

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998)

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Christian Gostečnik OFM, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi

Drago Ocvirk CM, Vstajenjsko poslanstvo za občestvo

Borut Košir, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih škofij

Ciril Sorč, Temelj in razsežnost krščanskega upanja

Francè Rozman, Prihod Sina človekovega

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

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

Uredniški svet: Metod Benedik OFM^{Cap}, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFM^{Cap}, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštšina plačana pri pošti 1102.

Tisk: DAN d. d., Ljubljana

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Woschitz Karel M. , Duh in Sveti Duh <i>Spirit and Holy Spirit</i>	385
Dolenc Bogdan , Cerkev - creatura Spiritus Sancti <i>Church as creatura Spiritus Sancti</i>	397
Sorč Ciril , Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja <i>Charismatic Dimension of Christian Life</i>	409
Ocvirk Drago CM , Nedokončan evangelij Svetega Duha <i>Unfinished Gospel of the Holy Spirit</i>	427
Turnšek Marjan , Duhovna obzorja sodobnega sveta <i>Spiritual Horizons of the Modern World</i>	449
Jamnik Anton , Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja <i>Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action</i>	463
Gostečnik Christian OFM , Prisilno ponavljanje hudih travm <i>Compulsive Repetition of Severe Traumas</i>	479
Gnidovec Franc , Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju <i>Christ's Resurrection in the Gospel according to John</i>	491

PREGLEDI - Reviews

Stres Anton CM , Neosholastična kritika marksizma Valenčič Rafko , Teološki tečaji 1991-1998	505
Škulj Edo , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997	525
	531

OCENE - Book reviews

Kolar Bogdan SDB , S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa	543
--	-----

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- Dolenc Bogdan**, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gnidovec Franc, izr. profesor, Cerrito 2250, 1752 Lomas del Mirador, Argentina
Gostečnik Christian OFM, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Jamnik Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kolar Bogdan SDB, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škulj Edo, znanstveni svetnik, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Turnšek Marjan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Valenčič Rafko, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Woschitz Karel M., redni profesor, Teološka fakulteta, Univerza v Gradcu

Večko Snežna OSU , Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev267 <i>Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election</i>	
Woschitz Karel M. , Duh in Sveti Duh385 <i>Spirit and Holy Spirit</i>	

PREGLEDI

Reviews

Biel Robert , Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma303	
Drašček Toni , Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom85	
Juhant Janez , Pogled v delovanje Teološke fakultete107	
Murugarathanam T. , Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji347	
Ocvirk Drago CM , Tehnoznanosti in teologija209	
Oražem France , Kratak pogled v zgodovino duhovnega vodstva227	
Pačnik Tone , Preprost uvod k afriški črnski filozofiji95	
Snoj A. Slavko SDB , Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči319	
Snoj A. Slavko SDB , Katehetski kongres v Würzburgu 1997 pod geslom331	
Stres Anton CM , Neosholastična kritika marksizma505	
Stres Anton CM , Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu71, 187, 337	
Škulj Edo , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997531	
Valenčič Rafko , Teološki tečaji 1991-1998525	

OCENE

Book Reviews

Bizjak Jurij , A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti370	
Kolar Bogdan SDB , S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa543	
Mlinar Anton , C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie353	
Mlinar Anton , H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft123	
Mlinar Anton , R. Löw, Die neuen Gottesbeweise245	
Mlinar Anton , S. Schwarz, The Moral Question of Abortion355	
Mlinar Anton , S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovlje122	
Rozman Francè , C. Tomić, Otkrivenje361	
Rozman Francè , M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein368	
Rozman Francè , W. Kirchschräger, Einführung in das Neue Testament365	
Sorč Ciril , G. Greshake, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie115	
Škafar Vinko OFMCap , J. Lipnik, Volkmerjev zbornik382	
Škafar Vinko OFMCap , Josip Turčinović, Antun Vramec, sporni hrvatski118	
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Novi religiozni pokreti379	
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Reinkarnacija i/ili uskrsnuće374	
Špelič Miran OFM , Živa antika - Antiquité vivante127	

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

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

Uredniški svet: Metod Benedik OFM^{Cap}, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFM^{Cap}, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Christian Gostečnik OFM

Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi

Uvod

Devetnajsto stoletje, ki velja za začetek sodobne psihoanalize, je razumljeno kot »doba energije«. Tehnologija industrijske dobe je odkrila hidravlični, kemični in električni sistem energije, ki je prispeval k bistveni razširitvi človeških zmožnosti ter produktivnih sil, in sicer v do tistega časa povsem nepredstavljenih oblikah.¹ Newton, ki velja za model razsvetljenstva,² ter poznejši naravni in socialni znanstveniki tega stoletja so videli vesolje kot velik, zapleten mehanizem, sestavljen iz mase v gibanju, ki jo vodi skupna energija in je uravnavana na osnovi fizikalnih principov.

Freud in njegovi sodobniki so obravnavali razum na podoben način, v istem okviru; razlagali so ga na osnovi zakonov, ki veljajo v materiji, torej na osnovi energijskih zakonov. Freudova metafora o psihičnih aparatih v tem pogledu dramatično odseva ravno to - razum je hidravlični sistem sil, pritiskov, kanalov, izlivov, zavrtij in diverzij.³

Če pri tem upoštevamo še kontekst nevrobiologije, v katerem je deloval Freud, potem nam njegova slika človeške psihe in razuma postane še bolj jasna. Golgijeva tehnika, oziroma metoda, s katero se je bilo mogoče dokopati do najmanjšega dela možganskih celic - le-to je razvil leta 1875 - je dala možnost za separacijo, izoliranje in s tem študij določenega dela nevronov v veliki možganski masi.⁴ Pojem nevron je bil uveden leta 1891 in v tem času je Freud razvil svoje gledanje na razum; torej ravno v obdobju, ko ga je prevzemal študij energije, vključno z raziskavami možganske fiziologije, osnovane na dramatičnem odkritju prevodnosti električnih impulzov v živčnih celicah. Ravno to zadnje je dalo glavni povod študiju možganov in razuma.⁵

Freudov zgodnji poskus, da bi razložil psihopatologijo, živo odseva navdušenje tega znanstveno-intelektualnega ozračja. Nevroza je od vsega začetka razumljena kot motnja v regulaciji energije. Freud je vseskozi zagovarjal teorijo,

¹Prim. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis*, New York 1988, 67-123.

²Prim. P. Gay, *The Enlightenment: an Interpretation*, New York 1969, 27-31.

³Prim. S. Mitchell, n. d., 68-69.

⁴Prim. S. Mitchell, n. d., 69.

⁵Prim. S. Mitchell, n. d., 70-73.

da je bistvena funkcija živčnega sistema kontroliranje, obvladovanje in uravnavanje vznemirjenosti. Nevroza v tem smislu predstavlja preobremenitev z energijo, in to preobremenitev v kvantitativnem smislu, ki je preseгла ter prerasla regulacijske sposobnosti živčnega sistema.⁶

Freud je sledil Charcotovim in Breuerjevim raziskavam ter predpostavljal, da so vzrok nevrozam travme; te vznemirjajo živčni sistem, ki jih ne more zadovoljivo pretvoriti preko motoričnih funkcij.⁷ Iz tega sledi, da Freud ne govori o vznemirjenosti samo kot o metafori, ampak je vznemirjenost v živčnem sistemu zanj nekaj povsem konkretnega, saj celo predpostavlja »specialne kemične substance«, ki se proizvajajo v vmesnih delih seksualnih žlez kot posledica vznemirjenosti, in pri tem primerja nevrozo s stanjem pri opitosti ali zastrupitvi.⁸ Prevelika mera stimulacije ustvarja opito oziroma zastrupljeno stanje, ki preplavi živčni sistem; nevrotik postane na ta način zasvojen z vznemirjenostjo, ker ne zmore, kot rečeno, najti motoričnega izhoda.

Kaj je vir te vznemirjenosti? Pred letom 1897 je Freud videl vir patogenskih seksualnih vznemirjenosti v specifičnih vplivih od zunaj, in sicer od seksualne sedukcije v zgodnjem otroštvu. Seksualna seduktivnost, osnovana na tedaj prevladujočem »refleksnem loku«, ki je postal model tudi za mentalne funkcije, je bila razumljena kot stimulant, ki vodi v blokiran odziv.⁹ Freud je trdil, da se patogeni vpliv ne izvrši ob dejanskem času sedukcije (ker je v predpuberteti otrok zaznamovan z naivnostjo in seksualna energija še ni v polnem zagonu), ampak pozneje, ko se v puberteti zbudijo hormoni in šele tedaj spomin na zgodnjo sedukcijo vzbudi vznemirjenost travmatične intenzitete.¹⁰ V *Projektu za znanstveno psihologijo* (1895) Freud trdi, da potlačeni spomin postane travma preko odložene akcije. Torej so seksualne izkušnje v tej zgodnji dobi elementi kontaminacije; mentalno bolezen povzroči infantilna seduktivnost, katere zapoznena reakcija in učinkovitost preplavita živčni sistem s stimulant (spomin in afekt), ki jih otroški organizem in duševnost ne moreta asimilirati.

V letu 1897 je smrt Freudovega očeta, njegova osebna analiza ter njegova napredujoča klinična usposobljenost vodila Freuda v dramatični preobrat v njegovem razumevanju seksualnosti in s tem nevroze. Freud je ugotovil, da spomini njegovih pacientov niso nujno verodostojni. Nadalje, veliko otrok je izpostavljenih seksualnim doživetjem, pa ne postanejo nevrotiki. Samo spomin sam na sebi torej ni dovolj, ugotavlja Freud, manjkata mu cilj in moč, da bi preplaval živčni sistem in s tem postal patogeni vir nevroze.¹¹

Nagonska teorija je bila v tem pogledu za Freuda rešitev. Pritisk je povzročil v organizmu samem, kot je razložil Freud v pismu Fleissu že leta 1879: psihične strukture v histeriji, ki so posledica represije, niso v vsebini spomina, ker jih nihče nemotovirano ne zadržuje v spominu, ampak so v impulzih. Nevroze torej ne nastanejo zaradi vplivov od zunaj, temveč od znotraj.

⁶Prim. S. Mitchell, n. d., 72.

⁷Prim. S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, v: SE, 7: 125-245.

⁸Prim. S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, v: SE, 7: 125-245.

⁹Prim. S. Mitchell, n. d., 72.

¹⁰Prim. S. Mitchell, n. d., 89.

¹¹Prim. S. Mitchell, n. d., 69.

