo jih *živeči mrtveci*. Predstavljajo najtesnejšo povezavo živega sveta in sveta duhov. So nekakšen vmesni člen, ki živečim omogoča povezavo s svetom duhov. *Živeči mrtveci* govorijo dva jezika: jezik živih ljudi, med katerimi so do nedavnega živeli, in jezik duhov in Boga, h kateremu se bližajo. Prav ti duhovi so za Afričane najpomembnejši; preko njih namreč postanejo deležni sveta duhov, oziroma jim svet duhov postane dostopen, bližji. Še vedno predstavljajo del svojih človeških družin in ljudje se jih v vsakdanjem življenju vseskozi spominjajo (Mbiti 1969, 83).

Predniki so skrbniki morale. Pazijo, da njihovi ljudje živijo po moralnih zakonih, ki jim jih narekujeta religija in pravo. Oni kaznujejo ljudi, kadar prekršijo tradicijo. Afričani so prepričani, da je Bog ustanovitelj

¹⁵ Kot na primer: dobri lovci, zdravniki in zdravilci, svetovalci in kmetje.

klanov postavil za nadzornike njihovih klanov. Čeprav Bog ponavadi kaznuje direktno, včasih tudi preko svojih posrednikov pošlje človeku sporočilo. Ti posredniki med Bogom in človekom so predniki (Mwewa 1977, 17-18). G. Parrinder opazuje, da je pravzaprav nemogoče razumeti Afričana in njegovo religijo, ne da bi spoznali in razumeli položaj prednikov (Parrinder 1954, 51). L. Magesa pa glede vloge prednikov v vsakdanjem življenju Afričana pravi: »*Če primerjamo medsebojno vplivanje in vzajemno delovanje vitalne energije v veselju s pajkovo mrežo, potem v vsakdanjem življenju predniki predstavljajo rdečo nit, brez katere se vsa mreža podre*« (Magesa 1998, 51).

3.3. Čaščenje

Modrost, ki je za kultom prednikov, je: »*Kadar si v težavah, se obrni po nasvet k duhovom*« (Ngulube 1989, 81). Mwewa takole opiše prisotnost in pomen čaščenja duhov v Zambiji: »*Naši ljudje plešejo v čast duhovom in sledijo volji duhov glede prehranjevanja, kaj naj jedo in česa ne smejo jesti. Preko sanj se učijo o zdravilnosti določenih rastlin in vidijo mnogo stvari tistega drugega sveta*« (Mwewa 1977, 18).¹⁶

Z izrazom *čaščenje* je mišljeno katerokoli dejanje, ki označuje človekovo izražanje hvaležnosti in naklonjenosti Bogu. Molitev, daritev in prošnja so izrazi pokorščine in vdanosti Bogu. Ta je lahko izražena Bogu direktno ali posredno preko njegovih posrednikov. Lahko je izražena formalno, neformalno, skupinsko ali posamezno. V življenju tradicionalnega Zambijca ima čaščenje zelo pomembno mesto v njegovem življenju. Prepričan je, da je preko čaščenja deležen stika z Bogom in njegove milosti in blagoslova (Mwewa 1977, 19).

3.4. Tabuji in totemi

Beseda *tabu* se lahko nanaša na vsakega človeka ali predmet, ki velja za *svetega* ali prepovedanega in se ga zato ni dovoljeno dotakniti ali ga uporabiti (Langley 1994, 17). Tabuji so zelo pomembni, saj poleg tega da razkrivajo prepovedi, ki so vezane na določena področja neke družbe, tudi uravnavajo obnašanje in držo skupnosti ter so glavni ključ za upravljanje s strahom. Strah, ki je povezan s tabuji, ni iracionalen, ampak je plod premišljene skrbi, kako udejanjiti najboljšo možno življenjsko realnost (Musonda 1996, 101). Tabuji so osredotočeni na določene socialne probleme. V posamezni skupnosti tabuji ponazarjajo sliko spoštovanja, strahu, verovanja in vraževerja. Vsak tabu je usmerjen k določenemu pričakovanju neke družbe. Lahko bi rekli, da so tabuji rešitve vnaprej ali

¹⁶ Tudi J. Kokalj ugotavlja, da je zanimivo, da evropski zdravniki še niso odkrili vseh afriških načinov zdravljenja ter zdravilnih izvlečkov iz rastlin (Kokalj 1972, 40).

nekakšna kurativa družbe. Poslušnost tabujem in ubogljivost posameznika zavarujeta pred morebitnimi težavami (Ngulube 1989, 54-55). Dandanes je med plemeni mnogo manj tabujev kot v preteklosti. Nadvse pomembna je ugotovitev, da so vsi tabuji, ki so še živi, povezani s *prenosom življenja*.¹⁷ Tudi raziskave A. Shorterja imajo enake ugotovitve: »*Tabuji so najpogostejši na področju 'prenosa življenja': zakonskega življenja, spolnosti, nosečnosti in rojstva*« (Shorter 1985, 81). To kaže na intimno povezanost med tabuji in življenjem. Tabuji poučujejo ljudi o najpomembnejših življenjskih vrednotah. »*Tabuji so didaktični. So neke vrste pomočniki v službi učenja. Lahko bi rekli, da so 'kričeče časopisne naslovnice' določene skupnosti*« (Shorter 1985, 82).

Beseda *totem* poimenuje kakršenkoli predmet, do katerega imajo člani neke skupnosti poseben, mističen odnos. To je lahko tudi žival, kraj ali neživi predmet. Totemskih živali se ne sme ubijati ali jesti, razen v prav posebnih okoliščinah (Langley 1994, 17). Zambijska plemena poznajo različne toteme, ki jih je zelo veliko. Naj omenim le najpomembnejši totem: kameleon, ki je strah in trepet vseh zambijskih žensk, saj velja prepričanje, da ženska, ki se dotakne kameleona, še posebej njegovega repa, postane neplodna.

3.5. Čarovništvo

»*Vsakdo, ki ima moč, da z magijo ubije drugega, je čarovnik*« (Ngulube 1989, 24). S tem, ko nekdo ubije člana določenega klana, uniči tudi del skupnega življenja. To torej oslabi življenje celotnega klana (Musonda 1996, 92). Čarovništvo je celotno upravljanje s takšnimi močmi. Vera v čarovništvo je danes še vedno prav tako močna, kot je bila ob prihodu prvih misijonarjev v Zambijo in ob proglastitvi zambijske samostojnosti.¹⁸ Je ena izmed redkih stvari, katere se proces modernizacije niti malo ni dotaknil. Pravzaprav se zdi, kakor da vera v čarovništvo in hkrati tudi strah pred njim korakata z roko v roki proti industrializaciji in tehnološkemu napredku (Ngulube 1989, 25). Čarovnik najpogosteje napade brez opozorila, iz ljubosumja ali pohlepa. Za svoje slabe sebične namene izrablja življenjsko moč stvari, ki služijo povečanju in okrepitvi življenja. Verjame, da si bo pridobil/a moč in podaljšal/a življenje z umorom drugega človeka. Velikokrat svojo žrtev zastrupi s hrano tako, da vanjo vmeša razne strupene izvlečke rastlin. Verjamejo, da so nekateri čarovniki tako izurjeni in da imajo takšno moč, da lahko ubijejo človeka že z zlobnim govorjenjem (Musonda 1996, 93). Posameznik se lahko pridruži čarovništvu tako, da prosi čarovnike, naj ga naučijo čarovništva. Ponavadi ljudje

¹⁷ Je izraz, ki označuje področje poroke oziroma zakonskega življenja, spolnosti, nosečnosti in rojstva.

¹⁸ Zambija je proglastila svojo samostojnost 24. oktobra 1964.

postanejo čarovniki ali čaravnice zaradi osebnih tragedij in razočaranj. Človek se torej lahko nauči čarovništva. V zelo redkih primerih pa zlobni duhovi prednikov obsedejo določenega človeka in ga uvedejo v čarovništvo. Tu čarovništvo ni izbrano po lastni volji in je človek praktično nemočen. Ko zna kdo pridelovati strupe in uporabljati magijo, postane čarovnik in s tem član čarovniške skupnosti. Kadar čarovniki delujejo na daljavo ali želijo biti prisotni v njim oddaljenih krajih, uporabljajo ptice, rogove, košare in živali. Svoje sle največkrat izberejo med živalmi, npr. hijene in krte. Hijena je pravzaprav čarovnikov »konj«. Košare in rogove uporabljajo za letanje iz kraja v kraj (Ngulube 1989, 29).

Naj poudarim, da prav vsak Zambijec, od predsednika do zadnjega obdelovalca zemlje, globoko verjame v obstoj in v moč čarovništva. Naj iz množice primerov navedem le dva, ki potrjujeta omenjeno trditev: Čarovnik A naj bi v košari letel čez ozemlje čarovnika B. Ker je bil čarovnik B zaradi tega nadvse užaljen, je čarovnik B vzel puško in sestrelil čarovnika A. Pri tem je prišlo do poškodb, zato je zadeva prišla na sodišče. Tam se ni razpravljalo o resničnosti omenjenega dogodka, kajti to je Zambijcem neizpodbitno, resnično dejstvo. Ugotavljalo pa se je, na čigavi strani je krivda (Furlan november 1998). Misijonar Stanko Rozman, jezuit, ki že od leta 1969 misijonari v Zambiji, pa je povedal, kako so nekega poglavarja, ki je bil hkrati tudi čarovnik, ko je umrl, zakopali in zato, da njegov duh nikakor ne bi prišel iz groba, so grob na debelo zabetonirali (Furlan januar 1999). Takšne in podobne primere bi lahko naštevali brez konca.

Zaključek

Tradicija, s katero je Afričan močno zaznamovan in ga spremlja vse življenje od rojstva do groba, je tudi danes, v sodobni, razvijajoči se afriški družbi, ki je podvržena socialnim, ekonomskim in političnim spremembam, prav tako močna. Prav zato je odločilnega pomena, da Cerkev pri svojem misijonskem poslanstvu globoko in pazljivo preuči in spozna tradicijo naroda, kateremu posreduje Kristusovo izročilo (Policarpo 1987, 5), hkrati pa se zaveda, da tretji svet in z njim Afrika še zdaleč ni mrtev, prazen prostor, v katerega bi človek lahko postavil vse, kar se mu zdi primerno. Kakor telo samo po sebi zavrže »tujek«, tako tudi družba zavrže stvari, ki so ji tuje. Toliko bolj velja to za afriškega človeka, ki mu je tradicija edina »stvar«, ki jo vedno nosi s seboj, kamorkoli gre. V začetkih evangelizacije Zambije¹⁹ in celotne Afrike misijonarji niso poznali in razumeli tradicio-

¹⁹ Kratek oris prvih misijonov v Zambiji: Po prvih neuspešnih poskusih portugalskih misijonarjev leta 1795, da bi iz Mozambika prodrli na severna področja reke Zambezi, so v letih 1881-1885 sledili še trije neuspešni poskusi jezuitov, ki so prodirali iz južnega dela Zambezija. Jezuite so ustavili nevzdržni pogoji, malarija in vojsčaki različnih plemen. Leta 1891 so se beli očetje namestili ob današnji meji med Zambijo in Tanzanijo in po neuspe-

nalnih običajev. Zato se je dogajalo, da so zaradi nevednosti določene običaje obsojali, druge pa tolerirali. Drugi vatikanski koncil in antropološke študije so omogočili boljše poznavanje tradicije in ji pripisali večjo pomembnost in spoštovanje. Cerkev si tako vse bolj prizadeva, da bi se jim čimbolj približala in spoznala afriško tradicijo, miselnost in misel afriških narodov in jih na pravi način obogatila s Kristusovim oznanilom.

Literatura:

- Aldridge, Sally. 1978. *The Peoples of Zambia*. Lusaka: Heinemann educational Books in association with NECZAM.
- Bujo, Benezet. 1988. *The Ethical Dimension of Community*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Club of Kachebere Major Seminary. 1969. *Bantu Wisdom – A Collection of Proverbs*, Kachebere.
- Etienne, Luis. 1962. *A Study of the Bemba and the Neighbouring Tribes*. Kasama: Archdiocese of Kasama.
- Godina, Vesna. 1998. *Antropološke teorije*. Ljubljana: FDV.
- Information on Zambia, its Government and the Catholic Church*. Visit of Pope John Paul II. to Zambia- May 1989, Ndola: Mission Press.
- Kokalj, Jože. 1972. *Iz sončne Zambije*. Ljubljana: samozaložba.
- Levi-Strauss, Claude. 1994. *Rasa in zgodovina-Totemizem danes*. Ljubljana: ŠKUC.
- Magesa, Laurenti. 1998. *African Religion – The Moral Traditions of Abundant Life*. Nairobi: Paulines publications Africa.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mitchell, J. C. 1961. *Sociological Background to African Labour*. Salisbury.
- Mugambi, J. N. K. 1989. *African Heritage and Contemporary Christianity*. Nairobi: Logman.
- Mulago, V. 1969. *Biblical Revelation and African Beliefs*. New York: Orbis Books.
- Musonda, David K. 1996. *The Meaning and Value of Life among the Bisa and Christian Morality*. Rome.
- Mwewa, Kapita S. 1977. *Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity*. Dissertation presented at the Theological Faculty of the University of Innsbruck for the Degree of Doctor of Theology.
- Ngulube, N. M. J. 1989. *Some Aspects of growing up in Zambia*. Lusaka: Nalinga Consul-

lih petih letih potovali naprej proti jezeru Malavi in vzpostavljali prve trgovske vezi. Prvi kristjani so bili mladi, osvobojeni suženjstva, in sirote, brez staršev. Leta 1897 je bil imenovan prvi apostolski vikar v severni Luapuli. Od leta 1899 dalje so bili ustanovljeni različni misijoni na vsem področju današnje Zambije. Leta 1923 je bil ustanovljen prvi misijon v vzhodnem predelu Zambije. Leta 1931 je prišla skupina italijanskih frančiškanov, ki so ustanovili misijon v Ndoli (SZ provinca), posvečen Kristusu Kralju. Leta 1937 je bil ustanovljen jezuitski misijon St. Ignatius v Lusaki. (*Information on Zambia, its Government and the Catholic Church*, Visit of Pope John Paul II to Zambia- May 1989, 13-25).

tancy/Sol-Consult A/S Limited (NSC).

Nyamiti, Charles. 1973. *The Scope of African Theology*. Kampala: Gaba Publications.

Policarpo, L. 1987. *Customary Marriage in Zambia in the Light of Canon Law*. Ndola: Mission Press Ndola.

Parrinder, Geoffrey. 1954. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson's University Library.

Radcliffe- Brown, Alfred R. 1994. *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: ŠKUC.

Read, Margaret 1970. *The Ngoni of Nyasaland*. London.

Rode, Franc. 1977. *Živa verstva*. Celje: Mohorjeva družba.

Shorter, Aylward. 1985. *Jesus and the Witchdoctor*. London: Geoffrey Chapman.

Stefaniszyn, Bronisław 1964. *Social and Ritual Life of Ambo of Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.

Tempels, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine.

Ustni viri:

Furlan, Nadja. Pogovor z zambijskim katoliškim duhovnikom dr. moralne teologije, ki poučuje v lusaškem semenišču St. Domenic, D. K. Musondo, 25. januar 1999, Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor z diakonom Simonom, semenišče St. Domenic v Lusaki. december 1998, Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor s Stankom Rozmanom, slovenskim jezuitskim misijonarjem. Januar 1999. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor s slovenskima laičkima misijonarkama Katarino Ferjančič in Marijo Anžič v misijonu Nangoma. November 1998, Nangoma. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor s poljskim jezuitom Vincentom Cicheckim, jezuitski noviciat Lusaka, november 1998, Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Tomazičev simpozij v Rimu 2007

Slovenska teološka akademija in Papeški slovenski zavod sta v času od 10. do 14. septembra 2007 v Rimu pripravila simpozij o mariborskem škofu dr. Ivanu Jožefu Tomaziču.