Tako je pojem nagona Freudu omogočil razumeti seksualne motive kot tiste, ki so prisotni že zelo zgodaj.¹²

Freud se je pri menjavi svoje teorije naslonil na Darwinovo evolucijsko teorijo, ki v svojem jedru predpostavlja, da je človek po svojem bistvu več ali manj »rafinirana žival«; ¹³ ali kot trdi Sullivan, Darwin je tlakoval pot Freudovim teorijam in gotovo velja za najvplivnejšo osebnost v njegovem razmišljanju.¹⁴ V najširšem smislu je Freudova klinična teorija seksualnosti in nagonaska teorija metapsihologije, ki jo opremlja, najbolj briljantna analogija strukture Darwinove teorije o evoluciji človeka.¹⁵ Ko se nižji organizmi razvijejo v višje, se bestialni in seksualni nagoni in impulzi transformirajo v celoten spekter civiliziranih človeških aktivnosti. Vendar primitivni impulzi za vedno ostajajo v človeški psihi, v njej se ponovno aktivirajo, le da se človek s prilagajanjem zunanjemu okolju bolj ali manj uspešno bori proti njim. Tako v Freudovi teoriji človeška psihična struktura postane shramba za človeško filogenetsko in zgodovinsko evolucijo. Človek s svojimi podedovanimi trendi predstavlja organsko preteklost, ki je zaprta v njegovo psihično strukturo z vsemi bestialnimi željami in potrebami. Civilizirani človek po tej teoriji živi v nenehni napetosti med socialnim življenjem in njegovo primitivno bestialno preteklostjo, ki je v njem živa kot močna motivacijska sila.¹⁶

V najširšem pomenu besede je vse socialno življenje ena sama zahteva po popravljanju in izpopolnjevanju evolucijskega človeka; ta zahteva operira na izposojenem teritoriju s stalno grožnjo, da bodo impulzi izbruhnili na dan. Pa ne samo to, impulzi in nagoni vsebujejo sami v sebi moč in organizacijske principe, skozi katere se razum razvija in obenem strukturira samega sebe.¹⁷

Iz zgornjih predpostavk Freudove teorije je torej jasno razvidno, da je človeška odgovornost minimalna, saj je človek vedno znova gnani od neobvladljivih notranjih primitivnih impulzov in gonov, ki se aktivirajo po zakonu mehanike in težijo po zunanji izraznosti. Patologija je v tem smislu rezultat ali odraz neuspelega poskusa impulzov in gonov, da bi se uresničili in zaradi tega zablokirajo, zafrustrirajo človeško psiho, katere rezultat je intrapsihični konflikt oziroma v bolj ekstremnih primerih patološko stanje.

1. Odgovornost v najnovejših psihoanalitičnih teorijah

a) Psihologija jaza

Kot smo videli, je Freudova nagonaska teorija teorija konflikta: asocialni impulzi so v nasprotju s socialno vzbujenimi obrambnimi mehanizmi, ki so

¹²Prim. S. Mitchell, n. d., 71.

¹³Prim. S. Mitchell, n. d., 73-76.

¹⁴Prim. H. S. Sullivan, *Personal Psychopathology*, New York 1979, 238.

¹⁵Prim. S. Mitchell, n. d., 74.

¹⁶Prim. S. Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1933), v: SE, 22, 80.

¹⁷Prim. S. Mitchell, n. d., 75.

uperjeni proti gonom in impulzom. Iz tega nasprotja je po Freudu proizvedeno vse mentalno življenje.¹⁸

Psihologija jaza je v nasprotju z nagonsko teorijo začela poudarjati kot bistveno vsebino mentalnega življenja medosebnostni odnos. Preko razvojnih tem skuša predstaviti medosebnostne odnose ne samo kot nekaj, kar se pojavi že zelo zgodaj v človeškem razvoju, ampak tudi kot nekaj, kar je nekonfliktno ali predkonfliktno. Odnosnostne potrebe niso asocialne, niso tisto, kar neizogibno vodi v konflikt s socialnim okoljem, temveč so po sami definiciji socialne; kar iščemo, je neke vrste odnos z drugimi. Če interpersonalno okolje proizvede možnost za odnosnost, ni konflikta; če pa interpersonalno okolje ne proizvede takšne možnosti, tudi v tem primeru ne gre za konflikt, ampak za deprivacijo.¹⁹

Winnicott predstavi teorijo psihologije jaza zelo jasno, in sicer na osnovi temeljnega razlikovanja med potrebami in željami. Želje po Winnicottu izhajajo iz instinktivnih impulzov, ki končno pridejo v nasprotje s socialno realnostjo; če niso zadovoljene, so lahko potlačene in se transformirajo v cilj-zablokirano zadovoljitev. Potrebe so na drugi strani razvojna nujnost; otrok zahteva določeno vrsto starševstva, da si s tem pridobi nujne izkušnje. Če jih starši nudijo, se otrok nadalje razvija; če jih starši ne nudijo, otrok ostane zablokirani, zamrznjen na tisti stopnji razvoja, na kateri te potrebe niso bile zadovoljene.²⁰

Ne gre torej za zadovoljitev impulzov, ampak za doseg nujnih izkušenj in doživetij, preko katerih se jaz lahko razvije. Psihopatologija je v Winnicottovem smislu vedno rezultat neprimerne in nezadovoljive uresničitve potreb, vedno »deficitna bolezen okolja«, saj samo materina skrb, njena nežnost, zavarovanost, toplina, občutek sprejetosti, pozornost in ljubezen proizvede v otroku zadovoljiva in nekonfliktna doživetja in s tem neoviran razvoj.²¹

Pravilno in zadovoljivo starševstvo ima v tem pogledu za posledico stalno notranjo harmonijo in ravnotežje. Odrasli otrok je potem lahko svoboden, brez anksioznosti ali krivde in lahko ustvari zrel odnos z vnaprej nepoznanim partnerjem ter oblikuje ostale pomembne osebne funkcije in odnose, v katerih je vsebovan zrel duh prijateljstva. Nadalje lahko deluje kot aktivna in spontana osebnost, brez razvojno blokacijskih strahov,²² ki se kažejo v podcenjevanju samega sebe, strahu pred drugimi in stalnim občutkom nepripradnosti ter nerazumljenosti. Človek s temi bolečimi zancilnostmi bo s težavo navezal stik s svetom, ker se bo bal, da ne bo sprejet oziroma da je z njim nekaj narobe.

Kohut podobno ugotavlja, da, če je starševstvo primerno in zadovoljivo, če proizvede dovolj pravih »jaz-objekt funkcij«, če je mati na razpolago, da se otrok lahko od nje nauči osnovnih oblik vedenja, potem se otrokovo življenje nadaljuje precej enostavno in z lahkoto. Celo na vrhuncu ojdipovske faze,

¹⁸Prim. S. Mitchell, n. d., 99-102.

¹⁹Prim. S. Mitchell, n. d., 102.

²⁰Prim. S. Mitchell, n. d., 138-141.

²¹Prim. S. Mitchell, n. d., 153-157.

²²Prim. H. Guntrip, *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self*, New York 1969, 357.

vrhunec ali klimaks instinktivnega boja lahko doživi kot veselo dogajanje in odigravanje različnih mentalnih funkcij.²³

V teoriji psihologije jaza je pacient razumljen predvsem kot pasiven, kot tisti, ki čaka in je zato lahko tudi zavržen, odstranjen, mučen in žrtvovan. Psihopatologija je po tej teoriji direkten produkt deprivacije in izgube primerne okolja in z njim pravega jaza. Določena interpersonalna doživetja so nujna za razvoj in rast jaza, ko le-teh ni, ostanejo osrednje otrokove lastnosti zakopane, nespodbujene in zamrznjene. Posameznik je kot prazna školjka, izprazen čaka na to pogrešano bistvo, ki ga je mogoče privedi v življenje edino preko materine skrbi, nežnosti, pozornosti in ljubezni ter občutka varnosti. To je mogoče doseči tudi pozneje v terapiji, ko v spodbudnem okolju, ki ga ustvari terapevt, pasivni pacientov »resnični jaz« čaka na klic po razrešitvi, čaka na pravo sprejetje, toplino in zavarovanost.

Guntrip s tem v zvezi zelo jasno predstavi analizo kot možnosti za resničen, zanesljiv, razumevajoč, spoštovan, skrben personalen odnos, v katerem človek, katerega resnični jaz je bil zlomljen zaradi nezadostne ljubezni, nežnosti, pozornosti, ker je moral samo služiti starševskim potrebam, zadovoljevati njihove želje, sedaj nazadnje le lahko začuti svoja prava občutja, misli svoje spontane misli in najde sebe kot realnega.²⁴

Guntrip vidi nevrotika kot »zanemarjenega odraslega otroka«, ki je bil prikrajšan za temeljne pravice, za primaren odnos pomoči, ki ga edini lahko pripravi na življenje.²⁵ Tako analist prinese prestrašenemu otroku, tokrat pacientu, pogrešane možnosti za življenje. V najglobljem smislu je analiza nadomestna terapija, ki proizvede pacientu to, česar mati ni proizvedla v začetku življenja.²⁶

b) Objekt relacijska teorija

Objekt relacijska teorija ostro kritizira oris pacienta kot zavrženega, depriviranega in odmaknjenega otroka in trdi, da ta pogled bistveno minimizira interakcijsko dimenzijo razuma v nasprotju s sedanjo interpersonalno realnostjo. Zgodnje življenje je spočeto v interakciji, toda, ko je enkrat strukturirano, v razumu ostajajo infantilna doživetja, ki čakajo na ugodne pogoje za ponovno vzpostavitev. Kar je tu spregledano, je širina, do katere je pacient vključen v interakcijsko polje, kjer skuša oblikovati sedanje odnose - vključno z odnosi z analitikom - vzporedno z linijami, ki jih dojemamo kot najbolj zaželeni.²⁷

Z drugimi besedami, psihopatologija velikokrat vsebuje aktivno, hoteno navezavo in vztrajnost pri ponavljanju maladaptivnih odnosov, simptomatično obnašanje in ponovno boleče podoživljanje. To predstavi Fairbairn v svoji objekt-relacijski teoriji, kjer poudarja pomembnost aktivne navezave, ki se v marsičem razlikuje od teorije psihologije jaza.

²³Prim. H. Kohut, *Restoration of the Self*, New York 1977, 247.

²⁴Prim. H. Guntrip, *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self*, New York 1971, 182.

²⁵Prim. H. Guntrip, n. d., 182.

²⁶Prim. H. Guntrip, n. d., 191.

²⁷Prim. S. Mitchell, n. d., 158.