Življenjska pot škofa dr. Ivana Jožefa Tomaziča

Ivan Tomazič se je rodil 1. avgusta leta 1876 v Miklavžu pri Ormožu, v takratni mariborski (lavantinski) škofiji. Bil je peti sin staršev Antona Tomaziča in njegove žene Marije, rojene Ozmec. V družini so bili zelo verni, še posebej mama, ki je otrokom posredovala pristne krščanske vrednote. Doma so živeli preprosto in skromno. Na življenje Ivana Tomaziča je odločilno vplival takratni kaplan Jožef Mlaska (1850-1901), saj mu je omogočil, da je po končani osnovni šoli nadaljeval šolanje na državni gimnaziji v Ljubljani. Dokončal jo je leta 1895 z odličnim uspehom. Po dolgem premišljevanju je vstopil v mariborsko bogoslovje. Študiral je v letih med 1895 in 1899. Lavantinski knezoškof Mihael Napotnik ga je 5. decembra 1898 posvetil v duhovnika. Bil je kaplan pri Sv. Juriju ob Ščavnici (1899-1901) in v Celju pri Sv. Danijelu, in sicer od leta 1901 do 1903. Sledilo je obdobje izobraževanja na jezuitski teološki fakulteti v Innsbrucku (1903-1906), kjer je 4. aprila 1906 dosegel doktorat iz bogoslovnih ved z disertacijo »Die Exklusive bei der Papstwahl«. Leta 1905 ga je škof Napotnik imenoval za dvornega kaplana in tajnika. Postal je škofov tesen sodelavec in opravljal številne službe. Po smrti Napotnika (1922) je bil Tomazič v času izpraznjenega sedeža škofijski ekonom. Po imenovanju škofa Karlina za ordinarija je postal tudi njegov tesni sodelavec, še posebej zato, ker je dobro poznal škofijo. Leta 1926 je postal prvi postulator za beatifikacijo škofa Antona Martina Slomška in leta 1928 pomožni škof in generalni vikar. Po smrti škofa Karlina leta 1933 je bil msgr. Ivan Jožef Tomazič imenovan za lavantinskega knezoškofa. Kot škof se je zavzemal za beatifikacijo škofa Slomška, prav tako si je prizadeval za razširjanje Katoliške akcije. V skrbi za vzgojo in izobraževanje duhovnikov, njegovih tesnih sodelavcev pri oznanjevanju evangelija, je zgradil novo bogoslovje (1938-1941). Gre za zgradbo, ki zaradi vojne in poveljnih dogodkov nikoli ni služila svojemu namenu. Okupacija je bila za škofa bridka prizkušnja, zaradi številnih aretacij duhovnikov in vernikov, še posebej zato, ker s svojimi poskusi, da bi posredoval pri okupacijskih oblasteh, ni nič dosegel. Svoje stališče do komunizma je jasno izrazil leta 1940 v okviru

tečaja Katoliške akcije v Kranju, ko je po papeških načelih obsodil ideologijo, zmoto in sodelovanje z zmoto, hkrati pa je pokazal svojo odprtost za posameznika v iskrenem iskanju resnice. V povojnem obdobju so ga spremljale zdravstvene težave. Junija 1947 ga je zadela srčna kap in ga priklenila na bolniško posteljo. Potem ko je bilo poskrbljeno za prihodnost škofije, saj je 16. februarja 1949 Sveti sedež na njegovo željo imenoval pomožnega škofa Maksimilijana Držečnika za lavantinskega apostolskega administratorja, je škof Tomažič v soboto, 26. februarja 1949 umrl. Poslovil se je z besedami, ki so bile njegove duhovniško in škofovsko geslo: »Non ego, sed Deus« (»Ne jaz, ampak Bog«).

Predavatelji in njihova predavanja

Na začetku simpozija nas je v uvodnem govoru pozdravil in nagovoril rektor Slovenika dr. Jožko Pirc. Nato je spregovoril mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej v imenu pokrovitelja simpozija – mariborske nadškofije. Dr. Edo Škulj je predstavil zbornik lanskoletnega simpozija o dr. Mihaelu Torošu. Moderator prvega dne dr. Metod Benedik se je zahvalil za uvodne besede in nas uvedel v delo.

Na simpoziju je Tomažičevo življenjsko pot opisala in predstavila dr. Iliaria Montanar SL. Gre za veliko poznavalko škofa dr. Ivana Jožefa Tomažiča, saj je na Gregoriani v Rimu doktorirala z disertacijo z naslovom *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876-1949)*.

Dr. Bogdan Kolar SDB je predstavil Tomažičev teološki študij. Predstavil je študijsko pot od domačega kraja preko Ljubljane pa vse do Innsbrucka. Vse to je pripeljalo škofa dr. Tomažiča do velike širine in razgledanosti. G. Jože Goličnik je predstavil škofa Tomažiča kot kanonika in dekana stolnega kapitlja, dr. Stanislav Slatinek pa kot pomožnega škofa in generalnega vikarja. S pravnega vidika je preciziral pojme »pomožni škof«, »generalni vikar«. Prav tako pa je predstavil poslanstvo, ki ga je kot pomožni škof in generalni vikar opravljal.

Dr. Tamara Griesser-Pečar je spregovorila o škofu Tomažiču med drugo svetovno vojno. Dr. France M. Dolinar pa je predstavil Tomažičev odnos do OF. Dr. Boris Mlakar se je osredotočil na Tomažičev odnos do OF. O družbeno- socialnem kontekstu pa je spregovoril dr. Rafko Valenčič s predavanjem, ki ga je naslovil: *Tomažič in krščanskosocialno gibanje*.

Urednik Družine dr. Janez Gril je predstavil škofa Tomažiča in cerkveni tisk. Dr. Andrej Šegula OFMConv je spregovoril o vlogi škofa Tomažiča pri pravnem urejanju mesta bogoslovne šole v Mariboru. Težava je namreč nastala leta 1919, kajti v Beogradu niso poznali ne avstrijske in ne cerkvene zakonodaje, zato so šolo izenačevali s pravoslavnim bogoslovjem, ki je imelo priznano zgolj stopnjo srednje šole. Leta 1940 so uspeli urediti status bogoslovne šole, toda šola zaradi začetka druge sve-

tovne vojne nikoli ni »zaživela«. Andrej Štesel pa je nadaljeval začeto temo, in sicer: *Gradnja malega oz. velika semenišča*. Dr. Leon Debevc je predstavil Tomažiča in gradnjo oziroma prenavljanje cerkvenih stavb. Ob fotografijah in strokovnem komentarju nekaterih cerkva iz tega obdobja smo lažje razumeli nekatere arhitekturne »rešitve«.

O Tomažičevi skrbi za cerkveno petje in izobraževanje organistov je spregovoril dr. Štefan A. Ferenčak SDB. O Tomažiču in evharističnem kongresu je govoril dr. France Oražem. Spregovoril je o daljni in neposredni pripravi na kongres. Kongres je bil odmeven, udeležilo se ga je 40.000 vernikov. Cilj je bil: prvič – poživiti evharistično življenje; drugič – poglobiti versko znanje. Po uradnem praznovanju se je ves sprevod napolnil na Slomškov grob, kjer je spregovoril škof dr. Tomažič. Prav tako je na grobu sledila molitev za beatifikacijo škofa Slomška. O Tomažičevih pastirskih pismih je spregovoril dr. Metod Benedik OFMCap. Dr. Julka Nežič pa je predstavila Tomažičevo skrb za duhovnike. Spregovoril jim je leta 1935 na evharističnem kongresu v Ljubljani. Istega leta je duhovnikom priporočil obhajanje duhovniške sobote. Kot škof je skrbel, da so se duhovniki dobro pripravljali na svoje poslanstvo. Na pogrebih duhovnikov ni govoril, kaj je kateri naredil, ampak predvsem, kako je živel (o njegovih vrlinah).

Dr. Vinko Škafar OMFCap je škofa Tomažiča predstavil kot apostolskega administratorja Prekmurja. Predavatelj se je v svojem predavanju dotaknil problematike odnosov do protestantov in judov (predvsem glede zakramentalnega življenja). Dr. Vinko Potočnik je govoril o Tomažiču in cerkvenih združenjih. Dr. Ilaria Montanar SL je spregovorila o Tomažiču in Katoliški akciji, katere namen je bil, da pripravlja in vzgaja voditelje in da utrdi zvestobo do Cerkve. Dr. Jasna Kogoj OSU pa je spregovorila o Tomažiču in redovnih skupnostih. Predstavila je tako moške kot ženske redovne skupnosti, kraje, kjer so delovali, in predvsem, kakšno je bilo njihovo poslanstvo.

Dr. Stane Granda je v svojem predavanju predstavil škofa Tomažiča in vprašanje medvojnega izseljevanja. V svojem predavanju je spregovoril o tokovih migracij in emigracij, odseljevanju (Evropa, Amerika, Avstralija ...) in priseljevanju (iz Srbije in drugih krajev). Prav tako je natančno pojasnil, kaj pomeni »agrarni proletariat«. Dejstvo je, da je škof dr. Tomažič postal škof v zelo težkih časih gospodarske krize (1932/33) in na migracij. Z migracijami pa pride tudi do »izmenjave idej« (primer delavci iz Nemčije prinašajo nacistične ideje ...). Škof dr. Tomažič je podpiral Rafaelovo družbo in izseljeniško nedeljo. Dejansko je bil tudi sam škof dr. Tomažič »izseljenec« v svojem škofijskem dvorcu. V nadaljevanju simpozija je misijonsko dejavnost v škofiji v času škofa Tomažiča predstavila s. Ivanka Tadina ŠS. O Tomažičevem delu za Slomškovo beatifikacijo pa smo prisluhnili v predavanju škofa dr. Marjana Turnška.

Zadnje predavanje in sklepno besedo je imel škof dr. Jožef Smej. Spregovoril je o Tomažičevi duhovni podobi. V njegovi predstavitvi je šlo predvsem za pričevanje, saj se je v svojem življenju kar nekajkrat osebno srečal s škofom dr. Tomažičem. On sam ga je sprejel v bogoslovje. Toda zaradi II. svetovne vojne je škof dr. Jožef Smej svojo življenjsko pot nadaljeval v Szombathelyu.

Srečanje s papežem Benediktom XVI. in sprejem na veleposlaništvu

V času simpozija smo se udeležili tudi avdience na trgu sv. Petra. Papež Benedikt XVI. je v svojih pozdravnih besedah pozdravil udeležence simpozija. V četrtek zvečer pa smo bili gostje veleposlanika pri Svetem sedežu dr. Rebernika. Srečali smo se tudi z dr. Andrejem Capudrom, slovenskim veleposlanikom v Italiji in z nekaterimi ostalimi slovenskimi duhovniki, ki delujejo v Rimu.

Sklep

Simpozij je s svojimi predavanji kot kamenčki v mozaiku razkrival bogastvo življenja škofa dr. Ivana Jožefa Tomažiča. Družbeno-kulturni kontekst, v katerem je živel, je bil zelo zapleten. Velikokrat se je znašel v težkih situacijah. Z modrostjo in potrpežljivostjo je krmaril ladjo škofije. V ključnih trenutkih se je opiral na svetopisemske besede (predvsem v času med drugo svetovno vojno, ko je bil deležen mnogih zaslišanj in preganjanj). Iskal je »pravi« odnos, tako do Boga, duhovnikov, vernikov, kakor tudi do okupatorja. Tako odhaja v zgodovino kot pokončen mož, ki je močno zaznamoval prvo polovico 20. stoletja.

Andrej Šegula OFMConv

»Kristusova luč razsvetljuje vse«

Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja - Sibiu 2007

Romunsko mesto Sibiu je bilo od 4. do 9. septembra 2007 sedež tretjega ekumenskega zborovanja pod geslom »Kristusova luč razsvetljuje vse«. Zborovanje so organizirale tri organizacije: *Svet evropskih škofovskih konferenc* (CCEE) ter *Konference evropskih Cerkva*. Omenjenega srečanja se udeležilo preko 2500 udeležencev, od tega 1600 delegatov različnih krščanskih Cerkva. Slovensko škofovsko konferenco (SŠK) je na zborovanju zastopalo sedem delegatov: škof in predavatelj msgr. dr. Marjan Turnšek, evropska poslanka prof. Ljudmila Novak, s. Hermina Nemšak in štirje predavatelji na naši fakulteti: as. dr. Andrej Saje, doc. dr. Bogdan Dolenc, as. dr. Igor Bahovec in podpisani as. dr. Tadej Strehovec.

Omenjeno ekumensko zborovanje sledi dvema zelo odmevnima zborovanjema v Baslu (1989) in Gradcu (1997) kot tudi podpisu t.i. »Ekumenske listine« (2001), s katero so se različne krščanske cerkve zavzele za intenzivnejše nadaljevanje ekumenskega dialoga. Letošnje zborovanje so pripravljale delovne skupine, ki so se januarja 2006 srečale v Rimu ter februarja 2007 v Wittenbergu. Kot zastopnik SŠK je na obeh srečanjih sodeloval doc. dr. Bogdan Dolenc.

Zborovanje je bilo razdeljeno na tri tematske enote. V prvem delu smo se delegati lahko udeležili forumov na temo edinost, duhovnost in pričevanje. V drugem delu, ki je potekal pod naslovom *Kristusova luč in Evropa*, smo govorili o Evropi in procesu združevanja, ter o verstvih in migracijah. Ob tem smo posebno pozornost namenili govoru *Manuela Barrosa*, predsednika Evropske komisije, v katerem je pozdravil in podprl vlogo religij v evropskem družbenem prostoru. Tretja enota pa je imela naslov *Kristusova luč in svet* in je bila posvečena stvarstvu, pravičnosti in miru. Med vsemi temi tremi sklopi velja še posebej omeniti predavanja in okrogle mizo različnih strokovnjakov na temo podnebnih sprememb in vloge različnih krščanskih cerkva pri ozaveščanju ljudi, kot tudi pri iskanju alternativnih oblik naravi prijaznega življenja.

Zborovanje se je zaključilo s predstavitvijo sklepne poslanice, ki je poudarila prizadevanje vseh Cerkva za edinost. To vključuje vzajemno spoštovanje različnost tradicij posameznih skupnosti, zahteva osebni napor in spreobrnjenje srca, molitev ter posvečevanje življenja. Vsi kristjani, ne glede na cerkveno pripadnost, smo poklicani, da izhajamo iz Svetega pisma ter pričujemo za vstalega Jezusa. Prav tako pa smo povabljeni, da sprejmemo odgovornost za svet, v katerem živimo. Mir, pravičnost in upanje so zato vrednote, ki naj prevevajo naše Cerkve in svet, v katerem živimo.

Beseda o Besedi

Popoldne s cerkvenimi očeti

Inštitut za patristične študije naše fakultete, ki si je v letu 2007 po sv. Viktorinu Ptujskem privzel ime VICTORINIANUM, je ob letu Svetega pisma pripravil kratko, a intenzivno študijsko srečanje o cerkvenih očetih. V veliki predavalnici Teološke fakultete je tako 23. maja 2007 potekalo študijsko popoldne z naslovom Beseda o Besedi, kjer je sedem sodelavcev Victorinianuma na poljudno-znanstven način predstavilo izsledke svojega raziskovanja v zvezi s patristično eksegezo.

Podpisani sem prikazal odnos cerkvenih očetov do Stare zaveze, saj je prav doba cerkvenih očetov z njihovimi odločilnimi posegi omogočila sprejetje Stare zaveze v nastajajoče krščanstvo. Mag. Gregor Lavrinec je predstavil različni metodi eksegeze (nasprotni in dopolnjujoči obenem), ki sta se oblikovali v Aleksandriji in iz Antiohiji. Dr. Dina D'Elia SL je na primeru alegorične razlage Cirila Aleksandrijskega, s katero se je lotil podobe žlahtne in divje oljke, prikazala odgovornost vere v Aleksandriji. Doktorand klasične filologije David Movrin je ob analizi Atanazijevega Življenja sv. Antona pokazal na svetopisemsko ozadje svetniških življenjepisov, saj je Anton Puščavnik prikazan kot novi Mojzes in novi Elija. Mag. Jasna Hrovat je s primeri predstavila evangeljskost izrekov puščavskih mater, ki v zbirki apoftegem sploh ne zaostajajo za puščavskimi očeti. Mag. Matej Pavlič je podrobno analiziral socialna vprašanja, ki so se porodila Ambroziju Milanskemu, ko je razlagal zgodbo o Nabotovem vinogradu in se zgrozil: "Vsak dan pobijejo kakšnega Nabota". Zadnji je nastopil študent filozofije Tadej Rifel, ki je vzel pod drobnogled Avguštinovo teoretično in praktično razpravljanje o eksegezi v delu *De doctrina christiana*.

Dobro obiskano študijsko dogajanje – navzočih je bilo okrog 60 poslušalcev – se je zaključilo v štirih delavnicah, kjer so se udeleženci pod vodstvom predavateljev še poglobljeje seznanili s samimi patrističnimi besedili in ob njih vstopili v medsebojni pogovor in prebiranje Svetega pisma.

Tako je inštitut Victorinianum spolnil del svojega poslanstva, ki je tudi v tem, da popularizira poznavanje misli in del cerkvenih očetov.

Miran Špelič OFM

Blaž Jezeršek, *Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo* (doktorsko delo), Ljubljana 2007, XVI+259 f., COBISS.SI-ID: 234071296

Dr. Blaž Jezeršek je izdelal doktorsko delo **Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo** in ga uspešno zagovarjal 5. julija 2007. S tem si je pridobil naziv doktorja znanosti na področju teologije. Doktorsko delo je izdelano z veliko natančnostjo in znanstveno doslednostjo, kar je ugotovila komisija za zagovor. O omenjenem doktorskem delu lahko podam naslednjo oceno:

Doktorsko delo obravnava nad vse aktualno problematiko mešanih zakonov med katoliško in nekrščeno stranjo. Gre za zakon z različno vero (v pravnem pomenu besede so mešani zakoni tisti, ki so sklenjeni med katoliško krščenim, če ta s formalnim dejanjem ni izstopil iz katoliške Cerkve, in veljavno krščenim v kakšni drugi krščanski skupnosti). Omenjeni zakon je bil že v praksi v krščanskem obdobju pod posebnim nadzorom, saj je šlo že takrat za veliko nevarnost, da bo krščanska stran zaradi nove situacije, v kateri se je s sklenitvijo takšnega zakona znašla, zavrgla svojo vero. S tem problemom so se tako ukvarjali že apostoli, ki niso branili skleniti zakona, tudi naslednjega ne, če je šlo za ovdovele, le da je bil zakon sklenjen »v Gospodu«, se pravi z osebo, ki je prav tako izpovedovala krščansko vero.