Fairbairn zagovarja, da pod vsemi oblikami psihopatologije najdemo aktivno navezavo na »slab objekt«. Psihopatologija je v tem smislu več kot samo izoginitiv pozitivnega, ampak gre za fasciniranost z negativnim.²⁸ Drugače povedano, pacienti so s ponavljajočimi motnjami v interpersonalnih odnosih »gnani kot večše k plamenu« k specifičnim tipom odnosov, s sadističnim, odmaknjenim, ponižujočim drugim. To prisilno ponavljanje bolečih zgodnjih doživetij odseva odmik od določenih odnosov in obenem povezavo z določenimi drugimi. Mazohistični značaj, npr. išče ponovno zlorabo tudi zato, ker zloraba prinaša fantazijsko povezavo in skrb s strani drugih, ki so sicer nedostopni na drugačen način.²⁹

Depresivni karakterji iščejo deprivacijo velikokrat zato, ker gre pri tem za stanje, ki omogoča fantazijski čut povezave s shizoidnimi ali depresivnimi starši, nerazpoložljivimi na drug način. To, na kar je pacient navezan, velikokrat ni dejanska značilnost matere ali očeta, ampak fantazijska značilnost - ne zadovoljujoči znak tega odnosa, ampak prav tistega karakterja, ki je pogrešan. Gre za deprivacijo, bolečino, depresijo, ki služi kot orodje za navezavo z drugim.³⁰

V veliko psihopatoloških doživljanj in obnašanj je vrisana personifikacija drugega, h kateremu se čuti pacient zavezanega preko patologije. Pacient enostavno ne zgreši niti ne izključi iz zavesti signalov, ki bi ga lahko vodili k nežnosti, hranjenju in navezavi; išče drugačne znake, ki ga vodijo v odnos, navezavo, ki ni utemeljena na skrbi, ljubezni, nežnosti ter pomoči, ampak na bolečini in zanemarjenosti. Nevarnost, ki jo v tej zvezi predstavlja analiza, je izredno ogrožujoča, saj izziva vse stare navezave. Pacient se mora odločiti med navezavo na fantazijsko podobo ter prisotnost, ki večkrat vrača zelo krhki čut varnosti, in možnostjo navezave na realnega drugega, vzporedno z vsemi tveganji. Zato pacienti velikokrat govorijo o globokem občutju osamljenosti, ki je povezana z odstranitvijo nevroze.³¹

Psihopatologija po tej teoriji nikakor ni stanje prekinjenega, zamrznjenega razvoja, ampak področje aktivnega fantazijskega pletenja navezav na signifikantne druge. Pod to dozdevno pasivno navezanostjo je velikokrat prisotna skrivnostna navezava, v veliki meri podzavestna, vendar doživljena kot nujna ter življenjsko vzdržujoča.³²

Analitiki objekt-relacijske teorije zagovarjajo, da mora odrasel pacient ponovno ustvariti svojo družino v svojem subjektivnem doživljanju, in sicer še dolgo potem, ko je to družino že zapustil. Pri tem pa trdijo, da je njihov model sicer res strukturiran v zgodnjem otroštvu ter postane fiksiran zaradi deprivacije zgodnjih potreb ter želja in predstavlja prilagoditev zgodnjemu socialnemu okolju, vendar pa se zgodba ne konča na tem mestu. Pacient namreč aktivno vzdržuje to zgodnjo podobo družine, in sicer preko ponovnega ustvarjanja istih odnosov z drugimi, ki mu v tem kontekstu pomenijo vzdrževanje odnosov na način, ki si ga je pridobil v zgodnjem otroštvu. Gre

²⁸Prim. S. Mitchell, n. d., 162.

²⁹Prim. S. Mitchell, n. d., 169.

³⁰Prim. S. Mitchell, n. d., 171.

³¹Prim. S. Mitchell, n. d., 171; 290-293.

³²Prim. S. Mitchell, n. d., 170; 297-300.

torej za globoko lojalnost starim modelom, ki obenem omogočajo stik z izvorno družino, kakor tudi občutek varnosti, zavarovanosti ter zmanjšujejo anksioznost pred novim, zastrašujočim in ogrožajočim.³³

2. Razprava

Vse odnosnostne teorije, tako teorije psihologije jaza kot tudi objekt-relacijske teorije, so osnovane v razvojni teoriji. Človeški medosebnostni odnosi so razumljeni kot tisto, kar konstituira osnovni material doživljanja, ter iskanje in vzdrževanje odnosov kot temeljnih motivacijskih silnic, in sicer tako v normalnem doživljanju, kakor tudi v psihopatologiji. Odnosi se kažejo v različnih formah skozi življenje - zgodnji odnosi med materjo in otrokom so v tem pogledu predhodniki in znanilci poznejših, bolj kompleksnih odnosov. Skupno mnenje vseh odnosnostnih modelov je predpostavka, da motnje v teh zgodnjih odnosih s starši pomembno vplivajo na vse poznejše odnose in so v tem oziru preddispozicijski faktorji, ki bistveno povzročajo poznejšo psihopatologijo.

Otrok v odraslem pacientu je torej zaznamovan z modeli, ki se jih je naučil in jih je doživel v tem primarnem odnosu s starši, pozneje v življenju pa jih bo vedno ponavljal, vse dokler ne bo preko novega doživetja, ki bo temeljno preoblikovalo njegov način pogleda, doživljanja in sprejemanja zunanjega sveta, vrisal v svojo psiho drugačnih oblik vedenja in sprejemanja, ki vključuje celotno novo podobo razumskih operacij in njihovega funkcioniranja.

Z ozirom na klinično aplikacijo, analizo in psihoterapijo sta si objekt-relacijski model in psihologija jaza v nasprotju, vendar ne na osnovi vprašanja, kaj je pacientov problem in kaj se je dogajalo v njegovem otroštvu, ampak v vprašanju, kaj in v čem je problem sedaj in kaj je mogoče narediti, da bo pacient preoblikoval svoj življenjski stil.

Avtorji psihologije jaza vidijo pacienta kot infantilnega v odraslem telesu, fiksiranega v razvojnem času, ki še vedno čaka na prave, primerne interpersonalne odnose, preko katerih bo omogočen nadaljnji razvoj. To je edini pogoj, ki mora biti izpolnjen, sicer bo »nedorasel, zablokiran, zafrustriran otrok« vedno ostal na razvojni stopnji, na kateri je bil primarno depriviran. Pacient sicer lahko funkcionira na razumski ravni, opravlja vsakodnevne dolžnosti, se prilagaja na okolje in se mu odziva, vendar v njem vedno ostaja »zafrustriran, žalosten, depresiven otrok«, ki kliče po razrešitvi.

V tem oziru je tisto, kar je bilo pogrešano v otroštvu, še vedno pogrešano v odrasli pacientovi dobi. Potrebe zgodnje dobe, ki niso bile zadovoljene, je treba zadovoljiti in izpolniti v obliki, kakršno je človek pogrešal v samem začetku.

Psihologija jaza je torej potisnila generične odnose in potrebe ter želje v infantilne oblike in analitik mora vstopiti ravno na tem mestu, v tem odklonu, natančno na tej razvojni stopnji ter proizvesti odnosnostna doživetja kot nadomestilo za vse tiste elemente, ki jih pacient ni nikoli izkusil. Psihopatologija je glede na teorijo psihologije jaza skupek preteklih zafrustriranih infantilnih

³³Prim. S. Mitchell, n. d., 172; 271-306.

potreb, ki niso bile zadovoljene in pacient je sicer odrasel človek, vendar z »inkorporiranim otrokom«.

Z objekt-relacijske perspektive motnje v zgodnjih odnosih s starši resno deformirajo poznejše odnose, vendar tu ne gre za fiksacijo ali zamrznitev infantilnih potreb, ampak modeli, ki so ustvarjeni v teh zgodnjih odnosih, poženejo v gibanje zelo kompleksen proces, preko katerega otrok ustvarja interpersonalni svet ali svet objektnih relacij, in sicer iz tega, kar je na voljo. Otrok namreč ne more delovati, biti brez odnosov, brez povezav z drugimi, tako v smislu resničnih, dejanskih odnosov in interakcij, kakor tudi ne brez čuta povezanosti z drugimi.

Pacient pride na terapijo z zelo ozkim spektrom medosebnih odnosov. Povezavo ali navezavo na druge vidi v projekciji in ponovnem ustvarjanju znanih, omejenih odnosnostnih modelov, preko katerih doživlja vse pomembne interakcije - posebej še z analistom - na temelju starih kalupov. Pacient stalno reinternalizira in konsolidira te stare odnosnostne konfiguracije. Osrednji proces v psihoanalitični terapiji je opustitev in odstranitev povezav s temi modeli; na ta način je dana možnost za vzpostavitev novih in bogatejših interpersonalnih odnosov.

Kako pacient s pomočjo analitika prekine ta stari sistem odnosov? Po Fairbairnovi teoriji odnos analitik-pacient ne sme biti izenačen s katerikoli izmed pacientovih internih objektov, katerikoli izmed preteklih odnosov tako v realnosti, kakor tudi v fantaziji. Pacient ni doslej poznal takšnega odnosa, kakor ga nudi npr. analitik. Pacient ne doživi analitika v smislu celovito odzivnih staršev, ker to ni možno, ampak ga doživi kot nekaj drugačnega, nekaj, kar več ne odgovarja stari razcepljenosti, ki je podlaga pacientove patologije. Zagotovo v tem smislu analitik ni podoben pacientovemu »vznemirjajočemu« doživljanju iz preteklosti, ali v Fairbairnovem besednjaku pacientovi fantaziji o nemogočem, nedosegljivem dožitju, ki ga je pacient ohranjal v odsotnosti dejanskega odnosa. Analitik ne operira zunaj pacientovega zaprtega sistema, oziroma zunaj pacientovih internaliziranih objektnih relacij. Pacientu mora pokloniti nekaj realnega, avtentičnega, nekaj, kar omogoča pacientu sestop iz sveta njegovih fantazijskih objektnih navezav. Analitik mora postati del pacientovega globokega subjektivnega doživljanja.

V psihologiji jaza pa, v nasprotju z navedeno teorijo objektnih-relacij, analitično zdravljenje obstaja v skrbi, sprejetju, v nadomestitvi pogrešanih dožitij iz otroštva, ki je dejansko združeno s pacientovo infantilno potrebo po »magičnem pomočniku«, ki naj iz pacientove lepe, srečne, fantazijske misli, ki je ni nikoli zares okušal, naredi realnost.

Psihoanaliza se glede na zgoraj povedano vedno suče okoli tem, kot so krivda, odločanje za nekaj novega in odgovornost. Pred letom 1897 je Freud trdil, da so starši zaradi sedukcije povzročali nevroze in da je otrok v tem samo nedolžna žrtev brez moči in torej brez odgovornosti. Pozneje je nagonska teorija rešila starše te odgovornosti; starši v strukturnem Freudovem modelu samo proizvedejo osnovni material in je otrok prikazan kot »zverina«, v metafori bestialnosti kot tisti, ki v sebi nosi podedovane nagone, ki povzročajo nevrozo. V otroku samem, v njegovi bestialni naravi, je torej skrit vzrok vseh patologij.

Tudi ta pogled je odpravil odgovornost, saj je človek samo žrtev; tokrat ne starševskih patoloških odnosov, ampak svoje lastne evolucijske zgodovine.

V psihologiji jaza so za psihopatologijo in ostale nefunkcionalnosti in konflikte spet odgovorni starši; oni so tisti, ki ne proizvedejo dovolj nežnosti, varnosti in ljubezni za uresničitev temeljnih potreb otrokom, kar je vzrok patologije. Tako je otrok spet žrtev staršev in okolja.

Objekt-relacijski model daje možnost, da zelo resno upoštevamo vlogo staršev funkcijo obenem pa tudi pacientovo vlogo za njegov razvoj in psihopatologijo. Po tej teoriji nismo samo pasivne žrtve doživljanja, ampak smo aktivni ustvarjalci ter lojalni vzdrževalci in nadaljevalci konfliktnih odnosov, odnosnostnih modelov v interpersonalnem svetu, ki je vsaj poznan, če že ni varen. Po tej teoriji deprivacija generičnih infantilnih potreb sama v sebi ne povzroči psihopatologije, ampak je v tem otrok bistveno soudeležen, ne sicer kot tisti, ki je kriv, ampak kot tisti, ki v tem odnosu sodeluje. V tem smislu je odrasli, ki uporablja zgodnja doživetja, spomine in fantazije za vzpostavitev in ohranitev povezav s signifikantnimi drugimi, aktivni ustvarjalec novih interakcij s starimi oblikami čutenja in delovanja. Z drugimi besedami, z nitmi prejšnjih dogodkov in potreb sami tkemo tapiserijo subjektivnega doživljanja, ki prinaša čut domačnosti, varnosti in povezave z drugimi. Vedno znova namreč ustvarjamo podobne ali iste pogoje, v katerih ponovimo staro zgodbo svoje osebne zgodovine, saj vedno znova uporabljamo stare odnosnostne modele, jih projiciramo v novo okolje, z novimi ljudmi in v novih situacijah.

Za sklep lahko rečemo, da je glavna razlika med nagonsko teorijo, teorijo psihologije jaza in objekt-relacijsko teorijo v tem, da nagonska teorija trdi, da je človekov notranji psihični svet v jedru determiniran oziroma samo mehanska posledica človekove evolucijske zgodovine; njegovi instinkti, goni in nagoni, ki so v stalnem konfliktu s socialnim okoljem, so tisti, ki predstavljajo osnovni material človekovega razvoja, njegovega funkcionalnega življenja kakor tudi psihopatoloških simptomov. Človek sam na sebi torej v najglobljem smislu ni odgovoren za svoje psihično stanje.

Psihologija jaza se na drugi strani nagiba k odvrčanju od notranjega psihičnega stanja in zagovarja, da je okolica tista, ki zaradi deprivacije in neustreznega starševstva povzroča mentalne motnje. Človek je v osnovni psihopatologiji kakor tudi funkcionalnosti rezultat neprimerne, zavračujočega oziroma nenaklonjenega okolja in je zaradi tega njegova odgovornost povsem minimalna.

Z gotovostjo lahko trdimo, da je okolje, v katerem se človek razvija, nadvse pomembno pri človeškem razvoju, vendar če preveč poudarjamo samo okolje, smo v nevarnosti, da povsem zaobidemo notranji psihični konflikt, ki ga v sodobni objekt-relacijski teoriji avtorji zelo jasno osvetljujejo. Teorija objektnih relacij trdi, da je človek odgovoren za svoje psihično stanje in šele, ko se je pacient sposoben soočiti s samim seboj, s svojo konfliktnostjo, psihopatologijo, ko sprejme odgovornost za svoje psihično stanje, mu ravno ta odgovornost daje možnost, da spremeni svoj življenjski stil ter vzpostavi nov, bolj funkcionalen odnos do drugih.

Z drugimi besedami, osnovni interakcijski odnos v človekovem primarnem okolju med materjo, očetom in otrokom, postane temeljni model vseh

nadaljnjih odnosov v poznejšem življenju. V tem prvem interaktivnem odnosu se otrok nauči najbolj primarnih načinov vedenja, odzivanja, komunikacije ter obvladovanja frustracije, impulzov in organizacije začetka. V poznejšem življenju bo vedno znova iskal podobne modele interakcije, jih ponavljal z drugimi oziroma sam ustvarjal psihično okolje, v katerem bo ponavljal, odigral te primarne interakcijske modele z drugimi. V soljudeh bo zbujal podobne močne afekte, kot jih je bil vajen v primarni interakciji s starši, kjer so bila ta močna čustva, npr. jeze, nujen pogoj, da so se starši odzivali na njegove potrebe. Vznemirjal bo okolico, da bo le-ta v njegovem vedenju odkrivala njegovo močno potrebo po pozornosti, ljubezni, nežnosti in varnosti.

Ti primarni interaktivni modeli so v svoji dinamiki tako močni, da bo odrasel človek celo s svojim vedenjem ponovno ustvarjal natančno tiste pogoje, v katerih je bil nekoč zavržen, depriviran, zanemarjen in nezaželen, vendar tokrat s podzavestnim upanjem, da bo v njegovem sedanjem življenju nekdo le pripravljen in sposoben prepoznati njegovo bolečo travmo ter se odzvati na drugačen način, na način, ki ga bo odrasli pacient doživel kot novo psihično okolje, v katerem bo sprejet, ljubljen in mu bo s tem dana možnost preoblikovanja njegove notranje psihične zgradbe. Vendar brez pacientovega soočenja s samim seboj, s svojim deležem oziroma spoznanjem, da je on v veliki meri aktivni soustvarjalec teh ponavljajočih se interakcij, za katere mora zaradi tega sprejeti osnovno odgovornost, je vsaka terapija v samem jedru okrnjena. Samo prelagati krivdo in odgovornost na druge je v tem oziru nefunkcionalno ter vsekakor ne vodi k aktivni razrešitvi pacientovih konfliktov. Skratka, vedno smo soustvarjalci svoje lastne zgodovine, okolja ter medosebnostnih komunikacijskih in vedenjskih odnosov.

Sklep

Psihologija in z njo psihoanaliza je v kratkem obdobju stotih let prikazala človeka in njegov psihični svet v povsem novi luči. Freud je zasnoval svoje prve predpostavke o človeški notranji psihični zgradbi na temelju takratne nevrobiologije, ki je odkrila kemično-energijsko osnovo funkcioniranja človeških možganov; to teorijo je oplemenitil z Newtonovo mehansko teorijo, ki vlada v fizikalnem svetu ter jo povezal z Darwinovim naukom o evoluciji. Človek je po Freudu determiniran v svojem delovanju, vodijo ga notranji intrapsihični goni in nagoni ter principi podzavesti, ki jih ne more kontrolirati in obvladovati; zaradi tega je pri Freudu težko govoriti o človekovi odgovornosti.

Psihologija jaza se je v tem pogledu vrnila v zunanji svet, ki ponovno postane motivacijsko jedro človekovega razvoja in vedenja. S tem je odgovornost ponovno postavljena na zunanji intrapsihični svet odnosov, ki ustvarjajo pogoje za zdravo, kakor tudi za patološko odzivanje, mišljenje in delovanje.

Objekt-relacijska teorija pomeni v tem smislu korak dalje. Človek ponovno postane odgovoren za svoja dejanja, svoje razmišljanje in čutenje. Res so primarne interakcije otroka z materjo in očetom temeljnega pomena za ves nadaljnji razvoj ter predstavljajo osnovni model vsem nadaljnjim interakcijam z drugimi, vendar je človek pri vsem tem aktivni soustvarjalec, saj z nepremag-

ljivo silo spodbuja in ponovno ustvarja podobne modele interpersonalnih odnosov, ki so bili primarno oblikovani v njegovih zgodnjih letih.

Povzetek: Christian Gostečnik OFM, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi

Vprašanje odgovornosti je bilo tako v psihologiji, kakor tudi v psihoanalizi vedno kritična točka. Freud je v svojih teorijah o človeški psihi predstavil človeka, ki ga določajo nagoni in torej nemočnega ter s tem neodgovornega za svojo lastno psihopatologijo. Sodobna psihologija jaza na drugi strani trdi, da je človek v osnovi razultat okolja in s tem žrtev razmer, v katerih je odrasčal. V zadnjem času pa teorija objektnih relacij ponovno govori o človekovi odgovornosti in predpostavlja, da je vsakdo izmed nas aktivni soustvarjalec svoje lastne zgodovine in torej odgovoren za svoje čutenje, mišljenje in delovanje.

Summary: Christian Gostečnik OFM, Responsibility in psychology and in psychoanalysis

The concept of responsibility is one of the very critical points in psychology and in psychoanalysis. Freud argued in his theories of human psyche, that human beings are mainly the result of their inner drives, instincts and have no power or control over them. So humans therefore have no responsibility in terms of their own pathology. Contemporary Self Psychology states that humans are victims of their environments and their responsibility is consequently minimal. In recent decades Object Relations theory brings responsibility back to the arena of psychoanalysis, claiming that humans are accountable for their behavior, because they actively participate in creating their own history

Drago Ocvirk CM

Vstajenjsko poslanstvo za Novo zavezo

Branje Matejeve pripovedi o vstajenju in poslanstvu (28,1-20)¹

*»Če si prišel, da mi pomagaš, zapravljaš svoj čas.
Če pa si prišel, ker je tvoja osvoboditev povezana z mojo,
potem sodelujva!«*

Avstralski domorodec misijonarju.

Kot je znano, koncil uči, da je vsa Cerkev po svoji naravi misijonarska. V *Odloku o misijonski dejavnosti* je to utemeljil z Očetovim načrtom, ki pošilja Sina in Svetega Duha. Sin pa pošilja svoje učence, ki jih je zbral v občestvo, Cerkev, da nadaljujejo njegovo poslanstvo pod vodstvom Svetega Duha. S Cerkvenim »poslanstvom se nadaljuje in v potekanju zgodovine razvija poslanstvo Kristusa samega, ki je bil poslan oznanjat veselo oznanilo ubogim. Zato mora Cerkev pod vodstvom Svetega Duha hoditi po isti poti, po kateri je hodil Kristus« (M 5).