Avtor doktorske disertacije celotno delo postavi v zanimiv kontekst, ki sodobno družbo še kako zadeva. Vedno več je namreč znamenj, da se predvsem islam v svetu širi tudi z nasiljem (ne samo, ampak pa tudi), ki ga povzemamo z besedo »džihad«. Kakršna koli je že razlaga predstavnikov muslimanske skupnosti v zvezi s tem, je dejstvo, da stari krščanski svet ta pojav občuti kot napad na civilizacijske vrednote, ki jim pripada in katerih temelj je krščanstvo, ki je s svojim religiozno-vrednostim sistemom pomagalo zgraditi kulturo, ki smo ji zavezani. Tudi zaradi nekakšne civilizacijske izčrpanosti t.i. starega sveta, ki mu sami pripadamo, imajo včasih druge civilizacijske strukture, ki jih prinašajo številni migranti, lahko delo za širjenje vrednot in vere, ki ji pripadajo. To se nemalokrat zgodi tudi nasilno, še posebej ko so nekatere predvsem islamske skupine prevzele nasilje kot način svojega delovanja. Avtor doktorske disertacije se v izhodišču vpraša, ali je tudi poroka muslimanov z nemuslimani način, s katerim širijo svojo vero na območja, na katera prihajajo in je tudi to oblika džihada v okolju, v katerem živimo. Ta dilema pa seveda ni nova, kar je razvidno iz citiranega stavka cesarja Manuela II. Paleologa, ki je živel v 14. in 15. stoletju. Odziv dela muslimanskega sveta na papežev citat omenjenega cesarja je bil buren, kar po svoje kaže na dejstvo, da je jasna beseda povzročila strah, da bodo stvari kljub drugačnim razlagam prej ali slej postavljene na svoje mesto.

Doktorsko delo raziskuje v zoženem delu pogled na zakon kot zakonsko skupnost, kakor ga razume Katoliška cerkev in po drugi strani muslimanska skupnost. Problem, s katerim se je srečal doktorand, je najprej ta, da je tako teološki kot pravni pogled na zakon v Katoliški cerkvi enovit in izdelan, kar pa v islamu ni tako. Avtor doktorskega dela se je moral nujno omejiti na eno izmed vej islama, saj bi drugačen pristop presegel meje tega dela. Osredotočil se je na ureditve, ki jo oblikuje sunitska veja islama, šiitska veja s svojimi predpisi pa v nekaterih delih le osvetli prejšnjo. Pri tem naj poudarim, da tudi sunitska veja islama ni enovita. Na področju zakonodaje nauk sunitske veje oblikujejo štiri t.i. pravoverne pravne šole. Avtor se naslaja na učenje janifitske pravne šole, ki ji pripadajo dežele bivšega Otomanskega cesarstva.

Naloga je razdeljena na štiri poglavja. V prvem poglavju avtor poskuša pokazati pojmovanje zakona in družine v obeh sistemih, predvsem z vidika verske zakonodaje. Tako poda definicijo zakonske zveze in cilje, ki naj bodo s sklenitvijo zakonske zveze in oblikovanje družine uresničeni. Prvo poglavje na kratko povzame tudi zgodovino oblikovanja obeh zakonodaj.

Drugo poglavje obravnava določila verske zakonodaje na področju sklepanja zakona in opiše pogoje, ki jih ena in druga stran postavljata za veljavno in dopustno sklenitev zakona. Nekaj prostora namenja samemu obredu poroke, govori

pa tudi o ločitvi zakona, pri čemer se obe zakonodaji močno razlikujeta.

V tretjem poglavju avtor fragmentarno opredeli posamezne zakonske zadržke, da tako lahko postavi zadržek različne vere v kontekst celotne zakonskopravne tematike, kakor jo določa kanonsko pravo. Posebno pozornost seveda nameni samemu zadržku različne vere. Najprej predstavi zgodovinske razloge, ki so privedli do tega zadržka, po drugi strani pa tudi, pod katerimi pogoji je za muslimanske pravnike vendarle mogoča sklenitev mešanega zakona. Primerjava obeh zakonodaj pokaže, kateri izmed pravnih sistemov je v našem primeru uspešnejši pri ohranjanju verske istovetnosti zakoncev.

V četrtem poglavju je obdelan tisti del problematike, ki je pravzaprav rekapitulacija celotnega doktorskega dela, namreč pastoralni izzivi, ki se postavljajo pred vse, ki smo odgovorni za versko in moralno identiteto tistih, ki sklenejo zakon z različno vero. Kot pravi avtor doktorske naloge: *»Mešani zakoni vendarle niso le politični in civilizacijski problem, temveč imamo v vsakem od njih opravka s povsem konkretnimi ljudmi, njihovim veseljem in upanjem, žalostjo in tesnobo« in nenazadnje z vprašanjem njihovega zveličanja, fenomen mešanih zakonov ni in ne more postati zgolj vprašanje prestiža ene ali druge veroizpovedi oz. civilizacije. Vedno ostaja v prvi vrsti pastoralno vprašanje. Mešani zakoni se namreč srečujejo s povsem specifičnimi problemi, ki*

zahtevajo specifične pristope pastoralnih delavcev in njihovo usposobljenost za soočanje s to problematiko. Temu je v celoti namenjeno četrto poglavje. Tam se bomo srečali s temeljnimi dokumenti, ki jih je v ta namen pripravila katoliška Cerkev in Evropski Svet krščanskih Cerkev. Ogledali si bomo nekatere sodobne poskuse pomoči zakoncem mešanih zakonov, ki se zaradi različnih pogledov na verska in kulturna vprašanja znajdejo v težavah in se pri tem morda vprašali, kako je s tovrstno pomočjo v Sloveniji.«

Izzivi, ki jih prinašajo migracije prebivalstva v sodobnem svetu, so temeljnega pomena tudi za delo Katoliške cerkve. Odgovor na omenjeno problematiko mora izhajati iz temeljnega evangeljskega sporočila, čemur morajo biti prilagojene tudi pastoralne metode, ki jih apliciramo pri reševanju omenjenih vprašanj. Pri tem pa seveda ne moremo pozabiti, da je »dobrina vere« ena izmed najbolj varovanih dobrin v vsej zgodovini krščanstva. Kako jo zaščititi in kako reševati sodobna pastoralna vprašanja v primeru zakonov z različno vero, ki so sklenjeni med katoliško in muslimansko stranjo, je temeljno osvetlilo pričujoče doktorsko delo.

Borut Košir

Luciana Pepi in Filippo Serafini, Corso di ebraico biblico con CD-AUDIO per apprendere la pronuncia dell'ebraico, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 320 str., ISBN 978-88-21557422

Filippo Serafini, Esercizi per il Corso di ebraico biblico, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 352 str., ISBN 978-88-21557439

Leta 2006 je izšel v Italiji nov priročnik za študij biblične hebrejščine avtorjev Luciane Pepi in Filippa Serafinija, v dveh knjigah z naslovom: *Corso di ebraico biblico*, Tečaj biblične hebrejščine. Cilj avtorjev je pripeljati študente do branja in razumevanja preprostih proznih hebrejskih besedil. Objavljeno delo je sad dolgoletnega izkušnje avtorjev, še posebej Filippa Serafinija, ki uči biblično hebrejščino na Papeški univerzi Gregoriana.

Prva knjiga vsebuje teoretični del, ki je sestavljen iz 45 lekcij, ki jih je pripravil Filippo Serafini (razen 25. in 26. lekcije, ki sta delo profesorice Luciane Pepi), katerim sledijo dodatki in dopolnila lekcij, ki jih je pripravila Luciana Pepi. Cilj teoretičnega dela prve knjige je posredovati študentom začetno in temeljno poznavanje biblične hebrejščine. Lekcije predstavljajo osnove hebrejske fonetike in slovnice pa tudi temeljne značilnosti in oblike hebrejskega glagola v konjugaciji *qal*. Kratek slovar na koncu posamezne lekcije pomaga študentom utrjevati nove hebrejske besede, ki so jih srečali pri lekciji. Obenem knjiga predstavi tudi osnove hebrejske sinta-

kse. Med novostmi predstavljenega tečaja je CD, ki je dodan h knjigi in vsebuje posneto besedilo, ki se nanaša na lekcije od 2 do 13.

Druga knjiga (Filippa Serafinija) vsebuje predvidene vaje za 45 lekcij, preko katerih študent z vajo utrjuje snov, ki jo je pridobil s teoretičnim delom. Tej prvi sekciji sledijo ključni za reševanje vaj in na koncu knjige kratek slovar. Študent dobi na začetku zadnjega dela pomembna navodila, ki so mu v pomoč pri izgovarjavi besed in uporabi toničnih naglasov.

Delo je dobrodošel priročnik, ki na zelo prijeten način predstavlja temeljne fonetične, slovnične in sintaktične osnove za študij hebrejskega jezika. Knjigi odlikuje tudi prijetna in privlačna oblika, saj igra vizualnost posebno vlogo pri študiju hebrejskega jezika.

Predlagane lekcije in vaje vodijo študenta od vsega začetka k srečanju in branju izbranih Svetopisemskih besedil; pretežno je najbolj predstavljena 5 Mz, ki jo označuje predvsem teološka vsebina. To kaže na željo avtorjev, da bi mogli imeti študentje čimprej dostop do izvirnega besedila Biblije. Elektronski pripomoček CD-ja preko vaj omogoča izgovarjavo besedil, da se študent lahko samostojno uči, tudi brez živega profesorjevega glasu.

Hvaležni smo avtorjema za objavljeno delo in želimo, da bi čim več študentov moglo koristno in uspešno uporabljati novi priročnik.

Maria Carmela Palmisano SL

Janez Juhant, Bojan Žalec (urednika), *Person and Good; Man and his Ethics in the Postmodern World*, LIT Verlag, Berlin 2006, 336 str., ISBN 3-8258-9240-9.

V času velikih in hitrih tehnoloških, znanstvenih, kulturnih, gospodarskih in drugih sprememb, v času globalizacije in negotovosti, se na novo odpirajo temeljna etična vprašanja. Sodobni čas, ki ga označujemo s pojmom postmodernizem, je vse bolj odklonilen do enoumnih načinov utemeljevanja in je proti kakršnim koli univerzalnim rešitvam, saj zanika absolutnost resnice in razglša pluralizem, v katerem ni najti nekega vseodločujočega središča. V tem času se torej postavlja vprašanje, kako in kje najti kriterije oz. smernice za posameznikovo kot tudi širše družbeno delovanje. Etična vprašanja so danes izjemnega pomena in od odgovorov nanje je morda odvisna celo usoda človeštva.

Na etične dileme sobnega časa skušajo pod različnimi vidiki odgovoriti avtorji izjemno aktualnega dela »*Person and Good; Man and his Ethics in the Postmodern World*« (Oseba in dobro; Človek in njegova etika v postmodernem svetu). V sedemnajstih prispevkih domačih in tujih znanstvenikov se pod različnimi vidiki seznanimo s tematiko osebe in dobrega. Prva skupina avtorjev (Juhant, Jamnik, Žalec in Klun) sega v svojih filozofskih razmišljanjih tudi na področja antropologije, moralne psihologije in sociologije. Drugi avtorji (npr. Matulić) se lotevajo področij aplikativne etike (bi-

oetika, vprašanje splava), Karen Gloy obravnava vprašanja genske tehnologije. Zanimiv je pristop Markeža, ko govori o petih filozofskih nasprotjih, ki se nanašajo na odnos dobro-oseba. Petkovšek in Ule obravnavata tematiko predvsem pod vidikom enega misleca. Oslajev pristop in pristop Regine Kather izvirata iz nemške tradicije filozofske antropologije, Potrč in Strahovnik pa sta predstavnika analitične filozofije.

Prispevki drugih avtorjev niso strogo filozofske narave. Gerjolj, Gostečnik, Kompan in Erzar se lottevajo vprašanja osebe in dobrega pod psihološkim in vzgojnim vidikom. Slatinek govori o temeljnih človekovih pravicah, ki so utemeljene v pravu in filozofiji prava. Prispevek Vodičarja pa sega na različna področja, ki jih pogosto označujejo s pojmom »filozofija umetnosti življenja«.

V prvem prispevku, katerega avtor je Janez Juhant (*Avtonomna oseba kot temelj etike. Človek med moderno in postmoderno moralo*), se na sistematičen način popeljemo skozi zgodovino pojmovanja osebe, ki že v najzgodnejših časih velja za izvor etičnega dejanja (Aristotel, Akvinski). Tako tudi Juhant razvija tezo, da je posameznik kot avtonomna oseba temelj etike. Vendar Juhant ne ostaja v zgodovini, temveč se poda na potovanje človeka med moderno in postmoderno moralo. Med modernimi avtorji predstavi stališča slovenskega filozofa Franca Vebra (ki prav tako izhaja iz Aristotela), predstavi pa tudi najso-

dobnejše mislece na področju etike (Taylor, MacIntyre). Moralna filozofija MacIntyreja temelji na zgodovinski in sodobni izkušnji moralnosti; MacIntyre pravzaprav zagovarja tezo, da so od preteklosti ostali zgolj »fragmenti morale«, ki jih je potrebno na novo sestaviti in osmisliti. Njegovo najznamenitejše delo *After Virtue* temelji na tradiciji aristotelsko-sholastičnega pojmovanja dobrega, to pa je tudi izhodišče celotne MacIntyrejeve filozofije (moralne filozofije). Tako po mnenju MacIntyreja norme same po sebi še ne zagotavljajo moralnega delovanja posameznika in skupnosti, temveč so za to potrebne vrline. Taylor se posveča vprašanju »sebstva«, pri čemer poudarja, da je subjekt, ki je izvor etičnega delovanja, vedno vpleten tudi v različne odnose, ki ga delno tudi pogojujejo. Človek je tako pogojeno bitje, ki pa je hkrati tudi presežno; odnose in pogojenosti lahko presega. V nadaljevanju predstavi Juhant Baumanov in Levinasov pristop k etiki, ki temelji na judovsko-krščanskem izročilu. Zgolj brezpogojna odgovornost (za drugega) je lahko pogoj za skupno življenje in tudi preživetje. Dejstvo je, da lahko človek pride na svet in preživi v tem svetu samo po drugem.

Juhantova osrednja teza je izjemno pomenljiva: temelj etike je lahko samo človek; človek kot simbolno in avtonomno bitje. V postmoderni (postmodernizmu) pa vidi priložnost za ponovno vzpostavitev etike; etike posameznega človeka-osebe. Ta etika pa se bliža izvorom dobrega.

Žalec obravnava v svojem prispevku (*Dobro življenje in morala: za vrlinski partikularizem, proti generalizmu*) življenje osebe pod dveh vidikoma: z vidika dobrega življenja in z moralnega vidika. Loti se analize pogojev za posameznikovo dobro življenje, pri čemer obravnava tudi vprašanje vrednot. Ločuje med tremi nivoji oz. tremi vidiki morale: univerzalni, družbeni in individualni. Žalec poudarja pomen partikularnosti pogojev dobrega življenja in partikularnosti morale. Za dobro življenje so potrebni partikularni (oz. lokalni) momenti moralne identitete (npr. patriotizem, narodna zavest, lokalna kultura). Morala je za Žalca zadeva avtonomnosti in neprenosljive individualnosti. Pri tem poudarja, da je gena in gojenje krepostnega avtonomnega posameznika odvisna od drugih. Žalec v svojem članku na neki način zagovarja vrlinsko etiko. Osrednje vprašanje etike je vprašanje vrlin in ne vprašanje principov (kateri principi so pravilni in kateri so napačni). Principi so razumljeni v luči vrlin, ki jih posameznik poseduje. Morala v temelju ni generalistična (njene temelja ne moremo izčrpati v pravilih). Da je nekdo lahko avtonomna misleča oseba, potrebuje vrline, vrline pa je moč razviti zgolj v povezanosti z drugimi. Žalec pride do zaključka, da je oseba kot avtonomna/misleča oseba odvisna od drugih. Tako kot vrlin ni mogoče »uzakoniti« ali dokončno naštetih in opisati, tega ni moč storiti z moralo. Pomembno vlogo pripisuje Žalec tudi ljubezni,

ki jo opredeljuje kot veselje zaradi obstoja določenega posameznika v vsej njegovi partikularnosti. Zgolj skozi ljubezen je moč razumeti osebo. Ljubezen je skrivnost, je čudež.

Jamnik v svojem članku *Oseba med Rawlsovo (liberalistično) pravičnostjo in komunitarnim dobrim* predstavi Rawlsovo teorijo pravičnosti in poda kritiko omenjene teorije. John Rawls velja za enega najvidnejših predstavnikov zmernega liberalizma. Svojo teorijo pravičnosti kot poštenosti oblikuje na podlagi principov, ki jih posamezniki sprejmejo v t.i. »izhodiščnem položaju«. Gre za nekakšen hipotetični položaj, ki skuša zagotoviti poštenost in univerzalnost principov, ki so osnova za utemeljitev proceduralne etike. Liberalizem izhaja iz etičnega relativizma, kar ima za posledico, da je osebi odvzeta možnost spoznanja dobrega. Iskanje dobrega oz. spoznanje dobrega je pravzaprav prepuščeno vsakemu posamezniku. Etika postane tako zgolj stvar dogovora, procedure, impulzivnosti, naturalizma, manjka pa substancialna utemeljitev. Jamnik kritizira Rawlsa in trdi, da potrebuje etika trdnejše temelje, takšne, ki ne bodo odvisni od trenutne racionalne presoje posameznika ali od posameznikovega navdiha. Nasproti liberalizmu komunitarni kritiki (MacIntyre, Taylor) poudarjajo pomen dobrega. Dobro odkriva posameznik v občestvu, kulturi, življenjski zgodbi. V tem primeru je oseba zares izvir moralnega delovanja, saj je dobro, ki ga spoznava, osnova za njeno od-

ločanje. Racionalni principi dobijo vsebinsko utemeljitev v dobrem, kar daje etičnemu odločanju novo kvaliteto in osebnostno razsežnost.

Klun postavlja v svojem članku (*Nagovor drugega. Premišljanje o »postmodernem dobrem«*) izhodišča za vprašanje po formalnem in po vsebinskem razumevanju dobrega v današnjem postmodernem času. V ta namen naredi v temeljnih potezah rekonstrukcijo zgodovinskega razvoja tega temeljnega pojma. Razumevanje dobrega je v antiki in srednjem veku temeljilo na specifičnih ontoloških izhodiščih, ki pa jih je novoveški obrat k subjektu postavil pod vprašaj. Novoveška morala se tako nahaja pred nalogo, kako vezanost dobrega na subjekt preseči s pomočjo univerzalnosti uma. Postmoderni prelom te enovite racionalnosti prinese temeljni etični izziv, kako pluralnost in toleranco (ki sta sedaj prevzeli vlogo postmodernega dobrega!) rešiti pred poljubnostjo in ju obvezati v smislu etike odgovornosti.

Karen Gloy odpira v svojem članku tematiko t.i. genske revolucije. V članku predstavi diskusijo med dvema nasprotujočima si stališčema v sodobni etični razpravi: fundamentalistično in subjektivistično. Med fundamentalističnimi stališči razlikuje tri: metafizično, religiozno in naturalistično. Gloyeva zavrne vsa tri fundamentalistična stališča, ker trdi, da so podvržena nekaterim napačnim zgodovinskim ali kulturnim pogledom, ki so relativni v odnosu do večnih resnic. Sama zagovarja stališče, ki je bližje drugemu

pristopu, t.i. dinamični etiki. Narava sama po sebi ni nekaj statičnega, temveč je vedno v razvoju, zato je ena njenih osnovnih tez ta, da sta tako človeški razvoj kot tudi razvoj genske tehnologije del evolucije. Zato potrebujemo dinamično etiko, ki bo lahko sledila razvoju genske tehnologije in nam prinesla koristi (prednosti) s področja razvoja genske tehnologije. Gloyeva tako zagovarja stališče etičnega konsenza. S tem se približa nekaterim drugim stališčem, ki jih sama celo kritizira (Habermas), vendar pa se zavzema za »dinamično etiko« in za odprto diskusijo o objektivnosti genske tehnologije in njenega razvoja.

Matulić razmišlja o človeški osebi kot o absolutnem dobrem. V svojem članku predstavi pojem osebe v treh med seboj povezanih kontekstih. Najprej se sprašuje, kaj je človek z ozirom na nekatera temeljna zgodovinska, filozofska, teološka in etična stališča predvsem z ozirom na trenutna sodobna nejasna pojmovanja človeka kot osebe. V nadaljevanju govori o bioetiki, natančneje o obravnavanjih človeka kot osebe v kontekstu sodobnih razprav o začetku in koncu človeškega individualnega življenja. V tretjem delu skuša artikulirati argumente za zaščito človeškega življenja od spočetja do naravne smrti. Pri tem zavzema osrednje mesto ideja človekovega dostojanstva. Njegova stališča so z vidika članka, ki ga je napisala Gloyeva, substancialistična oz. fundamentalistična. Po mnenju Matulića je načelo dostojanstva človeške osebe skupaj z načelom enosti fizič-

nega in osebnega življenja vsakega človeškega bitja temelj etične, pravne in politične zaščite vsakega človeškega bitja (pred ubijanjem, diskriminacijo in eksploatacijo).

Markeš govori o vzporednicah med razumevanjem dobrega v moderni in postmoderni dobi. Prepričan je, da imamo opravka z dilemami v odnosu med modernim individualizmom na eni strani in metafiziko na drugi strani ter med individualizmom in generično-kolektivistično teorijo človeka.

Slatinek v svojem prispevku z zgodovinskopravnega stališča in stališča krščanske antropologije predstavi izhodiščne pojme o podobah človeka in o temeljnih človekovih pravicah. Avtor prikaže zgodovinskopravne razlage človeka, v nadaljevanju pa razpravlja o temeljnih človekovih pravicah. Posebno pozornost posveča prav dostojanstvu človekove osebe. Med temeljne vrednote prišteva dostojanstvo človeka, versko svobodo, pravičnost in solidarnost. Ko govori o kršitvah temeljnih človekovih pravic, omenja terorizem, nasilje in omejevanje verske svobode.

Osrednja teza Regine Kather je ideja o telesu kot osrednjem (bistvenem) delu osebne identitete. Kritična je do sodobnih filozofskih tokov, ki pojmujejo telo zgolj kot biološko podlago (temelj) za mentalno življenje. Osebo pojmuje kot enoto (celoto) telesa in duha, ki je bistveno povezana tudi z drugimi osebami in naravo.

Ošljaj izhaja v svojem članku *Nič in dobro* iz kritike Žižkove te-

orije predsimbolno realnega. Predstaviti želi možnost etičnega prevrednotenja nič v nujni pogoj moralno dobrih dejanj. V izhodišče postavi vprašanje o nič; ali je nič zgolj predontološka, od človeka neodvisna kategorija (pojmovanje, značilno za Zahod), ali je mogoče nič opravičiti in misliti v antropološkem in etičnem smislu. V članku pokaže, da resnično dobro ni vezano na preseganje nič, temveč da ostaja v navezi z ničem, ki je v človeku vselej navzoč. To trditev podpre z dvostopenjskim konceptom pojma duha.

Petkovšek v svojem prispevku razmišlja o prehodu od teoretičnega k praktičnemu tolmačenju dobrega in osebe v eksistencialni analizi. Ker je bila temeljna usmeritev tradicionalne filozofije tehnično-teoretična, je spregledala dejstvo, da veljajo na različnih ontoloških področjih različni spoznavni kriteriji. Ideal vsega spoznavanja je bil v objektivnem teoretičnem spoznanju. Tako sta bila tudi pojma »oseba« in »dobro« opredeljena s tehničnega vidika. Napaka novoveške filozofije je torej v tem, da je zamenjala področje raziskovanja; pojma dobro in oseba namreč ne sodita na teoretično, temveč na praktično področje. Tega se je zavedal že Aristotel (*Nikomahova etika*) in kasneje Heidegger, ki v delu *Bit in čas* rehabilitira Aristotelovo praktično filozofijo. Sebe in dobrega ne razume več v teoretičnem, temveč v praktičnem smislu.

Andrej Ule razpravlja o razliki med voljo in željo, ki jo je v svojih

deli vedno poudarjal Wittgenstein. Želja je vzročni, empirični predhodnik dejanja, volja pa sodi dejanju samemu kot njegov notranji aspekt, ki predstavlja dejanja kot storitev. Ta aspekt obstaja le v kontekstu jezikovnih iger in drugih dejanj. V Wittgensteinovem *Traktatu* in v *Dnevnikih* je bila volja določena kot nosilec etičnega, kasneje je bil etični vidik volje manj poudarjen (vendar implicitno prisoten). Voljni vidik dejanja se izraža v različnih intencionalnih stanjih (ki so gramatično-notranje povezana z razlogi dejanj), želja pa predstavlja empirični pojav stremljenja. Želje, ki lahko pri tem nastopijo, so sicer lahko vzroki ali razlogi dejanj, vendar le v povezavi z voljnimi dejanji, ne *per se*.

Sledita dva eseja s področja analitične filozofije: Potrč zagovarja stališče t.i. neopisnega kognitivizma, ki po njegovem mnenju ponuja možnost izjav, ki nastopajo kot zavzete trditve, katerih naloga ne vključuje opisa dobrega. Meni, da je resnica o dobrem morda ontološko dojemljiva, vendar so pogoji za pripis resničnosti odvisni od normativnega bogastva. Potrč meni tudi, da je ustvarjalec resnice svet, ne pa kašne zadnje bitnosti v svetu. Strahovnik v svojem članku razmišlja o moralnih dilemah, konfliktu dolžnosti in ponudi pojem *prima facie* dolžnosti kot model za razrešitev tega konflikta.

Prispevki, ki sledijo, niso strogo filozofske narave, vendar na izjemen način popestrijo in obogatijo tematiko predstavljene knjige. Gerjolj tako razmišlja o relevantnosti inte-

ligentnosti v edukacijskem procesu. Navaja avtorja Gardnerja (avtor teorije o več inteligentnostih), ki moralne inteligence formalno sicer ne uvršča na svoj seznam inteligentnosti, jo pa upošteva in prepoznava v povezavi z osebnostnimi inteligentnostmi. Gerjolj odkriva relevantnost moralne inteligentnosti v biblično-kulturnem kontekstu, prav tako pa tudi v povezavi s sodobnimi odkritji na področju nevropsihologije. Nevropsihologija ugotavlja, da povzroča zanemarjanje socialne, emocionalne in moralne razsežnosti pri edukaciji hude posledice, ki jih tehnika seveda ne more odpraviti. Tako postaja moralna inteligentnost (ki obsega empatijo, samoobnavljanje, spoštovanje, prijaznost, strpnost in poštenost) relevantna kategorija sodobnih odgovornih edukativnih dejavnosti.

V članku, katerega avtorji so Gostečnik, Erzar in Kompan Erzarjeva, so predstavljena izhodišča nove relacijske družinske paradigme v psihoanalizi oz. psihoterapiji in psihologiji ter daljnosežne implikacije te paradigme za razumevanje človekove vpetosti v odnose. Človek se v svojem evolucijskem, antropološkem in psihološkem razvoju skozi odnose ne samo oblikuje, temveč se skozi odnose vzpostavi v svojem človeškem bistvu (kot bitje, ki išče odnos in ki se v polnosti dogradi in s sreča s svojo podobo o sebi v odnosu do Boga).

Vodičarjev članek temelji na Ricoeurjevi hermenevtiki; v formiranje osebe vključi Ricoeur tudi družbeno komponento. Samovzgoja je

dokaz, da se je sprožila osebna rast in celoten proces v odnosu do sebe, drugega in institucij.

Juhantov in Žalčev zanimiv izbor avtorjev in njihovih razmišljanj prinaša v slovenski prostor pestrost odgovorov na sodobna etična vprašanja, prav tako pa pušča prostor za nadaljnjo diskusijo. Delo »*Person and Good*« bo ravno zaradi aktualne tematike in raznolikosti pristopov izjemno zanimivo poklicnim filozofom in teologom, prav tako pa tudi širšemu krogu bralcev.

Mateja Pevec Rozman

Karl Heinz Frankl – Peter G. Tropper (ur.), *Das »Frintaneum« in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon.* [Dunajski »Frintaneum« in njegovi člani iz cerkvenih pokrajin Dunaj, Salzburg in Gorica. Biografski leksikon.], Verlag Hermagoras/Mohorjeva založba, Klagenfurt/Celovec-Ljubljana/Laibach-Wien/Dunaj 2006, 336 str., ISBN 978-3-7086-0250-9

C. kr. višji inštitut za vzgojo svetnih duhovnikov pri sv. Avguštinu na Dunaju ali K. k. Höhere Welt-Priester-Bildungs-Institut zum hl. Augustin in Wien kot se je uradno imenoval, je dobil svoje drugo ime »Frintaneum« (slov. Frintanej) po dvornem župniku Jakobu Frintu, ki je pri cesarju Francu I. leta 1816 dal pobudo za njegovo ustanovitev. Pri nas so zavod običajno imenovali »Avguštinej«. Iz njega naj bi prihajali novim časom primerno oblikovani in izobraženi ravnatelji in spiritali semenišč, bogoslovni profesorji ter posredno iz njihovih vrst tudi novi škofje. Tesna povezanost gojencev z dvorom naj bi zagotavljala njihovo lojalnost vladarski hiši. Zavod je obstajal v letih 1816–1918. Vanj je bilo sprejetih ok. 1000 gojencev, ki naj bi predstavljali duhovniško intelektualno in duhovno elito v monarhiji.

Pod pokroviteljstvom goriškega Istituto di Storia Sociale e Religiosa se je že leta 2002 sestal mednarodni znanstveni odbor, ki so ga sestavljali: prof. dr. France M. Doli-

nar, prof. dr. Liliana Ferrari, em. prof. dr. Karl Heinz Frankl, prof. dr. Josef Gelmi, prof. dr. Luigi Tavano, doc. dr. Peter G. Tropper in dr. Marco Plesnicar. Odbor si je zastavil vprašanje o uspešnosti in doseganju ciljev Frintaneuma. Člani so se odločili za reprezentativno metodologijo biografske predstavitve gojencev. Vabilu odbora k sodelovanju so se odzvali številni raziskovalci. Sad njihovega dela je ok. 260 življenjepisov gojencev (dobra četrtnina vseh), ki dajejo strokovno utemeljen odgovor na vprašanje o »uspešnosti« Frintaneuma. Kot raziskovalno področje so bile izbrane tri cerkvene pokrajine: Dunaj, Salzburg in Gorica. Zlasti pri zadnji gre za prostor, kjer se prepletajo nemška, slovanska in romanska kultura. Študijski dnevi v Gorici leta 2004 in v Ljubljani leta 2005 so se ukvarjali s pomenom Frintaneuma za posamezno regijo. Pripravili so pot knjigi, katere izid je omogočila založba Hermagoras/Mohorjeva iz Celovca.

Uvodno besedo je napisal dunajski kardinal dr. Christoph Schönborn. Uvodne vrstice v nemščini, slovenščini, italijanščini in hrvaščini z naslovom *Zakaj ta knjiga?* nas seznanijo z ozadjem in namenom dela. Dr. Karl Heinz Frankl v spremni razpravi bralca najprej seznanja z okoliščinami nastanka Frintaneuma. Pozornost nato posveti statutu, ki je opredeljeval obveznosti gojencev pri doktorskem študiju na dunajski univerzi ter pri poglobitvi duhovne formacije v Frintaneumu. Izpostavi pomembnost njihovega odnosa do

cesarja. Nato analizira duhovne tokove in pomembnejše osebnosti tedanjega časa v prestolnici in Frintovo povezanost z njimi, zlasti vpliv Johanna Michaela Sailerja na njegovo pojmovanje duhovniške vzgoje in uvajanja v pobožnost. Ob sami ustanovitvi elitnega inštituta je Frint privzel tudi nekatere predloge o oblikovanju duhovščine, ki so izhajali iz lombardskega in beneškega območja, ki ga je po Napoleonovem padcu ponovno pridobila avstrijska krona, vendar pa je zadnjo besedo pri ustanovitvi seveda imel cesar, ki se je odločil za centralno ustanovo s sedežem na Dunaju. Gojence je v zavod osebno sprejemal oziroma jih v primeru neprimernosti iz njega tudi odpuščal. Na ta način so se združili Frintovi pastoralni in cesarjevi politični nameni in cilji. V zadnjem delu svoje razprave dr. Frankl jedrnatost predstavi vsa dosedanja prizadevanja zgodovinarjev pri raziskovanju in obravnavanju Frintaneuma.

Bralčevo zanimanje pa seveda pritegnejo predvsem biogrami posameznih gojencev, še posebej tistih, ki so bili doma iz slovenskih dežel. Napisani so v nemščini in vsebujejo tudi seznam del, ki so jih napisali nekdanji frintaneisti, poleg njih pa tudi pregled odgovarjajočih arhivskih virov in literature. Biogrami gojencev posameznih škofij so razvrščeni po cerkvenih pokrajinah (metropoli-jah). Njihov vrstni red znotraj škofij temelji na datumu vstopa v inštitut. Za lažjo orientacijo služita registra osebnih in krajevnih imen.

Najprej so predstavljeni gojenci dunajske cerkvene pokrajine, med

katerimi ni bilo Slovencev. Drugače je bilo z gojenci iz salzburške metropolije, med katerimi srečamo 3 Slovence iz krške (celovške), 4 iz sekavske (graške) in 10 iz lavantinske (mariborske) škofije. Največ slovenskih duhovnikov je postalo gojencev Frintaneuma iz goriške metropolije. Iz goriške nadškofije jih je bilo 17, iz ljubljanske škofije kar 34 (vsi razen enega), iz tržaškoporske 3. Kratke statistične zgodovinske preglede za lavantinsko in ljubljansko škofijo je pripravil prof. dr. France M. Dolinar. Biograme gojencev iz lavantinske in ljubljanske škofije sta napisala doc. dr. Andrej Hozjan in doc. dr. Lilijana Žnidaršič Golec.