S koncilom se je ponovno začelo utrjevati spoznanje, da je vera po svoji naravi usmerjena k drugemu in s tem v komunikacijo. Zato misijonska dejavnost ni privilegij ali dolžnost le nekaterih, temveč je poslanstvo, ki ga vsak kristjan sprejme s krstom in je v njem vedno znova potrjen z vsakim drugim zakramentom. Tudi obhajanje evharistije se vedno konča s poslanstvom: *Itē, missa est!* Iti k drugemu, komunicirati z njim v Jezusovem imenu, je uresničevanje in nadaljevanje Jezusovega poslanstva. Ta vidik je močno podčrtal Janez Pavel II. v *Apostolski spodbudi o krščanskih laikih* in v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*: »Misijonstvo pripada vsemu Božjemu ljudstvu: tudi če ustanovitev nove Cerkve zahteva evharistijo in torej duhovniško službo, je vendar misijonstvo, ki se odvija v različnih oblikah, naloga vseh vernikov« (OP 71).

V Novi zavezi je vrsta dogodkov, ki vsak s svojega vidika poudarja poslanstvo, pa naj imamo v mislih učlovečenje, Jezusovo delovanje, njegov vnebohod, ko je sedel na Očetovo desnico, prihod Svetega Duha na binškošni praznik ali ponoven prihod ob koncu časov.² V tej razpravi bom osvetlil krščansko poslan-

¹ Sveto pismo navajam po *Slovenskem standardnem prevodu*.

² Prim. D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Book, Maryknoll 1991.

stvo, ki je povezano z vstajensjimi dogodki. Omejil se bom na Matejev evangelij, vendar ga bom zato toliko bolj temeljito analiziral. Ker bom ob branju prišel do nekaterih spoznanj, ki niso opazna na prvi pogled, se mi zdi potrebno, da najprej spregovorim o bralni metodi, ki je ta spoznanja omogočila. Izhajam iz prepričanja, da je naše branje vedno omejeno in pogojeno, čeprav tega niti ne opazimo in se nam dozdeva, da je naše branje samo po sebi umevno, normalno in edino možno. Kljub temu pa se vse bolj uveljavlja spoznanje, da je pristop k besedilu že vključen tudi v same sadove in spoznanja, do katerih vodi.

Zato bom najprej predstavil legitimnost različnih branj, svojo bralno metodo in razloge zanjo. Če bralca ne zanimajo metodološka vprašanja v zvezi z branjem, jih lahko preskoči in začne brati to razpravo z drugim delom, kjer analiziram Matejevo pripoved o vstajenskih dogodkih (prim. Mt 28,1-20). Verjetno pa se bo vrnil k prvemu delu, ko bo prebral drugega, saj ga bo morda zanimalo, kako bi lahko tudi sam na podoben način bral svetopisemska besedila. V zadnjem delu, ki je bolj problemski, bom nakazal nekatera vprašanja v zvezi s krščanskim poslanstvom, ki se odprejo, ko kristjani vzamemo zares tiste, h katerim smo poslani, in dovolimo, da nas Kristus po njih obogati.

1. Razlaganje Svetega pisma v Cerkvi

Na legitimnost različnih pristopov k branju Svetega pisma je opozoril že Drugi vatikanski koncil v *Dogmatični konstituciji o Božjem razodetju*: »Ker moramo Sveto pismo brati in razlagati v istem Duhu, v katerem je bilo napisano, je za pravilno ugotovitev smisla svetih besedil treba nič manj vestno upoštevati vsebino in enoto celotnega Svetega pisma kakor tudi živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (12). Po koncilu se je v Cerkvi uveljavilo več bralnih in razlagalnih metod. Te bom na kratko predstavil, nato pa bom spregovoril o metodi, s katero bom bral Matejevo pripoved o vstajenju in poslanstvu.

1.1. Bralne in razlagalne metode

Papeška biblična komisija je izdala obsežen dokument z naslovom *Razlaganje Svetega pisma v Cerkvi*,³ ki obravnava razlagalne in bralne metode Svetega pisma. Ta pomemben in temeljit dokument, ki žal še vedno ni preveden v slovenščino, ima štiri poglavja.⁴ Za nas je pomembno predvsem prvo poglavje, ki obravnava razlagalne metode in pristope, in ga bom zato na kratko predstavil. To poglavje razvršča razlagalne metode in pristope v pet skupin:

Zgodovinsko-kritična metoda.

Nove metode literarne analize (retorična, pripovedna, semiotična).

³ Commission Biblique Pontificale, *Document de la Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans L'Eglise, v: La documentation catholique* 2085 (1994), 13-43.

⁴ Dokument sestavljajo: Uvod, 1. Razlagalne metode in pristopi, 2. Hermenevtska vprašanja, 3. Značilne razsežnosti katoliške razlage, 4. Razlaganje Svetega pisma v življenju Cerkve in Sklep.

Pristopi, ki se opirajo na izročilo (kanonski pristop, tradicionalni judovski razlagalni pristop, pristop glede na učinke tekstov v zgodovini).

Pristopi humanističnih ved (sociološki, antropološko-kulturološki, psihološki in psihoanalitični).

Kontekstni pristopi (osvoboditveni, feministični).

Fundamentalistično branje.

Od vseh teh metod in pristopov zavrne dokument samo fundamentalistično branje, ki je nekakšen naiven in neposreden pristop k tekstom in ga je mogoče srečati tudi pri nekaterih katoliških pridigarjih in karizmatikih. Ta pristop »je nevaren, ker je privlačen za ljudi, ki iščejo svetopisemske odgovore na življenjske probleme. Ljudi lahko zavaja, ko jim ponuja pobožne, toda slepilne razlage, namesto da bi jim povedal, da Sveto pismo ne vsebuje nujno neposrednega odgovora na vsa ta vprašanja. Fundamentalizem spodbuja, ne da bi to povedal, k določeni obliki samomora misli. V življenje vnaša lažno gotovost, ker nezavedno pomeša človeške omejitve bibličnega sporočila z Božjim bistvom tega sporočila« (27).

»Fundamentalisti hočejo skrčiti eksegete le na prevajalce (ali pa pozabljajo, da je že prevajanje Svetega pisma eksegeza) in jim nočejo slediti v njihovih študijih. Pri tem se ne zavedajo - kljub hvalevredni skrbi, da bi bili povsem zvesti Božji Besedi - da so dejansko stopili na pota, ki jih vodijo proč tako od natančnega pomena bibličnih tekstov, kakor tudi od celotnega sprejemanja posledic učlovečenja. Večna Beseda se je učlovečila v določenem trenutku zgodovine in v čisto določenem družbenem in kulturnem okolju. Kdor jo hoče slišati, jo mora ponižno iskati tam, kjer se je storila opazno, in to tako, da sprejema nujno potrebno pomoč človeške vednosti« (43-44).

Doslej je na področju eksegeze vladala zgodovinsko-kritična metoda, ki jo Komisija potrди, obenem pa jasno zariše njene meje: »Gotovo, klasična raba zgodovinsko-kritične metode razodeva določene meje, ker se omejuje na iskanje pomena bibličnega besedila v okoliščinah, v katerih je nastalo, ne zanimajo pa je druge možnosti pomena, ki so se pokazale v toku kasnejših obdobjih bibličnega razodetja in zgodovine Cerkve ... Če povzamemo, namen zgodovinsko-kritične metode je, da osvetli, predvsem diahronično, pomen, ki so ga izrazili avtorji in uredniki. Skupaj z drugimi metodami omogoča sodobnemu bralcu, da pride do pomena takega bibličnega besedila, kakršno je pred nami« (17).

Tu se mi zdi pomembno spregovoriti o novih metodah literarne analize, ker bom uporabljal predvsem te pri branju Matejeve pripovedi. Poleg tega pa je treba žal ugotoviti, da so prav te metode, ki so stare že kar nekaj desetletij, še vedno neznanke pri nas.

Komisija pravi o retorični metodi, da »upravičeno opozarja na nagovarjalno in prepričevalno lastnost jezika. Sveto pismo ni samo izrekanje resnic. To je sporočilo, ki vsebuje določeno komunikacijsko funkcijo v določenem kontekstu, je sporočilo, ki vsebuje argumentacijski dinamizem in retorično strategijo« (18). Kar zadeva pripovedno (narativno) metodo, je ta »nadvse koristna, ker ustreza pripovedni naravi velikega števila bibličnih tekstov. Prispeva lahko k lažjemu prehodu ... od pomena besedila, ki ga določa zgodovinski kontekst - kakor ga poskuša opredeliti zgodovinsko-kritična metoda - k pomenu teksta za današ-

njega bralca« (19). Semiotična metoda »lahko da kristjanom veselje do študija Svetega pisma in do odkrivanja nekaterih njegovih pomenskih razsežnosti, ne da bi morali vse vedeti o tem, kako in kje je nastalo. Zato pa se ne sme izgubiti v labirintu zapletenega učenega jezika, njene osnovne sestavine pa je treba predstaviti preprosto. Tako se lahko izkaže za koristno metodo v pastoralni pri razumevanju Svetega pisma tudi v nestrokovnih krogih« (20).

Skratka, vse omenjene razlagalne in bralne metode so upravičene - razen fundamentalistične -, če jih ne absolutiziramo in poznamo njihove meje. »Sinhronični pristopi (retoričen, pripoveden, semiotičen idr.) lahko delno obnovijo eksegezo in prispevajo kaj zelo koristnega. Zgodovinsko-kritična metoda ne more zahtevati monopola« (44), še pravi Komisija.

1.2. Nekaj izhodišč in postopkov za branje Matejeve pripovedi

Vstajenjsko pripoved, ki je hkrati tudi pripoved o poslanstvu, bom obravnaval z novimi metodami literarne analize.⁵

Od retorične metode bom vsekakor upošteval izhodišče, da je jezik najprej v službi komunikacije, ki ustvarja občestvo, in ima v tem okviru poleg drugih tudi informativno vlogo. Jezik nas povezuje v občestvo. V njem drug drugega priznavamo kot jaz in ti, kot osebo in skupaj postajamo nosilci medsebojnih vezi in njihovi zavezcanci. Ta proces je na delu tudi v pripovedi o vstajenju in poslanstvu, še več, pripoved govori prav o tem procesu. Sporočilo o vstajenju predpostavlja občevanje in skupnost, kjer je sporočanje mogoče. Taka skupnost so najprej angel in ženi, potem učenci okrog Vstalega in ta jih pošilja, da naredijo novo skupnost iz vseh narodov - skupnost Jezusovih učencev.