Približno vsak deseti gojenec je kasneje postal škof. Izmed slovenskih so škofovsko čast dosegli naslednji goriški knezonadškofje: Andrej Gollmayr, Alojzij Zorn, Frančišek Borgia Sedej; ljubljanski knezoškofje: Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, (Janez Gogala je bil samo imenovan) in Anton Bonaventura Jeglič; lavantinska knezoškofa: Jakob Stepišnik in Mihael Napotnik.

Omeniti velja tudi, da so bili naslednji Slovenci v zavodu tudi študijski direktorji bibličnih študijev: Jernej Vidmar, Janez Kulavic, Mihael Napotnik in Frančišek Borgija Sedej. Vsekakor so tudi naši frintaneisti večinoma postali pomembni cerkveni dostojanstveniki.

Knjigo odlikuje leksikografska natančnost, ki jo je uredniškemu odboru uspelo doseči z natančnimi navodili, katerim so bili zavezani

pisci biogramov. Kljub številčnosti avtorjev je delo vsebinsko poenoteno. Bralca zadovoljivo seznanjajo z osnovnimi življenjskimi podatki posameznega gojenca, s potekom šolanja ter z njegovo poklicno kariero. K podrobnejšemu poznavanju gojencev nas usmerjajo navedeni viri in literatura. Vsekakor med njimi najdemo tudi nekatere osebnosti, ki jih knjiga dobesedno vrača iz zgodovinske pozabe ter postavlja zgodovinarjem kot izziv za poglobitev poznavanja njihovega dela in pomena. To še posebno velja za slovenske frintaniste.

Bralec po prebrani knjigi dobi vtis o veličini in pomembnosti večine nekdanjih gojencev, ki so v kasnejših letih na poklicnem, cerkvenem in družbenem področju marsikdaj odločilno vplivali na življenje posameznih škofij in narodov. Frintaneumu je s cesarsko pomočjo dejansko uspelo postati kovačnica avstrijskih škofov in ostalih cerkvenih dostojanstvenikov, ki so v duhu frintanejske formacije delovali v prid Cerkve in države. Njegovo poznavanje je tudi ključ za razumevanje nekaterih ugank v povezavi z našimi škofi, ki so bili njegovi gojenci. Če motrimo njihovo delovanje skozi prizmo »uspešnosti«, potem lahko mirno zaključimo, da je Frintaneum svojo vlogo več kot dobro opravil. Kljub vsemu pa se je težko izogniti »uspešnosti«² vzporednemu vtisu, ki bi ga lahko povzeli z naslednjimi besedami: »Kakor je bil zavod s specifičnim namenom ustanovljen v obdobju restavracije, tako je propadel skupaj z državo,

kateri je posredno pomagal preživeti njeno zadnje stoletje.« Njegov duh je še desetletja živel v nekdanjih gojencih, ki so ga preživeli. Ker so večinoma že več desetletij mrtvi, je knjigi uspelo duh Frintaneuma ponovno priklicati v spomin.

Matjaž Ambrožič

Werner Drobesh und Peter G. Tropper (ur.), *Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert*, Herma-goras-Mohorjeva založba, Klagenfurt/Celovec 2006, 322 str., ISBN 978-3-7086-0249-3

Leta 2002 je založba Družina skupaj s Provincialatom Jezusove družbe izdala latinsko (*Historia annua Collegii Societatis Jesu Labacensis 1596-1691*) in leto kasneje še slovensko (*Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove 1596-1691*) besedilo kronike, osrednjega vira za poznavanje delovanja jezuitske ustanove v Ljubljani. Za prepis prvega je poskrbel F. Baraga, prevod je bil delo M. Kiaute. Želja zgodovinarjev v drugih okoljih, kjer so bile postavljena jezuitske izobraževalne ustanove, da bi jim bili dostopni podobni dokumenti za tamkajšnje zavode, je bila več kot utemeljena, kajti znano je bilo, da so takšni letopisi nastajali v vseh jezuitskih ustanovah. Podobno je bilo tudi na Koroškem; že od leta 1998 se je delovna skupina zgodovinarjev na celovski univerzi ukvarjala z idejo, da bi pripravila izdajo izvirnih zapisov in prevod letopisov celovškega zavoda, čemur bi dodali nujno potrebne opombe in kritične študije. Dela za pripravo izdaje so ponovno pokazala, kako pomemben vir ne le za krajevno zgodovino, temveč tudi za duhovno, kulturno, politično, gospodarsko in druge razsežnosti utripa notranjeavstrijskih dežel pomenijo kronike, ki so nasta-

jale v skupnosti Jezusove družbe. Jezuitsko delo in njihove ustanove so namreč bistveno zaznamovale zgodovino notranjeavstrijskih dežel tega časa in dale bogato vsebino prelomnemu obdobju.

Takšne okoliščine so narekovale, da so v decembru 2004 na Univerzi v Celovcu pripravili posvetovanje zgodovinarjev iz vseh dežel nekdanje Notranje Avstrije in sosesčine. Organizatorja posveta sta bila Zgodovinski inštitut na celovski univerzi in Škofijski arhiv Celovec. Zbralo se je 17 znanstvenikov iz Avstrije, Slovenije, Nemčije in Italije, ki so obravnavali različne vidike navzočnosti jezuitskega kolegija v Celovcu. Njihovi prispevki so sedaj na razpolago bralcem; zbornik je dodatno obogaten s prispevkom člana jezuitske skupnosti (Jezuitski začetki kot izziv za tretje tisočletje; trije svetniški liki na začetku in 500 let kasneje; prispevek je pripravil R. Eitel). Organizatorji so z žalostjo ugotovili, da ni bilo mogoče pridobiti sodelavca, ki bi predstavil pogled protestantov na jezuitsko delo in njihovo mesto v poreformacijskem času. Znanstveni posvet in nato zbornik sta predstavila vrsto novih pogledov na vlogo jezuitskih ustanov in hkrati odprla številna vprašanja, ki jih bo v prihodnosti še potrebno obravnavati. Tako se bodo lahko čutili izzvane znanstveniki, ki se ukvarjajo s tem časovnim obdobjem in posameznimi vprašanji cerkvenega utripa v njem. Znano je namreč, da so jezuiti z novimi oblikami pastoralnega dela, znanstvenega raziskovanja, literarnega ustvarjanja in

pedagoškega delovanja odprli novo zgodovinsko obdobje. Po uvodnem prispevku, v katerem je orisana problematika preučevanja jezuitskih ustanov in še posebej jezuitov v Notranji Avstriji, avtor tega prispevka W. Drobesch ga je naslovil Jezuiti kot historiografski problem, sledijo naslednji vsebinski sklopi: pomen jezuitov kot teologov (K. H. Frankl); znanstvenikov in posrednikov znanosti na mednarodni ravni (H. Rumpfer, P. C. Hartmann); ljudskih misionarjev na Koroškem in Štajerskem (R. Kluger); njihovi vzgojni in izobraževalni pogledi, kjer je posebej orisana mednarodna vloga celovške akademije (W. Drobesch); jezikovni in umetnostno-zgodovinski vidiki, tu je obravnavano umetniško mesto celovške stolne cerkve in nekdanje jezuitske cerkve v koroški prestolnici (W. Deuer, W. Telesko); vprašanja virov in latinskega jezika, povezana z izdajo *Annales Collegii Clagenfurtensis* (C. Kogler, R. Wunder, W. Drobesch). T. Domej je pripravil prispevek o jezuitu Oswaldu Gutschmanu kot slavistu. Za postavitev Jezusove družbe v širši okvir redovnega življenja na Koroškem v 17. in 18. stoletju je zanimiva obogatitev prispevek o redovnih skupnostih v deželi (P. G. Tropper).

V drugem delu zbornika so v pregledni obliki predstavljene dejavnosti jezuitskega reda v preostalih deželah Notranje Avstrije. Za Štajersko so načrtane njihove šolske in dušnopastirske dejavnosti (R. K. Höfer); za Kranjsko vloga in pomen jezuitov v slovenskem prostoru v 17. in 18. stoletju (F. M. Dolinar) ter

večjezičnost pri znanstvenem delovanju jezuitov (V. Rajšp); za Goriško sta orisana ustanovitev jezuitskega kolegija v Gorici in prva leta njegovih dejavnosti (C. Ferlan) ter tipična obeležja jezuitske navzočnosti na Goriškem (L. Tavano); slednjič je predstavljena še jezuitska ustanova v Trstu in njena vloga v tem kozmopolitskem mestu (P. Zovatto). Pri tem se pozornost avtorjev večinoma razteza od ustanovitve zavodov do ukinitve jezuitskega reda v avstrijskih deželah v letu 1773. Nadaljnjemu raziskovanju je preostala mednarodna razsežnost jezuitskih ustanov v notranjeavstrijskih deželah in nekateri drugi vidiki; avtorji besedil bralca na vidik opozorijo.

Avtorji prispevkov v zborniku ugotavljajo, da so bili pristopi pri obravnavanju mesta jezuitskega reda v zgodovini krščanstva posebej Evrope zelo različni in neredko prav kontradiktorni. Mnogi avtorji so na njihov prispevek in mesto v razvoju družbe gledali kot na nekaj dobrega, pozitivnega, drugi pa so v jezuitskih ustanovah videli le orodje za izvajanje politike v znamenju ognja in meča. Pri tem seveda ni šlo zgolj za polarizacijo med protestantskimi in katoliškimi avtorji, temveč je do razlikovanj prihajalo na obeh straneh. S svojimi mnogoterimi dejavnostmi, ki so poleg duhovniških nalog v ožjem pomenu besede (duhovno vodstvo, pridigarstvo, podeljevanje zakramentov, dušno-pastirsko delo) obsegale še različne vzgojno-izobraževalne dejavnosti, pisanje teoloških spisov, vo-

denje gospodarstva, misijonsko delo, podpiranje umetniškega ustvarjanja (glasbe, gledališča, likovne umetnosti), znanstveno-raziskovalno delo in utiranje novih poti razlaganja sveta in človeka v njem. Imeli so pomembna mesta v javnem življenju, od ustanavljanja izobraževalnih ustanov in opravljanja nalog cenzorjev do vplivnih mest na dvorih, kjer so bili vzgojitelji in spovedniki članov vladarskih hiš. Njihov vpliv je zato segal na mnogo področij, nenazadnje tudi na politiko. Interpretacije njihovih namenov in dosežkov so zato večplastne in skoraj dosledno tudi izraz nazora, ki mu pripada posamezni avtor. Ni pa se mogoče izogniti ugotovitvi, da so jezuitske ustanove v avstrijskih deželah dale pečat kulturnemu in duhovnemu dogajanja po obdobju reformacije in da so bile močna opora tako katoliški skupnosti kot deželnim knezom v času protireformacije in katoliške obnove. Zbornik Jezuiti v Notranji Avstriji daje za spoznavanje razgibanega dogajanja v 17. in 18. stoletju temeljne in celovite informacije in ga lahko obravnavamo kot pomemben prispevek za spoznavanje cerkvene in širše družbene skupnosti v prelomnem obdobju habsburških dežel. Besedilo dopolnjujejo nekatere ilustracije, statistične preglednice, obsežen pregled tiskanih virov in literature ter zelo koristna seznama osebnih in krajevnih imen.

Bogdan Kolar

Enrico Chiavacci, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 397 str., ISBN 978-88-308-0889-8.

Enrico Chiavacci je prav gotovo eden najbolj pronicljivih in originalnih mislecev na področju katoliške moralne teologije po drugem vatikanskem koncilu. Najnovejše delo *Teologia morale fondamentale*, ki je to poletje izšlo pri založbi *Cittadella Editrice*, je krona njegovega več kot 45-letnega poučevanja in več kot polstoletnega ukvarjanja z moralnoteološkimi temami. Bralca še posebej pritegne razumljiv jezik, sistematično obravnavanje tem, jasno razvidna rdeča nit dela ter stalna konfrontacija standardnih tem z aktualnim dogajanjem v sodobnem svetu. Chiavaccija odlikuje njegova želja po dialogu med vero in kulturo, med Cerkvijo in sodobnim svetom. Izhodišče za tako držo črpa iz koncilске pastoralne konstitucije *Cerkev v sedanjem svetu*, ki spodbuja cerkveno občestvo, da je kvas Božjega kraljestva sredi sodobnega sveta. Zato je za kristjana zelo pomembno, da pozna svet, v katerem živi, in da v tem konkretnem svetu uresničuje svoje poslanstvo Kristusovega učenca. Resničnost presoja – kot pravi koncil – »*sub luce Evangelii et humanae experientiae*«. Avtor poskuša vseskozi povezovati konkretno življenjsko izkušnjo in nauk Božjega razodetja in tako poiskati temelje za moralno oznanilo v sodobnem svetu. Pri tem pa opominja, da je potrebno biti ponižen v iskanju resnice. Opozarja na ne-

varnost duhovnikov in moralnih teologov, da z vzvišenega položaja razlagajo ljudem t.i. dokončni katoliški moralni nauk in se pri tem ne postavijo v dramatičen položaj, v katerem živijo današnji verniki. »*Teologi in pastirji v velikem številu povsem ignorirajo dramo, ki jo danes živi človeštvo, še več, želijo jo ignorirati s tem, da jo s svoje strani razumejo kot zanesljivo navidezno (iluzorno), ker izhaja iz negacije ene filozofije in ene metafizike, ki naj bi bili krščanski, še več, edini krščanski. S takim pristopom se ne služi ne človeštvu ne evangeliju*« (28-29). Chiavacci spodbuja bralce, da imajo pogum, da se poglobijo v dramo sodobnega sveta, da sprejmejo izziv, ki ga daje sodobna kultura in filozofija, in da zaupajo, da lahko luč Božje besede osvetli tudi sodobni družbeni kontekst.

Knjiga je razdeljena na štiri dele. V prvem delu z naslovom *Moralno delovanje* avtor obravnava klasična področja moralne teologije: morala kot največji problem človeka, svetopisemska morala, moralno delovanje kot sad razuma in volje, vest, moralni zakon in greh. Kot pri večini moralnih teologov po koncilu je tudi za Chiavaccija značilen t.i. obrat k subjektu. Ko človek izbira določen predmet, primarno izbira o sebi. V kategorialni izbiri se udejanja osebnostna temeljna odločitev (*optio fundamentalis*), s katero se posameznik odloča, da bo delal dobro oz. da bo spolnjeval Božjo voljo. Težišče se z analize predmeta dejanja prenese na subjekt in na njegovo sposobnost za moralno odločanje. Vsa svetopi-

semska etika je dialoško utemeljena: Bog je tisti, ki kliče, in človek je rojen, da odgovori na Božji klic. Sve-to pismo ne vsebuje seznama etičnih zapovedi in prepovedi, ni moralni kodeks, ampak predstavlja osebne-ga Boga, ki kliče človeka v danem zgodovinskem in kulturnem kontekstu. Zato tudi ne najdemo enotnega etičnega kodeksa. Stalnica je, da je biblična morala morala poklicanosti. Višek svetopisemske etike predstavlja poklicanost in odgovor Jezusa Kristusa. Gre za popolni človeški odgovor na Očetov klic, zato je Jezus za svoje učence tudi »norma moralnosti«. V njem se je Bog dokončno razodel kot Ljubezen, kot dar za druge. Kristjani kot Jezusovi učenci odgovarjamo na Božji klic tako, da poskušamo razločevati, kje lahko udejanjimo največ ljubezni v konkretni situaciji. *»Razločevanje je potrpežljivo in ljubeče iskanje tega, kaj je konkretno ljubezen v vsaki posamezni okoliščini«* (55). Zato kristjan ni tisti, ki natančno izpolnjuje zapovedi kot take, ampak tisti, ki v izpolnjevanju zapovedi sledi Jezusu Odrešeniku. *»Za kristjana moralni zakon ni v seznamu zapovedi, ki nikoli ne zmorejo do potankosti opredeliti zahtev ljubezni: marveč je življenje, ki se ga v živi v polnosti Božje logike, logike razdajanja samega sebe«* (57).

Človek pa je v odgovarjanju na Božji klic v marsičem omejen. Njegovo svobodo določajo tako biološke in kulturne (okoljske) predpostavke kot tudi njegova osebna zgodovina. Chavacci pokaže, da različne predpostavke ne predstavljajo

samo omejitve človekovemu moralnemu delovanju, ampak v marsičem tudi pozitivno določajo subjekt delovanja. Pomembno je, da posameznik sprejme svojo lastno identiteto, da se zaveda svojih določenosti in da s tem, kar je, poskuša kar najbolje odgovoriti na Božji klic. V vesti, kjer je človek sam pred Bogom, posameznik razbira, kaj je zanj Božja volja. To velja tudi za ateista, ki sicer Boga ne priznava, v vesti pa doživlja apel, da naj dela dobro in se izogiba zlega. Avtor je prepričan, da ni razlike med naravno in krščansko vestjo, ampak da obstaja isti temeljni moralni imperativ za vse ljudi, ne glede na to, ali so kristjani ali ne. Tako tudi zagovarja, da je krščanska morala lahko samo *»radikalno avtonomna«* (101), kar ne pomeni, da je neodvisna od Boga, ampak da posameznik v svoji notranjosti aktivno odkriva Božji klic in nanj odgovarja. Bog ni neki zunanji zakonodajalec, ampak človeku najbolj notranji sogovornik.

Znotraj takega obzorja razmišljanja greh ni prestopok zoper določeno zapoved, ampak *»zavestna izbira proti normi vesti«* (131). Chavacci opozarja, da spovednik ne sme nikoli izreči sodbe o tem, ali je spovedanec storil greh. Spovedanec je tisti, ki v vesti pred Bogom ve, če je dejanje, ki ga je storil, v nasprotju z Božjim klicem. *»Vloga spovednika kot sodnika je v tem, da je sodnik, ki pomilosti za storjene grehe oz. ki pogojuje milost z določenimi pogoji (iskreno kesanje, povračilo oz. poprava zlega dejanja, primerna pokora)«* (133). Avtor opozarja, da

so manuali po tridentinskem koncilu naredili veliko škode s tem, ko so poskušali natančno določiti, kaj je objektivno greh in kaj ne, in da je takšen redukcionističen pogled še vedno prisoten v katoliški Cerkvi. Biblično gledano je greh pravzaprav samo eden, in to je: »zavrnitev večnosti, smisla lastnega življenja in samega sebe« (135). Greh je tako zavrnitev Boga kot zavrnitev svoje lastne uresničitve. Chiavacci tudi opozarja, da je vsak greh lahko smrtni, ne glede na vsebino greha, saj je greh primarno dejanje subjekta, ki zavestno deluje proti klicu Ljubezni, in ne prestopek zoper določeno etično normo. Zato je potrebno biti previden že pri majhnih grešnih prestopkih. »Razlikovanje med smrtnim in malim grehom se ni uvedlo zato, da bi lahko vedeli, do katere točke lahko mirno grešimo, ne da bi s tem zapravili nebes: uvedeno je bilo zato, da bi videli, da je tudi najboljši človek nepopoln; mali greh je nepopolnost, bodisi v dobrem bodisi v zlu« (162).

V drugem delu avtor razpravlja o *Temeljnih elementih moralnega zakona*. Tradicija moralne teologije postavlja v središče teorijo o naravnem moralnem zakonu, ki je danes v marsičem podvržena kritiki. Zavest, da človekov razum ni nezmožljiv in da je zelo težko določiti, kaj je pravzaprav narava, onemogoča, da bi neposredno izpeljevali etične norme iz naravnega moralnega zakona. Avtor se vrača k nauku Tomaža Akvinskega, ki ga nadgradi s sodobnim spoznanjem o zgodovinskosti človekove narave in

o spremenljivosti zunanje narave. Hkrati pa se Chiavacci zaradi spoštovanja človekovih pravic in enakopravnosti vseh ljudi zaveda, da je potrebno imeti neko skupno etično platformo, ki je utemeljena na naravnem zakonu in ki je pred vsemi družbenimi zakoni. Dalje pravi, da noben človeški zakon posameznika ne zavezuje absolutno v vesti, vendar da prav tako noben človeški zakon ni za posameznika nerelevanten. Če bi družba zahtevala od posameznika nemoralna dejanja, se ji lahko upre. Avtor ugotavlja, da se je v času druge svetovne vojne zelo malo katoličanov uprlo nemoralnim zakonom totalitarnih sistemov – tudi zaradi tradicionalnega nauka Cerkve, ki ni bil naklonjen nepokorščini družbenim normam.

Tretji del knjige predstavlja posebnost Chiavaccijevega pristopa in nosi naslov *Krščanska družbena misel*. Avtor je prepričan, da družbena razsežnost (*il sociale*) sodi že na področje osnovne moralne teologije in ne šele na področje posebne moralne teologije. Človek je v svoji osnovni strukturi družbeno bitje in zato ne sme v svojem moralnem razmišljanju in delovanju zaobiti družbene razsežnosti. Predkoncilski moralna teologija je bila izrazito individualistično naravnana: skrb je polagala na odrešenje posameznika, presojala je individualna dejanja posameznega subjekta. Avtor ugotavlja, da se tudi pokoncilski moralna teologija premalo zaveda družbene dimenzije, da še vedno preveč ostaja na individualni ravni presojanja moralnih dejanj.

Sodobno delovanje človeka pa je zaznamovano z vedno večjo prepletenostjo in interakcijo akterjev. Človekova osebna svoboda in njegovo področje delovanja sta relativni, v marsičem odvisni od družbenega konteksta. Posameznik zato v sebi doživlja moralno nujnost, da izstopi iz svoje osame in se poveže z drugimi. Do drugega vatikanskega koncila je v družbenem nauku Cerkve veljalo, da se je potrebno povezovati z drugimi zaradi doseganja lastne popolnosti. Bližnji je bil orodje za doseg lastne popolnosti. »*Družba sama je orodje, ki ga posameznik uporablja, da bi se izpopolnil*« (237). V pastoralni konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu*, ki jo avtor podrobno analizira (279-291), koncil preseže tako podreditev družbe posamezniku s tem, ko vidi v družbeni razsežnosti odsev Boga, ki je Trojstvo, odnos podarivne. »*Človek ne vstopa v družbo najprej zato, da bi v njej našel sredstva za svojo lastno izpopolnitev, srečo, odrešenje; vanjo vstopa, ker je odnosno življenje samo v sebi resnica o človeku, predhodno vsaki nadaljnji dobrini, tako kot je resnica o Bogu v skupnosti Očeta, Sina in Svetega Duha*« (283-284). Zato se krščansko oznanilo ne ustavi pri obljubi odrešenja za posamezne duše, ampak obljublja odrešenje celotni človeški družini. Celotna človeška družina, ne samo Cerkev, je določena, da se preobrazi v Božjo družino (prim. GS 40), Cerkev opravlja svojo vlogo služabnice in kvasa za celotno človeško družino (prim. 286).

Zadnji del z naslovom *Pluralnost kultur in edinstvenost krščanskega moralnega oznanila* je posvečen aktualni problematiki, povežani s procesom globalizacije. Tudi v tem delu se avtor opira na vsebino zgoraj omenjene koncilске konstitucije. Ugotavlja, da je kultura skuppek struktur, ki so povezane med seboj, z namenom, da bi medsebojno čim boljše delovale. »*Jezik, abeceda, družina, vzgoja, proizvodnja, družbeno-politični sistemi, religiozna prepričanja, filozofski sistemi, umetnost, vse to mora biti nekaj, kar lahko obstaja skupaj*« (300-301). Gledano s strani posameznika, vsebuje kultura vedno pasivno (posameznik sprejema vzorce od zunaj) in aktivno (posameznik sooblikuje zunanje strukture) dimenzijo. Tako tudi »*nobenega izraza izvornosti posameznika – nobene kulture v aktivnem smislu – ni mogoče živeti drugače kot znotraj neke določene kulture v pasivnem smislu, ki po eni strani dovoljuje prvo in jo omogoča; po drugi strani pa jo določa in omejuje*« (302). Sodobne družboslovne znanosti so presegle etnocentričen pogled na neevropske kulture, ki je bil značilen za 19. stoletje in prvi del 20. stoletja. Tudi Cerkev je pri svojem misijonarskem poslanstvu sprejela kot vodilo načelo inkulturacije. Ob teh novih dejstvih pa se kaj hitro lahko iz kulturnega relativizma pride tudi do moralnega relativizma. Chavacci se na tem področju nasloni na filozofe Frankfurtske šole, ki iščejo skupni temelj za moralno vrednotenje, ki bi bil predhoden posame-

znim kulturam. Prepričani so, da ostaja neka temeljna človeška izkušnja, neki občečloveški apel k vrednoti, k dobremu življenju, k humanosti, ki je pred vsako kulturno pogojenostjo in na podlagi česar lahko tudi presojava posamezno kulturo. Tudi Chiavacci je prepričan, da obstajajo vrednote, ki jih lahko dojame vsak človek v vsaki kulturi, zato loči med vrojenimi in pridobljenimi vrednotami. »*Konec etnocentrizma in prihod globalizacije sovpadata tako s težavo, da bi identificirali skupni imenovalec, ki bi bil sposoben dati mesto etiki sožitja in etiki v sožitju celotne človeške družine, ne da bi s tem žrtvovali kulturno identiteto različnih področij*« (347). Danes je težko kot občeveljavno predpostavljati razum ali naravo, kot je bilo to značilno za tradicijo katoliškega moralnega nauka, potrebno je iskati elemente za »novi humanizem« (GS 55). Chiavacci izpostavlja pomen človekovih pravic, ki so univerzalno sprejete. Listina o človekovih pravicah OZN in okrožnica Janeza XXIII. *Pacem in terris* bi lahko služili kot podlaga za novo globalno univerzalno in zares humano etiko. Taka etika bi služila samo kot okvirni zakon (*Rahmengesetz*), znotraj katerega bi lahko obstajala in bi morala biti dovoljena različnost identitet in izročil. Ta izziv spodbuja moralno teologijo, da izlušči jedro krščanskega moralnega nauka, ki bi bil zavezujoč za vse verujoče in tudi neverujoče. »*Če je Bog ljubezen, in takšen se je razodel v Jezusu Kristusu, popolni podobi Očeta, mora biti to*

oznanilo tudi temelj moralne teologije« (358).

Pri iskanju skupne etične osnove bi lahko uporabili sociološko metodo in poiskali skupne elemente v različnih kulturah ter tako identificirali neki minimalni skupni imenovalec, ki bi omogočal mirno sožitje v času globalizacije (prim. projekt *Weltethos*). Chiavacci se odpravi na pot iskanja po manj pragmatični poti. Prepričan je, da je skupna etična osnova utemeljena v *moralnem* sprejetju dostojanstva vsake človeške osebe in spoštovanju osnovnih pravic vsakega človeka. Podlago za to najde v osrednjem sporočilu Svetega pisma, da je Bog ljubezen in da nas kliče, da izkazujemo ljubezen tudi svojim bližnjim. Avtor je prepričan, da bi lahko naš krščanski etos predstavili tudi vsem drugače mislečim, drugače verujočim in neverujočim ter tako »*vsem ponižno ponudili zadnji smisel za vsako religijo in za vrojeno religioznost v vsaki človeški duši*« (374). V globalni družbi ima prav katoliška Cerkva neverjetno univerzalno moč in sposobnost, da poveže med seboj ljudi iz različnih kulturnih kontekstov, da najde skupne točke ter da dopušča različnost in spremenljivost različnih kultur. »*Potrebujemo Cerkev, ki bi bila resnično skupen dom za človeško družino*« (378).

Roman Globokar

Renzo Pegoraro, Giovanni Putoto in Emma Wray (izd.), *Hospital Based Bioethics*, Piccin, Padova 2007, XX+178 str., ISBN 978-88-299-1841-6.

Leta 2002 je Evropska komisija podprla projekt *European Hospital Based Bioethics* (EHPB), ki ga je prijavila Fondazione Lanza iz Padova oz. njen direktor Renzo Pegoraro s svojimi sodelavci na kliničnem centru univerze v Padovi. Projekt je potekal v okviru 5. okvirnega programa. V projekt so se vključili sodelavci s področja praktične bioetike iz devetih evropskih držav, tudi iz Slovenije. Rezultat tega projekta je zbornik *Hospital Based Bioethics*, v katerem je svoje prispevke objavilo dvanajst sodelavcev v projektu.

Napoved projekta je motiviral napredek v znanosti in tehnologiji na vseh področjih sodobnega življenja, ki sta prinesli velike spremembe tudi v medicino in tudi v vsakdanjo oskrbo bolnih. Poleg dobrih stvari je napredek prinesel s seboj tudi številne skrbi in dileme, zlasti glede tega, kako uporabiti prednosti, ki jih ponujata znanost in tehnologija, da ne bi povzročali škode in kršili pravic. Pobudniki bioetike, ki se je pojavila v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, so hoteli postaviti temelje znanosti, ki bi se učila in tudi naučila jezikov dveh kultur, znanstvene in človeške, ki se skoraj ne znata pogovarjati, in jo postaviti kot »most v prihodnost« (V. R. Potter). V zadnjih letih je opaziti veliko zanimanje za bioetiko na akademski ravni, mnogo manj v praktičnem vsakda-

njem okolju. Razlog za to je v tem, da tehnične in znanstvene rešitve ne pomenijo vedno večje jasnosti, kaj je treba storiti pri bolnikovi postelji. Bolnišnica je sčasoma postala podjetje, v katerem dela veliko različnih poklicev. Zdelo se je, da bo ravno bolnišnica kraj, kjer bo dialog o bioetičnih dilemah najprej stekel. To je bila osnovna ideja tistih, ki so projekt napovedali. Projekt je pokazal, da je bioetična vzgoja v bolnišnicah zelo ekstenzivna in da sodelovanje med posameznimi poklici otežujejo različni dejavniki, predvsem sočasna nesočasnost med različnimi ravni razvitosti. Knjiga je najprej prikaz realnega stanja v različnih bolnicah širom po Evropi, pa tudi predlog, kako poglobiti občutek za bioetične dileme in spodbuditi vzgojo v etiki.

Zamisel sodelavcev pri projektu je bila, da bi iskanje čim bolj ustrezne metodologije poučevanja bioetike v bolnicah spremljalo upoštevanje dejanskih izkušenj. Idejo o skupni metodologiji poučevanja bioetike v bolnicah, ki so jo v teku projekta spremljali tudi dogodki na družbenem in političnem področju, je podpiralo prepričanje, da je bolnica osrednji prostor bioetične vzgoje, posebno klinične bioetike, kjer tudi sicer izstopajo naloge interdisciplinarnarave. Med projektom je bilo sicer čutiti, da so zahodne izkušnje drugačne od izkušenj na Vzhodu, vendar pa ni šlo za to, da bi eni učili druge, drugi pa bi le poslušali. Cilj ni bil le izdelati primerljivo metodologijo, pač pa tudi ustvariti pogoje za trajnejše sodelovanje med bolnicami, ki so bile vključene v projekt, in

tudi bolnicami, ki niso bile vključene, tako da bi nastala tudi čim bolj učinkovita informacijska mreža med posameznimi ustanovami.

Brošura ima v začetku na kratko predstavljen projekta, njegove cilje, potek in dosežke. Po seznamu sodelujočih in izčrpnem kazalu je kratko uvodno poglavje o bioetiki. Na vsega treh straneh sta predstavljena nastanek bioetike ter njen razvoj do danes. Po vsebinskem delu (1–177) sledi še kratko stvarno kazalo (177–178).

Vsebina prispevkov (poglavij) sledi osnovnim izkušnjam v praktičnem delu. Vsako poglavje se začne s primerom, na katerem je obširneje razvita vsakokratna problematika. V prvem poglavju Eugenius Gefenas iz Litve predstavi bioetiko v kontekstu profesionalne etike in prava (vprašanje obravnava na osnovi primera Diane Pretty, ki je pomladi leta 2002 vzbudil veliko pozornost ne le v Veliki Britaniji, pač pa tudi drugod). V drugem poglavju se Marc Guerrier iz Francije posveti načelom bolnišnične bioetike ter razkoraka med etičnimi načeli in napisanimi pravili. V tretjem poglavju Giovanni Putoto, Rento Pegoraro in Andrea Semplicini (vsi iz Padove, Italija) govorijo o razdelitvi sredstev v bolnicah. Četrto poglavje, katerega avtor je Josef Illhardt iz Nemčije, govori o razmerju med zdravniki in uslužbenci v bolnicah na eni in pacienti na drugi strani. Peto (Sören Holm, Norveška) in šesto poglavje (Tomas Brzostek in Zbigniew Zalewski s Poljske) govorita o začetku in koncu življenja. V sedmem poglavju Sören Holm govori o klinični

etiki na psihiatričnem oddelku. V osmem poglavju Norbert Steinkamp iz Nizozemske predstavi pomen etičnih komisij in etičnega posvetovanja v bolnicah med različnimi tipi poklicev. Zadnje poglavje (Josef Glasa s Slovaške) govori o medicinskem raziskovanju.

Zasnova brošure, ki je nastajala kot morebitni učbenik ali kot njegov vzorec, sledi metodologiji standardnih člankov s področja medicinske etike. Zajema le del etičnih dilem, ki se pojavljajo v sodobnih zdravstvenih ustanovah. Ena od značilnosti, na katero so opozorili avtorji, je za Evropo dokaj značilno pomanjkanje literature s tega področja. Evropska perspektiva, ki naj bi postajala vedno bolj razpoznavno dejstvo tudi na tem področju, ima opraviti z jezikovno in nazorsko raznolikostjo, ki sta le dva od razlogov tega pomanjkanja in neredko huda komunikacijska ovira. Zato je bil eden od ciljev projekta, ki pa žal v brošuri ni podrobneje obdelan, kako doseči večjo povezanost med zdravstvenimi institucijami. Ena od možnosti so centri bioetike, ki bi na nacionalni / regionalni ravni razvijali informacijsko mrežo in poskrbeli tudi za ustrezno literaturo. Na drugo pomembno plat tega vprašanja opozarja satelitski projekt *Embedding Ethics in Scientific Practice* (<http://www.embeddingethics.net/>), ki ga v okviru Svetovnega znanstvenega foruma podpira tudi Evropska komisija (prvo plenarno srečanje tega projekta je bilo leta 2005 v Budimpešti).

Anton Mlinar

Paul M. Zulehner, *Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen Familien, geprägt von Stabilität und Liebe*, Verlag Kremayr & Scheriau, Wien 1999, 127 str., ISBN 3-218-00666-X.