Pripovedna metoda sledi dinamiki besedila in logiki zgodbe. Pozorna je na to, kako se začetno stanje preoblikuje v končno, sledi posameznim akterjem v besedilu in opazuje, kako delujejo v prid končnega razpleta ali proti njemu. Naša pripoved se npr. začne ob svitanju prvega dne, ko sta dve Mariji šli h grobu, ne konča pa se, kakor bi se verjetno morala, češ da sta se okrog poldneva vračali utrujeni v mesto, ker sta imeli veliko opraviti z balzimiranjem trupla. Toda Križanega ni v grobu, umorjen živi. Kakšen preobrat v poteku zgodbe! K drugačnemu razpletu prispevajo: angel, pogovor z njim, zaupljivost žena, Jezusovo naročilo idr. Konec pripovedi je nov začetek, začetek velikega podviga povezovanja vseh narodov v občestvo Jezusovih učencev. Proti takemu razpletu delujejo stražarji, veliki duhovniki idr., ki poskušajo dogodke usmeriti drugam in tako preprečiti, da bi vsi narodi postali Jezusovi učenci.

Strukturalna ali semiotična metoda ugotavlja odnose med posameznimi sestavinami in deli besedila. Besedilo gleda kot celoto, v kateri je vse v odnosih in v teh odnosih bralec nabira pomen. S to metodo bralec bere, to je, pobira pomen iz odnosov, ki jih vzpostavlja med elementi v določeni besedilni celoti,

⁵ Literarne metode sem predstavil in uporabil v delu *La Foi et le Credo. Essai théologique sur l'appartenance chrétienne*, Cerf, Paris 1985. Nekaj v zvezi s temi metodami je tudi v razpravah: *Razodetje in vedenje*, v: BV 41 (1981), 192-223; *Racionalnost, simbolni red in krščanstvo*, v: BV 41 (1981), 461-492.

npr. zgodbi, pesmi itd. Obravnavano besedilo postavlja potem v njegov širši literarni in življenjski kontekst.

Prednost teh metod pred zgodovinsko-kritično metodo, ki je bila do nedavne vodilna bralna metoda v eksegezi, je v tem, da išče smisel in pomen določenega besedila, ki ima veljavo tudi za bralca v njegovih specifičnih družbenih, kulturnih in zgodovinskih okoliščinah. S tem presega samo opisovanje gole preteklosti⁶ ali nastajanja besedila. Obenem pa te metode upoštevajo spoznanja zgodovinsko-kritične metode in tudi tako omogočajo širši in bolj aktualen uvid v obravnavano besedilo.

Branje ni namreč samo neprizadeto odslikavanje črk, marveč je aktiven dialog med tekstom in bralcem, tako da je končni rezultat branja nekaj novega, nov tekst, ne pa zgolj mehanska ali papagajska ponovitev branega. Branje je dejansko poustvarjanje, tako kakor je npr. poustvarjanje igranje Beethovneve sonate. Pri velikih pianistih se ne vprašamo, ali je igral natančno, kakor si je zamislil skladatelj, in jih po tem imamo za velike ali manj velike. Bolj ko so ustvarjalni, bolj so enkratni in vsakega z užitkom poslušamo. Podobno je z branjem. Od bralca - izvajalca - je odvisno, kako bo bral - izvajal - tekst: suženjsko, suhoparno, dolgovezno ali pa virtuozno in ustvaril novo stvaritev.

Z izbiro novih metod literarne analize bi rad pokazal na nekatere razsežnosti krščanskega poslanstva, ki so bile doslej manj opazne. Upam, da se bom po tej poti tudi približal cilju, ki omogoča in opravičuje različne oblike branja in eksegeze Svetega pisma. Ta cilj je po besedah Komisije »prispevati k bolj pristnemu posredovanju vsebine navdihnjenega Pisma v Cerkvi in svetu« (44). Ker so metode literarne analize pogosto dokaj tehnične, se mi zdi ustrezen napotek Komisije, da »se metoda ne sme izgubiti v labirintih zapletenega učenega jezika, njene osnovne sestavine pa je treba predstaviti preprosto« (20).

V Matejevi pripovedi bom zato pozoren na odnose in dejavnosti ter njihove nosilce. Iz teh razlik bom sestavil strukturo cele pripovedi. Ta je v mojem branju zgrajena iz treh dejanj. Gledano z vidika poslanstva, so v prvem dejanju poslanci angel in ženi, v tretjem pa ženi in enajst učencev, vedno pa je pošiljatelj Jezus. Drugo dejanje je nekakšen kontrast, ki s svojo negativnostjo še bolj pokaže pomen in značilnosti poslanstva. Glavno vlogo v tem dejanju imajo stražarji in veliki duhovniki. Jezus je v tem dejanju navzoč po svoji odsotnosti. Med samim branjem, tako vsaj upam, bo bralcu jasno, kako je besedilo zgrajeno in kako potekajo odnosi med posameznimi prvinami ter zakaj sem iz-bral ta in ne drugega pomena v besedilu.

⁶ Zgodovinopisje ni objektivno v smislu kakega pozitivizma, ko bi naj predstavilo zgodovino tako, kot se je zgodila, ampak je objektivno kot sklop družbenih dejavnosti, ki se ravna po pravilih, ki so dogovorjena za to, kar imenujemo znanost. Prim. G. Noiriel, *L'historien et l'objectivité*, v: *Sciences humaines* 18 (hors série), 1997; G. Noiriel, *Sur la «crise» de l'histoire*, Berlin, Paris 1996.

2. Srečanje z Vstalom

Matejeva pripoved je zastavljena tako, da nam pokaže, pod kakšnimi pogoji je mogoče srečati Vstalega ter kdaj in zakaj ga lahko zgrešimo. Zadnje poglavje Matejevega evangelija je dejansko ena sama vesela novica, ki spravi udeležence na noge in napoti k drugim in drugam, in v tem dogajanju jim prihaja naproti in se jim bliža tisti, ki ga iščejo in pogrešajo: Jezus.

2.1. Prvo dejanje: »Pojdita!«

- Branje.

»Po soboti, ko se je svital prvi dan tedna, sta prišli Marija Magdalena in druga Marija pogledat grob. In glej, nastal je močan potres, kajti Gospodov angel je prišel iz nebes. Pristopil je in odvalil kamen ter sedel nanj. Videti je bil kakor blisk in njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg. Od strahu pred njim so stražarji vztrepotali in postali kakor mrtvi.« Strah je stražarje dobesedno omrtvil. Nič več niso mogli, kakor da jih ni. Mrtvi so tisti, ki so imeli nalogo, da ohranijo umorjenega med mrtvimi, ki so bili v službi smrti. Ostali so brez besede in gluhi zanjo, izolirani, osamljeni, zunaj komunikacije.

Drugače se je zgodilo ženama, ki ju je še na mrtvega Jezusa vezala ljubezen in sta tako bili v občestvu z njim. Gotovo sta se tudi ti dve prestrašili, vendar ne toliko, da bi se povsem zaprli vase in bili kakor mrtvi. Še vedno sta bili dovolj odprti in živi, da sta slišali angelov spodbudni pozdrav »Ne bojta se!« in tako stopili v komunikacijo z njim. Z informacijo, da ve, koga iščeta, ju osvobodi strahu in jima vlije zaupanje. To je sploh prvi pogoj za občevanje in šele, ko je vzpostavljena minimalna skupnost med ljudmi, je mogoč pretok informacij. Še zlasti je zaupanje potrebno, da lahko človek sprejme tako nepričakovano in nenavadno sporočilo, kakor je: »Ni ga tukaj. Obujen je bil, kakor je rekel!« Angel se navezuje na to, kar je bilo rečeno, in tako poveže ženi z izkušnjo, ki sta jo imeli v preteklosti, ko sta občestvovali⁷ z Jezusom. Verodostojnost sedanjega občestvovanja je tako podkrepljena s spominom na komunikacijo, ki se je zgodila v preteklosti.

Zanimivo je, da ju angel šele sedaj povabi: »Stopita sem in poglejta kraj, kamor so ga položili.« Preverjanje novice in dejstev, ki jih vsebuje, je možno, primerno in smiselno šele, ko je vzpostavljeno občestvo in občevanje s sogovornikom in s preteklostjo. Novost lahko sprejmemo šele, ko izgubi svojo

⁷ Z izrazom občestvovali hočem opozoriti na tri vidike dogajanja, ki je življenjskega pomena za človeka, ker v njem prihaja dobesedno iz smrti v življenje, iz nič v (p)osebnost: občestvo-občevanje-občestvovanje. Brez občega ne more nihče postati (p)osebnost, potrebno je splošno, da lahko vznikne delno in individualno. Že sam jezik nam tako razodeva pomen občega za posameznika. Seveda pa ne gre tu za nikakršen kolektivizem ali družbeni determinizem, temveč za to, da se posameznik sprejema od občega in v njem, da bi končno tudi sam postal njegov nosilec, ustvarjalec. V tem smislu je vsak posameznik občan, član občine. Tudi druge tvorjenke kažejo na to povezanost posameznika z občin: občinstvo, občevati, priobčiti.

popolno tujost in nam postane domača, se pravi, da jo lahko umestimo v sedanje odnose in dosedanjo vednost in izkušnje. Misiološko rečeno: novica se mora inkulturirati. Toda občevanje je potrebno vzpostaviti še z drugimi, občevanje mora teči naprej, kajti nobena novica, ki smo jo v njem uvideli v vsej resničnosti, ni pomembnejša od njega in bi ga smela prekiniti. Obče(stvo)vanje ni v službi informacije, čeprav je ta zelo pomembna, marveč je ljubezen v konkretnem dogajanju in zato samo sebi namen. Potemtakem ne preseneča, da angelovo sporočilo spodbuja obče(stvo)vanje: »Hitro pojdita in povejta njegovim učencem: 'Obujen je bil od mrtvih! Pred vami pojde v Galilejo, tam ga boste videli.' Glejta, povedal sem vama.«

»Hitro sta zapustili grob in s strahom ter velikim veseljem stekli sporočit njegovim učencem.« Strah ni bil več isti kakor na začetku srečanja z neznancem. Sedaj sta se bali, kaj bodo rekli učenci, kako bodo reagirali in kako jima bo uspelo z njimi navezati tako komunikacijo, v kateri bi lahko tudi oni sprejeli to novico. Bosta znali novico sporočiti tako, da bo verodostojna tudi za učence? Jima bo uspelo vzpostaviti take odnose, da bo po njih steklo tudi sporočilo?⁸ Nič ne de, bo že šlo, sta verjetno razmišljali, saj pravi Matej, da sta bili veseli in sta tekli. Očitno je bilo upanje, da bosta sprejeti in razumljeni, močnejše od vseh pomislekov in z njimi povezanih strahov.