Po eni strani smo v sedanjem času priča najrazličnejšim poskusom novih družinskih in družinam podobnih oblik, ki ogrožajo dosedanjo podobo družine in zamegljujejo samo opredelitev družine ter jo na ta način pravzaprav odpravljajo, po drugi strani pa je v vseh raziskavah o vrednotah, ki jih ljudje najbolj cenijo, prav družina vedno postavljena na prvo mesto. Ker ima vsak od nas določeno izkustvo družine, v kateri je odraščal, se pri tem v veliki meri opredeljuje glede na to izkustvo. Kateri pa so tisti pravi temelji za obstanek družine in njeno uspešno prilaganje sodobnim družbenim razmeram, se sprašujemo zlasti v letu, ki je tudi v Cerkvi na Slovenskem posvečeno predvsem družini. Zato je zanimivo vzeti v roke knjigo tako poznane in vsestranskega pastoralnega teologa, kot je to Paul Michael Zulehner z Dunaja.

Ko se skupaj z njim sprašujemo, kako pravzaprav opredeliti pojem družine, se lahko z njim strinjamo, da to ni prvenstveno določena oblika življenja, ampak predvsem »življenjski prostor«, ki ga najmočneje določata trdnost in ljubezen. Družino moramo opredeljevati z ozirom na otroka, zato zakonski par brez otroka še ni družina.

Ljudje imamo o družini običajno zelo romantične predstave in od nje vedno vnaprej veliko pričakujemo.

Dejstva v realnih družinah pa kažejo, da družina ni le prostor idile. Zato je veliko razočaranj vezanih prav na družino. Ko torej razpravljamo o tem, kaj je ali naj bi bila družina, se je treba jasno zavedati, da je popolnost družine odvisna od popolnosti tistih, ki jo sestavljajo. Človeško življenje pa je nekaj nepopolnega. Vsako življenje se udejanji lahko le fragmentarno.

Ko skušajo raziskovalci odgovoriti na vprašanje, kaj v bistvu ljudje od družine pričakujemo, prihajajo do spoznanja, da sta to predvsem dve dejstvi: prvo je to, da nam družina omogoča notranjo rast, drugo, da nam omogoča ukoreninjenje. To lahko opredelimo tudi z dejstvom, da ima človek hkrati potrebo po mobilnosti in po stabilnosti. V sodobnem času, ko je družbena in osebna mobilnost tako velika kot še nikoli doslej, je zato hrepenenje po biotopih stabilnosti še toliko večja. Stabilnost pa ni zgolj zunanja, ampak tudi notranja le takrat, ko jo omogoča tudi trajna ljubezen. V današnji družbi, ki daje prednost produkciji materialnih dobrin, mora človek, ki čuti svojo odgovornost do lastnega življenja, ki mu je bilo podarjeno, zavestno dati prednost reprodukciji, to je podarjanju življenja.

Ob rojstvu otroka starši čutijo določeno nemoč, da bi to nebogljenost življenje obvarovali in mu omogočili pravo vsestransko rast, zato čutijo naravno potrebo po iskanju pomoči v ritualih, ki naj temu bitju zagotovijo večjo zaščito »od zgoraj«. Zato želja po krščevanju otrok velikokrat ne izhaja iz krščanskih nagibov, ampak

iz bojazni pred skrivnostnostjo življenja. V pripravi na krst je potrebno v pogovoru s starši prave motive še poiskati in ubesediti.

Ko se starši vprašujejo, kako vzgojiti svojega otroka, lahko zapadejo v dve skrajnosti: ali mu pokažejo premalo pozornosti ali pa so preobremenjeni z odgovornostjo in mu s tem ne dovolijo samostojne rasti. Iz tega izvirata tudi dve skrajnosti, kar zadeva očetovo ali materino vlogo. Če je oče premalo udeležen v vzgoji, lahko pride do pomanjkajna očetovstva in pretiravanja z materinstvom. To vedno pušča posledice na otrokovem odnosu do lastnega življenja in do drugih oseb.

Otrok potrebuje veliko pozornosti in sprotne skrbi. Tega se nekateri starši ustrašijo, zato menijo, da jih otroci ogrožajo v njihovem uživanju življenja. To lahko povzroči zanemarjanje otrok ali v skrajnem primeru celo splav otroka, ko se ta še napoveduje. Običajno zahtevajo splavitev otroka očetje.

Kadar se starši odločijo, da bodo otroka spravili na ta svet, s tem prevzamejo tudi obveznost, da ga bodo primerno vzgajali. Vzgajati pa pomeni v otroku omogočiti pravo ravnovesje med pokorščino in svobodo, med skrbjo zase in solidarnostjo z drugimi, nenazadnje tudi vzpostaviti odgovoren odnos do Boga.

Tudi v bogatih družbah je lahko odločitev za otroka odločitev za manj življenjskega standarda, saj v vsaki družbi otroci tudi nekaj stanejo. Zato pa je investiranje v otroke za vsako družbo tudi najboljša naložba. To se kaže tudi v ravni med-

sebojnih odnosov, nenazadnje v odnosu družbe tudi do starejših in bolnih ljudi. Dejstvo je namreč, da tako kot starši omogočijo otroku priti na svet, morajo tudi otroci, potem ko odrastejo, pomagati svojim staršem, da dostojanstveno in človeka vredno odidejo s sveta. Starejši pa si danes, ko mnogi preživljajo zadnji del življenja v bolnišnici ali domu za starejše, zelo želijo umreti v domačem domu, kar je otrokom zaradi drugih obveznosti v življenju včasih nemogoče uresničiti.

Vedno je veljalo in velja še danes, da je življenje v družini, kjer vladajo harmonični medsebojni odnosi, že tu na zemlji podoba za nebesa, vendar je tako idealno podoba, posebno v današnji družbi, izredno težko uresničiti. Zato pa posebno starši potrebujejo pomoč Cerkve, ki omogoča vsem članom družine nenehen stik z Bogom in njegovo milostjo, zlasti po zakramentih in drugih bogoslužnih znamenjih in obredih.

V pričujoči knjigi, ki jo je vsekar vredno vzeti v roke in jo ne le prebrati, ampak dobesečno premeditirati, avtor poskuša podati na podlagi mednarodnih raziskav najosnovnejše informacije, kakšen je današnji splošen odnos do družine in njenih problemov, hkrati pa podati tudi konkretne pastoralne rešitve in napotke za izhod iz nakazanih problemov. Knjiga želi prispevati k temu, da bi bilo več takih družin, ki bi pomenile za današnjega človeka prijeten in osrečujoč prostor stabilnosti in ljubezni.

Peter Kvaternik

Michael Fischer, *Gemeindeentwicklung konkret. Ein Arbeitsbuch*, Kösel, München 2002, 228 str., ISBN 3-466-36585-6

V Sloveniji se zadnja leta v pastoralni vedno izraziteje srečujemo s podobno težavo, kot so se z njo pred nami srečevali že pred desetletji v zahodnoevropskih deželah. Zaradi vedno manjšega števila novih duhovnikov je vsako leto manj župnij, ki imajo kaplana in vedno več manjših župnij brez župnika. Zato so take župnije dodeljene v upravljanje drugim župnikom, ki zaradi tega na matičnih župnijah težje izpolnjujejo svoje obveznosti in ne morejo povsem zadostiti pričakovanjem vernikov v vseh dodeljenih župnijah. Škofje in vsi odgovorni za pastoralno se srečujejo z novimi problemi pri predstavitvah in nastavitvah duhovnikov na župnije, saj je težko najti pravo rešitev. Zato so največkrat prisiljeni izbirati le boljšo rešitev med slabimi. Pri tem je vsekakor zelo dobrodošlo poznati izkušnje dežel, kjer so se s temi težavami srečali že veliko prej, in videti, kako so jih poskušali oni reševati.

Teolog in pedagog ter svetovalec za organizacijska vprašanja Michael Fischer se je na osnovi lastnih izkušenj kot svetovalec v mnogih župnijah lotil analiziranja reševanja pastoralnih vprašanj v zvezi s pomanjkanjem duhovnikov v škofiji Münster. Svoje delo je razdelil v tri dele: V prvem opisuje sedanje stanje po župnijah, pa tudi vse družbene procese, ki pogojujejo mnoge današnje spremembe. Sprašuje se,

kako morajo zastaviti župnije svoje delo v prihodnosti. V drugem delu se sprašuje o pastoralnih perspektivah, ki naj župnijam pomagajo, da zorijo in se razvijajo. Kako vse to vpliva na delo stalno zaposlenih v Cerkvi in prostovoljcev. V tretjem delu predstavi več različnih iniciativ in projektov, ki lahko prinesejo pomemben napredek v razumevanju župnijskega življenja in njegovem praktičnem uresničevanju.

Knjiga je zamišljena kot delovni pripomoček za člane ŽPS ali drugih župnijskih skupin, da ob razmeroma preprosto podanih izhodiščih o predstavljeni problematiki steče skupinski pogovor ter iskanje konkretnih rešitev za vsako občestvo posebej.

Za izhodišče avtor vzame odlo-mek iz prve Mojzesove knjige, ko Bog Abrammu naroča, naj zapusti svojo domovino in odrine na pot v deželo, ki mu jo bo pokazal. Kljub svojim petinsedemdesetim letom Abram odrine na pot v zaupanju v Boga, čeprav mu je še marsikaj nejasno. Podobno mora zaupati tudi Cerkev kot celota, posebej pa še vsako občestvo, da je Bog z njim in ga vodi. V sedanjem času je Cerkev pred velikimi neznankami, kako se bo naprej razvijalo cerkveno življenje v župnijah. Družbeno življenje se namreč hitro spreminja, s tem pa tudi okoliščine, v katerih se je izoblikovalo dosedanje župnijsko življenje. Ker se je spremenilo cerkveno okolje, se morajo spremeniti tudi vse tiste cerkvene strukture, ki so odsev in proizvod nekega preteklega časa in razmer, ki jih danes ni

več. Smo v času nekakšnega prehoda od »Cerkve za ljudstvo« k »Cerkvi iz ljudstva«. To pa pomeni, da se morajo verniki iz zgolj sprejemnikov določenih cerkvenih uslug spremeniti v aktivne oblikovalce občestvenega življenja. Krize sedanjih dobe ne smemo jemati kot nevarnost, ampak kot novo priložnost za verski razcvet. Da bi to dosegli, pa so neobhodno potrebne časa primerne vizije, kakšno Cerkev hočemo imeti v prihodnosti.

Vizije pa odprejo tudi nove perspektive. Katere perspektive se po avtorjevem mnenju odpirajo današnjim občestvom?

Najprej: *živeti iz evangelija z evangelijem*. Cerkev, ki hoče evangelizirati, mora sama iskati in omogočati tudi drugim bližino Boga in ljudi med seboj. Za ustvarjanje bližine z Bogom so nad vse dragocene biblične skupine, v katerih si ljudje izmenjujejo izkušnje lastnega iskanja in okušanja Boga. Da bi verniki res postajali med seboj vedno bolj bratje in sestre, se je dobro učiti na izkušnji Cerkve v Južni Ameriki, kjer je zelo poudarjena diakonijska dimenzija vere in odnosov z drugimi, zlasti ubogimi.

Druga perspektiva se kaže v *poklicanosti celega Božjega ljudstva k sodelovanju*. To najprej kliče po razmisleku o dosedanjih cerkvenih službah in poklicih v Cerkvi, po drugi strani pa tudi k razmisleku, ali ni Cerkev v današnjem času poklicana k oblikovanju novih služb in poklicev. Prostovoljci vseh vrst imajo v Cerkvi nenadomestljivo vlogo. Treba jim je le odpirati pro-

stor, da lahko v polnosti uresničijo svoje darove in interese. To je lahko najboljša motivacija za njihovo vključevanje v življenje Cerkve.

Tretja perspektiva je *graditev občestva v živ organizem*. Avtor predlaga naslednjo zasnovo občestva: občestvo v občestvih in občestva v občestvu. Občestvo se poraja tam, kjer je Božje življenje dovolj otipljivo, da ga člani občestva tudi osebno izkusijo. To pa je običajno mogoče doseči le v razmeroma majhnih skupinah, zato avtor predlaga decentralizacijo sedanjih velikih, zlasti mestnih, župnij. Cerkev bo lahko v prihodnosti živela le, če bo v njej vedno dovolj pripravljenosti za spremembe obstoječih (župnijskih) struktur. Prav tako, če bo znala ustvarjati vedno nove odnose med ljudmi.

Četrta perspektiva, ki jo vidi Fischer, je v *oblikovanju take kulture vodenja*, ki omogoča partnerske odnose in odgovornosti. Za uresničenje tega sta potrebna dva navora. Prvi je v oblikovanju neposredne vodstvene odgovornosti, ki ne čaka le delegiranja od zgoraj. Drugi napor mora iti v smer, da bi vsi v pastoralu vključeni vedno bolj postajali njeni aktivni oblikovalci. Oboje lahko uresniči le dobra vodstvena ekipa, ki omogoča sodelovanje ŽPS in drugih sodelavcev.

V tretjem delu knjige avtor Michael Fischer na kratko predstavi nekatere že uveljavljene in preizkušene modele pospeševanja razvoja občestev: rottenburški model prenove občestva, model analize občestva, uvajanje časovno omejene bi-

blične skupine, obliko seminarja: Soudeležba na Božjem bogastvu, pastoralni seminar, svetovanje (v) občestvu. Nazadnje predstavi še možnosti oblikovanja pastoralnih enot, kjer so mišljene kooperativne enote več župnij skupaj, ki jih vodi en župnik, ki pa ima ob sebi dovolj pastoralnih sodelavcev.

Za naš čas in naš prostor vsekakor vredno branja in razmisleka.

Peter Kvaternik

Novi doktorji znanosti

1. Mateja Pevec Rozman

rojena 1973 v Slovenj Gradcu. Leta 1991 zaključila srednjo ekonomsko šolo v Slovenj Gradcu. Diplomirala 1999 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktorirala je 27. 2. 2007 s tezo z naslovom

Moralnost med etično skepsjo in vrlino : MacIntyrejev poskus utemeljitve etike

napisano pod mentorstvom dr. Antona Jamnika in somentorstvom dr. Antona Stresa. Trenutno deluje kot asistentka pri Katedri za filozofijo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani.

POVZETEK

Naloga obravnava vprašanja s področja sodobne etike. Izhodišče je analiza sodobne družbene situacije in temeljnih vprašanj, ki se pojavljajo na etičnem področju. Gre za vprašanja individualizma, etične skepse, relativizma in proceduralne etike. V postmoderini prevladuje liberalistično stališče do vrednosti in moralnih načel. Na področju moderne moralne filozofije, ki je predstavljeno v drugem poglavju, se v novejšem času daje prednost osebni izbiri, ki temelji na iracionalnem, kar vodi v postopno izključevanje substancialnega gledanja na človeka in na njegove temeljne vrednote.

Znotraj postmoderne smo se vprašali, kako naj človek v tej situaciji živi in deluje in kakšno naj bi bilo dobro življenje. V iskanje odgovora na to vprašanje nas uvede tretje poglavje naloge, kjer obravnavam etiko vrline. Velik prispevek je v prizadevanju komunitarnega filozofa Alasdaira MacIntyreja, ki v znameniti knjigi *After virtue* utemeljuje etiko vrline, kar sem predstavila v četrtem delu naloge. Poseben poudarek daje pripadnosti skupnosti, tradiciji, vrlini in pravicam ter ugotavlja, da moralnosti brez pojmovanja človeka ni. V petem poglavju se soočimo z njegovim pojmovanjem tradicije, ki je nikjer ne definira nedvoumno.

V nadaljevanju naloge sem obravnavala vprašanje pravičnosti kot vrline in predstavila liberalni pogled na pravičnost filozofa Johna Rawlsa, ki meni, da pri moralnem delovanju ni toliko v ospredju vprašanje dobrega, temveč, katerim pravilom moramo slediti in zakaj. MacIntyre opozori na bistveno napako liberalnega pristopa, ki je v tem, da ne izhaja iz osebe, temveč da je vse usmerjeno na principe in standarde, ki vodijo človeško delovanje, pri čemer je pomen dobrega zanemarjen ali popolnoma prezrt. Tako skuša MacIntyrejev komunitarizem ponovno osmisлити vlogo skupnosti in opozoriti na pomen vezi med posamezniki.

Kritično oceno tega poskusa v zadnjem poglavju naloge dopolnim z vidikom interpersonalnosti, ker menim, da je skrajnost, v katero bi lahko zapadel komunitarizem, nevarna: premalo si namreč prizadeva, da bi se posameznik uveljavil kot oseba, ker daje prednost skupnosti.

MacIntyrejeva komunitarna etika je torej pogojena s kritiko liberalizma, njegov povratek k izvorom etike je poskus utemeljitve etike kot odgovor na sodobno prevlado etičnega relativizma in pretiranega individualizma, ki vodi v atomizacijo družbe. Komunitarizem je torej pomembna osvežitev, ki pa lahko resnično zaživi le ob upoštevanju personalistične alternative, ki poudarja vlogo in pomen človeka v vseh njegovih razsežnostih.

2. Blaž Jezeršek

rojen 1969 v Kranju. Srednješolsko izobraževanje je zaključil leta 1988 na Srednješolskem centru Škofja Loka. Diplomiral je leta 1996 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktoriral je 5. 7. 2007 s tezo z naslovom

Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo,

napisano pod mentorstvom dr. Boruta Koširja in somentorstvom dr. Draga Ocvirka. Trenutno deluje kot tajnik kardinala Franca Rodeta na Kongregaciji za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja v Vatikanu.

POVZETEK

Glavni namen pričujočega dela je bil slovenski javnosti predstaviti islamske regulative v zvezi z zakonom, pogoje, pod katerimi se zakon lahko sklene, temeljne postavke islamske družinske etike, družinske odnose in vlogo, ki jo imata mož in žena v življenju družine. Da bi lažje razumeli vlogo, ki jo v muslimanovem življenju igra verska zakonodaja in način, kako le-ta deluje, so v začetku prvega dela na kratko predstavljena dejstva v zvezi z ustanovitvijo in zgodnjim razvojem islama, tako pomembnim za oblikovanje islamskega pravnega sistema (šeriata). Podobno je nato prikazana še kratka zgodovina razvoja kanonske zakonodaje. Vpogled v proces formacije obeh pravnih sistemov nam da razumeti ključne razlike v pojmovanju oblasti in mesta, ki ga v življenju vernika zavzema versko pravo. Medtem ko kanonsko pravo predpostavlja tudi obstoj civilnega pravnega sistema, je bil šariat dolgo edini pravni sistem v islamskih državah in je posegal na vsa področja človekovega življenja, posebno še na področje družine in družinskih odnosov.

V drugem delu se pozornost usmeri na predpise v zvezi s sklepanjem zakona v obeh opazovanih pravnih sistemih. Razlike nam pokažejo, kako

pomembno vlogo pri sklepanju islamskega zakona igrata izvorni družini kontrahentov, saj v islamu porok proti volji in interesom širše družine tako rekoč ni. V večini primerov se namreč za veljavnost sklenitve zakona zahteva navzočnost nevestinega varuha, ki zastopa interese družine. Glavna razlika med islamskim in katoliškim pojmovanjem zakona se kaže v tem, kar Cerkev imenuje bistvene lastnosti zakona: enost in nerazveznost. Medtem ko katoliška Cerkev trdi, da te zahteve izhajajo iz naravnega zakona (*ius naturale*), islam zakon prej razume kot bilateralno pogodbo, ki za moškega ni ekskluzivna in jo je mogoče preklicati.

Tretji del nam ponuja vpogled v kanonskoppravne zakonske zadržke in jih primerja z zakonskimi zadržki v šeriatskem pravu. Medtem ko Cerkev z njimi skuša zagotavljati svobodno in premišljeno zakonsko privolitev ter varovati moralne vrednote v družbi, se šariat pri tem omejuje na prepovedane medosebne odnose, izhajajoče iz krvne sorodnosti, dojenja ipd.

Obe religiji poznata zadržek različne vere, katerega namen je zavarovati vero posameznika, ki bi v zakonu z drugače verujočim utegnila biti ogrožena. A taki zakoni so v posebnih situacijah vendarle mogoči. O teh govori zadnji del disertacije. Predstavljeni so dokumenti, ki so jih katoliška in druge Cerkve pripravile za pastoralne delavce, ki se srečujejo s tovrstnimi zakoni, pa tudi problemi, s katerimi se člani teh zakonov soočajo iz dneva v dan.

3. Maja Lopert

rojena 1966 v Murski Soboti. 1985 zaključila izobraževanje na Srednješolskem centru tehniško-pedagoških usmeritev (SCTPU) v Murski Soboti in sicer na naravoslovno-matematični smeri. Diplomirala 1992 iz tehnične fizike na Fakulteti za matematiko in fiziko v Ljubljani, leta 2002 pa še na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktorirala je 18. 7. 2007 s tezo z naslovom

Življenjska relevantna religije in institucija Cerkve

napisano pod mentorstvom dr. Vinka Potočnika. Trenutno imam v Avstriji status »neue Selbststaendige« (podobno statusu samostojnega kulturnega delavca v Sloveniji).

POVZETEK

V svoji disertaciji želim utemeljiti tezo, da sedanja »oblika« Cerkve za posredovanje krščanstva v sodobni kulturi ni najprimernejša. Obravnavam vprašanje povezave med tradicionalno institucionalno sociološko obliko Cerkve in kvaliteto religioznosti cerkvenih vernikov. Ali se torej dejstvo, da je krščanstvo vernikom katoliške Cerkve posredovano v okvi-

ru tradicionalne religiozne institucije, odraža na globini njihove religioznosti, in če je to res, kako? Kakšne so nujne predpostavke za uspešno religiozno socializacijo in kako so te predpostavke izpolnjene v instituciji Cerkve? Ali iz kulture izginja religioznost kot taka ali pa predvsem določena oblika religioznosti? Ali je kriza tradicionalnih religiozних institucij v sodobni družbi povezana s sodobno vrednoto odkrivanja in uveljavitve posameznikove osebne identitete? Kakšen je odnos med osebo in institucijo nasploh ter še posebej v Cerkvi? V disertaciji analiziram stanje religioznosti v sodobni kulturi. Krizo religiozних institucij povežem z vrednotami sodobne kulture. Odgovoriti poskušam na vprašanji, katere dileme so za religiozno institucijo značilne in kaj je tisto, kar je v instituciji Cerkve še posebej močno odločalo o tem, v katero smer bo potekal razvoj. Želim pokazati, kaj bi bilo potrebno v sedanjem načinu organizacije in delovanja Cerkve spremeniti, da bi lahko Cerkev bolj uspešno religiozno socializirala in odgovoriti na vprašanje, ali imajo religiozne institucije prihodnost.

4. Erika Prijatelj OSU

rojena 1972 v Ljubljani. Srednješolsko izobraževanje zaključila 1991 na Gimnaziji Bežigrad v Ljubljani. Diplomirala 2000 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktorirala je 19. 11. 2007 s tezo z naslovom

Življenjska obdobja človeške osebe in njeno zorenje v veri v skladu s teorijo J. W. Fowlerja o stopnjah verovanja

napisano pod mentorstvom dr. Stanka Gerjolja. Trenutno deluje kot asistentka pri Katedri za oznanjevalno teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

POVZETEK

Človek je v vseh življenjskih obdobjih poklican k osebni rasti na psihični in religiozni ravni. V doktorski disertaciji smo se posvetili vprašanju psihološke dinamike rasti v veri tako, da smo jo opazovali od rojstva do smrti znotraj celostnega človekovega razvojnega procesa. Ugotovili smo, da posameznik zori konstruktivno, ko gre proti svojemu cilju, ki je ljubezen. Le-ta je vrhunec psiholoških ali tako imenovanih življenjskih moči in hkrati najbolj resničen obraz vere.

Naloga je razdeljena na dva glavna dela, ki skupaj sestavljata dvaindvajset poglavij. Prvi del obsega štirinajst poglavij in obravnava človekovo telesno, izvrševalno, individualno, psihospolno in psihosocialno identiteto. Prvih pet poglavij predstavlja bistvene značilnosti treh razvojnih

obdobji v otroštvu, dalje latence in mladostništva s posebnim poudarkom na razvoju človekovih psiholoških moči, kot so: upanje, volja, izpolnjevanje cilja, kompetentnost, zvestoba in ljubezen. Temu sledi šesto poglavje, ki omogoča razumevanje odraslosti z vidika nove konfiguracije človekove samopodobe, njene diferenciacije, integracije in konsolidacije, kar skupaj z znamenji človekovih življenjskih moči predstavlja v naši nalogi ključ za razumevanje psihološke dinamike odraslega človeka. S tega vidika je naslednjih sedem poglavij namenjenih študiju dvajsetih, tridesetih, štiridesetih, petdesetih, šestdesetih, sedemdesetih in osemdesetih let do smrti. Zadnje poglavje prvega dela naloge prikazuje povezanost zgoraj omenjenih identitet s psihološkimi močmi in sposobnostjo osmišljanja življenja.

Telesna, izvrševalna, individualna, psihospolna in psihosocialna entiteta sestavljajo celoto človeka šele skupaj z njegovo duhovno razsežnostjo. Duhovna identiteta, razumevanje vere v ožjem pomenu besede v skladu s Fowlerjevo teorijo stopenjskega verskega razvoja, je neposreden predmet drugega dela naše naloge. V petnajstem poglavju je izpostavljen krščanski in sekularni pogled na vero. V šestnajstem poglavju gre za analizo različnih stopenjskih teorij o verskem razvoju, kar nas uvede v sedemnajsto poglavje, omejeno na Fowlerjev koncept univerzalne vere. Osemnajsto poglavje prinaša notranjo in zunanjo strukturo vere po J. W. Fowlerju, devetnajsto pa njegovo teorijo o stopnjah razvoja. Dvajseto poglavje je kritična ocena Fowlerjevega prispevka k razumevanju verskega razvoja, medtem ko enaindvajseto osvetli njegovo teorijo s krščanske perspektive. Dvaindvajseto poglavje poveže znamenja življenjske moči ljubezni in vseh šest človekovih identitet osebnega jaza z njegovo versko dinamiko.

UDK 2(5)

ISSN 0006 – 5722

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Letno kazalo

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 67

2007

RAZPRAVE / ARTICLES

- 73 Terezija Snežna Večko OSU**, There is Hope For the Scattered People (Bar 1:15aβ-3:8)
Je upanje za razkropljeno ljudstvo (Bar 1,15aβ-3,8)
- 99 Martin Kmetec OFMConv**, Pogled na družbo v teoriji in praksi Fethullaha Gülena
The views on the society in the theory and the practice of Fethullah Gülen
- 117 Igor Škamperle**, Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti
Globalized sacred and new forms of religiosity
- 261 Barbara Simonič, Gabrijela Gojznikar, Robert Cvetek, Luka Mavrič, Janez Sečnik, Vesna Janežič**, Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki
Religion as a source of help in coping with stressful and traumatic experiences
- 281 Anton Mlinar**, Kazuistika
Casuistry
- 431 Ilaria Montanar SL**, La conversione di Francesco d'Assisi nella *Legenda Trium Sociorum*
The Conversion of St. Francis of Assisi in the Legenda Trium Sociorum
- 455 Roman Globokar**, Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja
Do We Need New Ethics? Critical Evaluation of Peter Singer's Bioethical Utilitarianism
- 491 Andrej Saje**, Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti
Sexual Abuse in the Church and the Issue of Liability for Compensation
- 505 Stanislav Slatinek**, Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju
Criminal Offence against Human Life
- 521 Erika Prijatelj OSU**, Struktura verovanja po J. W. Fowlerju
Structure of Believing According to J. W. Fowler
- 535 Ivan Platovnjak DJ**, Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja
Spiritual Direction in Initial Formation of Consecrated Persons. Attention to Freedom of Conscience and of the Choice of Spiritual Director
- 549 Nadja Furlan**, Nekatero posebnosti afriške miselnosti in verovanja
Some Special Features of African Mentality and Faith

TOMAŽEVA PROSLAVA / FESTIVITY OF ST. THOMAS

- 51 Christian Gostečnik OFM**, Odrešenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma
Redemption presupposes the relation – relational family paradigm

MEDNARODNI POSVET O FRINTANEUMU /

INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE FRINTANEUM

- 7 Luigi Tavano**, Mednarodni projekt Frintaneum (Avguštinej)
International Project Frintaneum (Augustineum)
- 9 Peter Vodopivec**, Kulturno – duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju
Cultural and Spiritual Conditions in Slovenia in the 19th Century
- 19 France M. Dolinar**, Frintaneum (Avguštinej) in Cerkev na Slovenskem
Frintaneum (Augustineum) and the Church in Slovenia

- 23 Matjaž Ambrožič**, Pogledi ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na vzgojo in izobraževanje duhovnikov
The Views of Bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič on Priestly Education
- 39 Tomaž Simčič**, Tržaško koprski gojenci Frintaneuma
Frintaneum Students from Trst (Trieste) and Koper (Capodistria)

SIMPOZIJ O FRANU KOVAČIČU / SYMPOSIUM ON FRAN KOVAČIČ

- 161 Janez Juhant**, Uvodna beseda o zborniku Simpozija o Franu Kovačiču
Foreword to the acts of the Symposium on Fran Kovačič
- 163 Janez Juhant**, Krščanska misel na Slovenskem in Fran Kovačič
Christian thought in Slovenia and Fran Kovačič
- 175 Alojzij Kačičnik**, Kovačičeva življenjska pot
The life and work of Fran Kovačič
- 193 Robert Petkovšek CM**, Noetika Frana Kovačiča
Noetic of Franc Kovačič
- 207 Vojko Strahovnik**, »Ontologija« Frana Kovačiča: O resnici, dobrem in lepem
Fran Kovačič – »Ontology«: The True, the Good and the Beautiful
- 221 Branko Klun**, Skotistično razumevanje biti in njegov odmev v neoscholastiki. Opazke h Kovačičevi »Ontologiji«
Scotist understanding of being and its echo in neoscholastic. Remarks to the Kovačič's book »Ontologija«
- 235 Bojan Žalec**, Kovačičevi etiški pogledi
Ethical views of Fran Kovačič
- 253 Edvard Kovač OFM**, Pojmovanje kulture pri Franu Kovačiču
The notion of culture in Fran Kovačič

TEOLOŠKI SIMPOZIJ 2007 / THEOLOGICAL SYMPOSIUM 2007

»To vam oznanjamo: besedo življenja« (1 Jn 1,1)

- 315 Jože Krašovec**, Beseda v prevodu: Revizija ali nov prevod Svetega pisma
The Word in Translation: Revision or a New Translation of the Bible
- 343 Irena Avsenik Nabergoj**, Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje
Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation
- 355 Marijan Peklaj**, Odzivanje ljudi na Božjo besedo v Pentatevhu
People's Reaction to God's Word in the Pentateuch
- 365 Maria Carmela Palmisano SL**, Beseda življenja pri prerokih: Jeremija, prerok vstajenja
The Word of Life with the Prophets: Jeremiah, Prophet of Resurrection
- 377 Terezija Snežna Večko OSU**, Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)
The Word that is not Burnt by the Fire (Dan 3:24-50)
- 393 Maksimilijan Matjaž**, Od Besede k Osebi. Relacijski vidik Janezove kristologije
From the Word to the Person. The Relational Aspect of John's Christology
- 407 Mirjana Filipič SL**, Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa
Paul's Example of Preaching Christ

- 417 Miran Špelič OFM**, Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov
The Bible as the Basis of Church Fathers' Preaching and Theology

POROČILA / REPORTS

- 133 Jože Krašovec**, Tiskovna konferenca ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma in ob pripravi kongresa IOSOT
Press conference in connection with the publication of a facsimile edition of the oldest Slovenian translations of the Bible and with the preparation of the IOSOT Congress
- 467 Tadej Strehovec OFM**, Etične dileme raziskovanja na človeških matičnih celicah
- 469 Bogdan Kolar SDB**, Deseti jubilejni velehradski kongres
- 475 Bogdan Kolar SDB**, Teološka fakulteta v študijskem letu 2006-07
- 567 Andrej Šegula OFMConv**, Tomažičev simpozij v Rimu 2007
- 571 Tadej Strehovec OFM**, Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja - Sibiu 2007
- 572 Miran Špelič OFM**, Beseda o Besedi, popoldne s cerkvenimi očeti

OCENE / REVIEWS

- 149 Tomaž Erzar**, Katarina Kompan Erzar, Ljubezen umije spomin, Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut
- 151 Ivan Platovnjak**, Barry, William A. in Connolly, William J., Duhovno spremljanje [prevedel Aleš Maver]
- 302 Bogdan Kolar SDB**, Škofija Murska Sobota 2006. Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju. Almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota (ur. S. Zver in F. Kuzmič) Škofija Novo mesto. Onim pri Bogu, sebi in zanamcem (ur. Z. Pelko)
- 304 Miran Špelič OFM**, Vicko Kapitanović, Rimski Ilirik u odrazu krščanske književnosti
- 482 Janez Vodičar**, Tatjana Rakar, *Razvoj cerkvenih šol v postsocialističnih družbah*
- 573 Borut Košir**, Blaž Jezeršek, Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo (doktorska disertacija)
- 575 Maria Carmela Palmisano SL**, Luciana Pepi in Filippo Serafini, Corso di ebraico biblico con CD-AUDIO per apprendere la pronuncia dell'ebraico, Filippo Serafini, Esercizi per il Corso di ebraico biblico
- 576 Mateja Rozman Pevec**, Janez Juhant, Bojan Žalec (urednika), Person and Good; Man and his Ethics in the Postmodern World
- 582 Matjaž Ambrožič**, Karl Heinz Frankl – Peter G. Tropper (ur.), Das »Frintaneum« in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon.
- 585 Bogdan Kolar SDB**, Werner Drobesh und Peter G. Tropper (ur.), Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert
- 589 Roman Globokar**, Enrico Chiavacci, Teologia morale fondamentale
- 593 Anton Mlinar**, Renzo Pegoraro, Giovanni Putoto in Emma Wray (izd.), Hospital Based Bioethics
- 595 Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen Familien, geprägt von Stabilität und Liebe
- 597 Peter Kvaternik**, Michael Fischer, Gemeindeentwicklung konkret. Ein Arbeitsbuch
- 155 Navodila sodelavcem**



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičkih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.