Prvemu presenečenju sledi drugo. Ko ženi hitita z veselo novico k učencem, jima pride naproti Jezus in ju pozdravi. Poslani k drugim in na poti k njim srečata Jezusa. »Oni dve sta pristopili, mu objeli noge in se mu poklonili.« Ob Jezusu sta se zaustavili in se ga oprijeli, kakor da sta na cilju. Vendar Jezus očitno ne namerava prekiniti njunega poslanstva, ju pridržati in jima tako preprečiti, da bi občevali z drugimi. Nasprotno, to obče(stvo)vanje spodbudi in dodatno okrepi. Strah, da ne bosta sprejeti in razumljeni, jima razprši z opogumljajočim »Ne bojta se!« in takoj nato ju pošlje naprej: »Pojdita in sporočita mojim bratom, naj gredo v Galilejo; tam me bodo videli.«

Zanimivo je, da Jezus ne gre z njima k učencem. Zakaj ne gre sam k njim? Zakaj pošilja ti ženi, katerih pričevanje tako ni veliko vredno po tedanjih običajih? Očitno hoče, da tudi njegovi bratje verjamejo na besedo in zaupajo tistim, ki sicer po pravilih tega sveta niso vredni nobenega ali pa bore malo zaupanja. Kakor sta ženi morali zaupati in verjeti angelu ter se odpraviti k učencem, da sta potem srečali Vstalega, tako mora tudi enajst učencev, ki so moški, verjeti ženama na besedo in jima zaupati ter se podati na pot drugam, da bi tudi oni lahko videli Jezusa. V Jezusovem naročilu preseneča tudi to, da ima učence za brate. Angel in pisatelj evangelija govorita o učencih, Jezus pa o bratih.

- *Nabrano.*

Iz povedanega lahko naberemo nekaj spoznanj v zvezi s poslanstvom. To se začne v trenutku, ko nam ni vseeno, kaj je z drugim, pa četudi velja za mrtvega in je odpisan. Ljubezen do Jezusa je bila dovolj močna, da sta si ženi upali zaplesti v pogovor z neznancem in tako z njim obče(stvo)vati. Brez zaupanja ni obče(stvo)vanja. Prav tako ni mogoče sprejeti poslanstva in se napotiti k

⁸ Podoben strah pred poslanstvom, ki ga nalaga Bog ali njegov poslanec, poznajo Mojzes in nekateri preroki.

drugim, če človek ne goji upanja, da bo tudi z njimi ustvaril občestvo v komunikaciji, v kateri bo padlo sporočilo na plodna tla. Ljubezen do ljudi, še zlasti zavrženih in na (v g)robu, zaupanje do drugih, pa naj bodo še tako različni ali tuji, in upanje, da bomo s skupnimi močmi vendarle mogli obče(stvo)vati, so tri bistvene sestavine poslanstva, so njegovo gorivo.

Preden gremo k drugemu dejanju, je potrebno poudariti še dejstvo, da je prišel Jezus ženama naproti v trenutku, ko sta izvrševali sprejeto poslanstvo. Ko sta od angela - poslanca - sprejeli poslanstvo in tudi sami postali poslanki in bili na poti, da tudi druge pošljeta v Jezusovem imenu, ko sta tako zaživelii po drugih in za druge, jima je bilo mogoče srečati tistega, ki ga je Oče poslal in se je daroval za nas. »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem. To naročilo sem prejel od svojega Očeta« (Jn 10,17-18). V luči poslanstva, ki ga je Jezus prejel od Očeta, je mogoče tudi razumeti, zakaj je Jezus poslal ženi k svojim bratom in ne učencem. Oče, ki ga pošilja, je tudi Oče njegovih učencev, zato jih lahko imenuje moji bratje. Še več, kogar Jezus pošilja, pa naj ga pošilja k še tako tujim in drugačnim, ga vedno pošilja k svojim bratom in sestram.

Vstali prihaja naproti tam, kjer človek živi na Jezusov način, kot tisti, ki prejema in daje, kot poslanec, ki je prejel naročilo, da bi ga izročil drugim. Udejanjanje poslanstva po Jezusovi meri je tako pričevanje za Vstalega ter umiranje in vstajanje z njim, v poslanstvu se potrjuje in izpričuje resničnost vstajenja in navzočnost Jezusa med ljudmi. Istočasno pa se v poslanstvu razodeva bratstvo in sestrstvo vseh ljudi, saj po Jezusu vedno pošilja Oče.

2.2. Drugo dejanje: »Recite!«

- Branje.

Drugo dejanje poteka istočasno s prvim, le da je negativno-kontrastna upodobitev tistega, kar se je zgodilo v prvem. »Ko sta bili še na poti, so nekateri iz straže prispeli v mesto in sporočili velikim duhovnikom vse, kar se je zgodilo.«

Ženi sta se kar dvakrat zapletli v pogovor in kar dvakrat sta bili poslani, kar pomeni, da sta se z vsem svojim bitjem angažirali v obče(stvo)vanju. Drugače je bilo s stražarji. Ko so se jim vrnila moči, so bili enaki kakor pred dogodkom. Ker so ostali nemi in gluhi, ker niso vstopili v komunikacijo z nikomer, se zanje ni moglo zgoditi nič usodnega. Videli so le, da svoje dolžnosti niso uspešno opravili, ker jim ni uspelo obdržati Križanega med mrtvimi, in da je lahko to za njih slabo. Zato so o vsem poročali tistim, za katere je bila to neprijetna zadeva in slaba novica in bi jo radi - tako kakor stražarji - tudi oni prikriili. »Ti so se zbrali s starešinami ljudstva in se posvetovali. Vojakom so dali veliko denarja in dejali: 'Recite: Ponoči so prišli njegovi učenci in so ga ukradli, ko smo spali.'«

Ženi sta kar dvakrat dobili naročilo »Pojdita!«, stražniki pa naročilo »Recite!« Ženi sta poslani, da vzpostavljata obče(stvo)vanje, da sta v tem dejavni, iznajdljivi in ustvarjalni. To pa tudi pomeni, da zastavita sami sebe. Nasprotno pa je stražnikom naročeno »Recite!«, kar lahko v tem kontekstu

razumemo kot naročilo, naj se ne spuščajo v resničen pogovor in iskrene odnose. V takih odnosih ni namreč že vnaprej določenega scenarija in fiksanega besedila, temveč se obče(stvo)valci porajajo v skupni avanturi, v tem, kar jim prihaja kot nepričakovan dar novega življenja iz njihove skupne izmenjave besed, za katerimi stojijo. Naročeno jim je torej, naj ponavljajo dogovorjeno zgodbo in se obnašajo kakor propagatorji, ne pa kot resnični sogovorniki brez prikritih namenov. Če lahko rečemo za komunikacijo, v katero so vstopale žene, da je simbolna, taka ki povezuje, ustvarja občestvo in poraja življenje, pa so se vojaki odločili za obliko komunikacije, ki je diabolna, taka, ki razdira medsebojne vezi ter izolira in zapira posameznika vase.

V tem negativnem tipu komunikacije se človek ne zaveda več svoje poklicnosti in poslanosti, sebe ne prejema več od drugih in se drugim ne daje več, je le še za sebe. Svoje varnosti ne išče več v tveganem, velikonočnem izhajanju iz sebe in v zaupanju drugemu - to zaupanje je vedno tudi že zakrament zaupanja Očetu ali Drugemu z veliko začetnico - marveč se oprijema nečesa materialnega in se zateka pod okrilje mogočnih. Stražniki so našli svojo varnost v denarju, v veliko denarja in v zagotovilu velikih duhovnikov, da jih bodo ščitili, tako da so lahko brez skrbi. V luči teh dogodkov postane bolj jasno dvojno nasprotje, o katerem govori evangelij: nasprotje med Bogom in mamonom ter nasprotje med oblastjo kot služenjem in oblastjo kot gospodovanjem. V obeh primerih gre za dva različna načina obče(stvo)vanja. Stražniki in tisti, ki so sprejeli za svoje poslanstvo, da zaustavijo proces izmenjave življenja in smrti, ki je v simbolnem obče(stvo)vanju, živijo v odnosih, ki jih oblikuje logika daj-dama in moči, ne pa logika milosti, zastonjskosti, podarjanja in služenja.

Ljudje, ki so se zapisali denarju, so se dejansko odpovedali sebi, bližnjemu in Bogu. Tragična smrt Juda Iškarijota ponazarja zadnje dejanje odvisnosti od denarja: dokončen izstop iz komunikacije in odnosov. Stražarji pa »so vzeli denar in storili, kakor so jih poučili«. Zaradi denarja so se odpovedali samim sebi in resničnemu obče(stvo)vanju z drugimi in tako ostali plačani propagatorji, širitelji lažnih govoric. »Ne morete služiti Bogu in mamonu« (Mt 6,24), svari Jezus, kajti za denar se da vse kupiti in vse prodati: poštenje, dostojanstvo, človek, življenje. Kadar pa človek služi Bogu, se zaveda relativne vrednosti in potrebnosti vsega materialnega: manj je vredno kakor prijateljstvo, sodelovanje, medsebojno spoštovanje in solidarnost. Če je denar sveta vladar, izključuje Boga in človeka, če pa dajemo prvo mesto Bogu, potem je lahko v službi ljudi in pravčnosti. Angažiranje v Božjem imenu pomeni, da človek stopa z dušo in telesom v izmenjavo in se po eni strani spopada z resničnostjo vseh oblik smrti, po drugi strani pa je v taki izmenjavi vedno znova obdarjen z življenjem, v njej vedno znova vstaja prerojen.

Zanimivo je tudi, da so veliki duhovniki, ki so lahko pri upravniki dosegli, da bi bili stražniki brez skrbi, svojo moč uporabili proti Jezusu. Očitno je v naravi vsake moči, tudi družbene, politične, verske idr., da se razkazuje, kaže svojo moč v korist enih proti drugim. Tako izvajanje oblastne moči, ki razdvaja, podjarmlja, ustrahuje in mori, je Jezus večkrat zavrnil, nazadnje pred upraviteljem Pilatom, ki se je pohvalil: »'Ne veš, da imam oblast, da te oprostim, in oblast, da te križam?' Jezus mu je odgovoril, 'Nobene oblasti bi ne imel nad

menoj, če bi ti ne bilo dano od zgoraj» (Jn 19,10-11). Nihče nima oblasti in moči sam po sebi, vsakomur je dana, a ne za lastno rabo in korist, to je diabolna zloraba in hudičeva skušnjava, ki jo je Jezus zavrnil na začetku svojega delovanja. Oblast, ki je vedno dana od drugod, od zgoraj, zato ne pripada nikomur, ki je tu, spodaj, skratka človek jo sme izvajati le kot služenje, v prid obče(stvo)vanja, povezovanja, zavezovanja in solidarnosti, da ne bi bilo več izobčenih, zapostavljenih, ponižanih in drugače pomorjenih. O simbolnem in diabolnem izvajanju oblasti spregovori Jezus slikovito, ko primerja sebe koklji, ki zbira piščeta, Heroda pa lisjaku, ki piščeta razganja in mori (prim. Lk 13,31-35).

Po zaslugi podkupljenih in zaščitenih stražarjev se je »ta govorica (da so učenci ukradli Jezusa) razširila med Judi do današnjega dne«, s tem pa so stražarji pomagali oblastnikom ohraniti neokrnjeno moč in gospostvo nad ljudmi. Judje, ki so podlegli propagandi in sprejeli uradno razlago velikonočnih dogodkov, so bili tako programirani, da preprosto niso več mogli drugače videti in doumeti, kaj se je tedaj res dogajalo. Dezinformiranje ima tolikšno moč in tako izkrivi sposobnosti dojemanja resničnosti, da človek ni več sposoben samostojno presojati in se prostovoljno prepusti indoktrinaciji oblastnikov in njihovi resnici. Do kolikšne mere lahko gre ta kombinacija dezinformacij in indoktrinacije na eni strani in vdanega sprejemanja in sodelovanja na drugi strani, so pokazali totalitarni režimi in ideologije dvajsetega stoletja. Ugotovitev »Ta govorica se je razširila med Judi do današnjega dne« ni le ugotovitev o manipulacijah in zlorabah oblastnikov, marveč tudi ugotovitev, da je med ljudmi vedno neka vdanost in zaslepljenost, nekakšno malikovanje oblasti, zaradi katerega so ji pripravljene prostovoljno služiti. Šele ko ljudje zavržejo tak malikovalski odnos, uvidijo, da je oblast zaradi njih in ne oni zaradi oblasti.

Zanimivo je, da Matej ne govori, da so to govorico sprejeli nekateri ljudje, ampak pravi, da »se je razširila med Judi«. Verska in narodna identiteta se v tem primeru tako prepletata, da ju skoraj ni mogoče ločiti. A vendarle sta bili tudi ženi Judinji in prav tako učenci. Toda vse kaže, kakor da to ni več pomembno tisti hip, ko človek sprejme tujca, mu zaupa in stopi z njim v resnično obče(stvo)vanje. Na tej ravni so presežene ovire, ki jih postavlja nacionalna, verska, kulturna, ideološka idr. identiteta. Ženi nista prenehali biti Judinji, ko sta se zapletli v pogovor z angelom, toda to ni bilo več ovira za pristno komunikacijo.

Drugačno vrednost in trdnost ima dejstvo takrat, kadar je izpričano in posredovano kot novica v obče(stvo)vanju, in drugačno takrat, kadar je kot novica le zaznano in opisano. Tu gre za dva nivoja. Prvi je bivanjski, ko človek dojame nekaj v celoti in ni več enak, kakor je bil pred tem - (z) ženama se je nekaj zgodilo - drugi nivo pa lahko imenujemo opazovalski, kar ne pomeni objektivni(!), ko človek deluje, kakor da ga dogajanje ne zadeva. Tako so ravnali stražarji, zato so zlahka spremenili svoje poročilo in ga nadomestili z govorico, ki je nekaj prinesla njim in njihovim botrom. Novica, ki sta jo ženi prejeli v obče(stvo)vanju, ju je postavila na noge in ju napotila k drugim, njena prirejena verzija pa je še bolj zaprla stražarje, velike duhovnike, starešine ljudstva in Jude vase in v svoj prav, čeprav za ceno dezinformiranja in pristajanja nanj. Da bi preprečili širjenje vesele novice in z njim povezanega novega

tipa obče(stvo)vanja, je bilo treba vzeti dobro ime njenim glasnikom in jih predstaviti kot lažnivce in sleparje, ki niso vredni zaupanja. Kadar nas predsodki ovirajo, da bi komunicirali z vsemi, se kaj lahko zgodi, da človek prekine tudi komuniciranje v Jezusovem imenu, s tem pa novo zavezo, ki jo komuniciranje o Vstalem omogoča. Brez komuniciranja in zaveze med nami pa človek ne more osebnostno rasti in tudi Boga, ki obuja od mrtvih, ni, kjer ni ljubezni.

Ravnanje stražarjev in velikih duhovnikov, ki so nasprotje žensk in učencev, kaže, kako pomembno je iti k drugim, če hočemo Vstalega srečati in z njim vstajati, ko se odpovedujemo sebi(čnosti) in svojim interesom in se (spre)obračamo k drugim. Stražniki so dobili svoje plačilo, duhovniki so ohranili oblast in čast, vendar pa so ženi in učenci dobili veliko več: z odprtim srcem za druge in osvobojeni skrbi zase so zaživel na novo po Kristusu, z njim in v njem v občestvu z drugimi.

- *Nabrano.*

To drugo dejanje nam razodeva, kaj poslanstvo ni in ne sme biti, če hoče biti zvesto velikonočni, vstajenjski logiki.

Najprej to ni in ne more biti zgolj prenašanje kake novice, pa tudi če jo ima njen glasnik za dobro. Vnaprej določen scenarij in fiksirano besedilo deluje kot tujek v resnični komunikaciji in je lahko zanjo ovira. V poslanstvu je človek prepuščen Jezusovim naročilom, ki jih posredujejo njegovi poslanci v osvobajajočem obče(stvo)vanju. Poslanci nimajo v zakupu Vstalega, temveč se jim ta lahko približa, ko so v njegovem imenu na poti k drugim, in jih spodbuja, naj na tej poti vztrajajo. Zato odpade vsako iskanje varnosti drugod, kakor v zaupanju Njemu in Njegovim poslancem. Denar, oblast in druge ustanove so smiselne in potrebne, kolikor služijo ljudem in jih ne zaslužujejo. Po njih se sme uveljavljati le logika milosti in daru, ne pa logika daj-dama in posesti.

Skušnjava vernih je, da skrčijo poslanstvo na propagando, indoktrinacijo in celo dezinformacijo. Zgodovina pozna kar nekaj takih primerov, zato je razumljivo, da je koncil tako odločno zahteval: »Cerkev strogo prepoveduje, da bi koga k sprejemu vere silili ali pri tem z neprimernimi sredstvi nanj vplivali ali ga privabljali; prav tako pa odločno poudarja pravico vsakogar do tega, da ga nihče z nepravilnimi sredstvi pritiska ne odvrča od vere. Po prastari navadi Cerkev je treba nagibe za spreobrnjenje preveriti in po potrebi očistiti« (M 13). Manipuliranje z ljudmi je tuje logiki poslanstva in vstajenja v novo življenje. Zato poslanstvo tudi ne more biti širjenje nacionalnih, verskih, etičnih, kulturnih in drugih partikularizmov, ki dajejo tej ali oni skupini njihovo identiteto in delujejo zato razdiralno v drugih okoljih, če jih tam vsilujemo kot nekaj obče veljavnega. Poslanstvo ni prepričevanje drugih, kjer žrtvujemo tiste, ki se ne dajo prepričati, temveč je pričevanje (martirion), v katerem zastavi človek sam sebe po Jezusovem zgledu.

2.3. Tretje dejanje: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

Spoznanja, ki se utrnejo ob branju prvega dejanja Matejeve pripovedi, in jih drugo dejanje kontrastno osvetli, so tako presenetljiva in pomembna, da človek potrebuje potrditev njihove resničnosti. Le-to podaja tretje dejanje, ko z novimi

akterji, enajstimi učenci, ponovi isto strukturo odnosov med poslanstvom in Vstalim, kakor smo jo srečali v prvem dejanju, le da jo razširi s spoznanji iz drugega dejanja.

- *Branje.*

Kakor je namreč prej angel naročil ženama, naj gresta k drugim in drugačnim (učenci niso ženske!), jima tudi Jezus naroči isto, češ, nadaljujta pot, na katero sta se podali. Še več, kakor je najprej angel poslal ženi, tako bosta sedaj ti dve tisti, ki bosta prvi poslali učence. Njima bodo morali zaupati in verjeti na besedo ter se podati iz svetega mesta in bivališča Boga drugam, na obrobje, v Galilejo, da bi ga lahko videli. Očitno sta ženi znali vzpostaviti pravo obče(stvo)vanje z učenci, tako da so lahko sprejeli njuno novico, saj beremo: »Enajst učencev se je odpravilo v Galilejo na goro, kamor jim je Jezus naročil.«

Zanimivo je, da v tej ugotovitvi ni več govora o ženah, ki so naročilo posredovale. To lahko razložimo s klasičnim prepričanjem, da ni pomemben poslanec, temveč tisti, ki pošilja. Vendar pa je mogoče iz konteksta izpeljati tudi misel, da resnični Jezusovi poslanci in poslanke govorijo in delujejo kakor on sam. Pri Mateju se namreč Jezus večkrat identificira s tem ali onim človekom, kot npr. ob poslednji sodbi (prim. Mt 25,31-46), ali pa ko pravi učencem: »Kdor sprejme vas, sprejme mene; in kdor sprejme mene, sprejme tistega, ki me je poslal« (Mt 10,40). V tem zadnjem primeru je pravzaprav vsebovana vsa veličina, težavnost in odgovornost, ki jo nalaga Odrešenikovo poslanstvo. Potrebna je velika ljubezen do tistih, h katerim je človek poslan, ponižnost in skromnost, ki lahko gre vse do izpraznjenja (kenosis) in daritve življenja. Nedvomno sta tudi Marija Magdalena in druga Marija tako odgovorno opravili svoje poslanstvo, da je Matej kar kratko zapisal: »Kamor jim je Jezus naročil.« Iz konteksta bi namreč težko sklepali, da ženi, ki jima je Jezus najprej prišel naproti in ju poslal k učencem, kar naenkrat nista več pomembni, češ, sta pač opravili svojo funkcijo. Ker je znano, da je uporabna logika v odnosih z ljudmi Jezusu tuja, in glede na ta kontekst, bo bolj držalo, da ta poved poudarja enotnost pošiljatelja in poslank. Ko so enajsteri prisluhnili ženama, so dejansko prisluhnili Jezusu samemu.

No, učenci so se povzpeli na goro v Galileji in tam zagledali Jezusa. »Ko so ga zagledali, so se mu do tal priklonili, nekateri pa so dvomili.« Matej omenja dvome, vendar nič ne poroča, da bi jih Jezus kakorkoli poskušal razpršiti. Očitno niso vredni pozornosti, ker se bodo razblinili, kakor hitro se bo vzpostavilo resnično obče(stvo)vanje med Jezusom in učenci. V podobni situaciji je angel odpravil strah pri ženah v prvem dejanju. V luči takšnih odnosov se namreč vse pokaže drugače in dvomi, ki so se pojavili zaradi nasilno pretrgane komunikacije, razočaranja ipd., izgubijo svojo podlago, ko je znova vzpostavljeno pristno obče(stvo)vanje. Za njegovo vzpostavitve je bilo dovolj, da je »Jezus pristopil in spregovoril«. Njegova bližina in njegov nagovor zadostujeta, da so se zopet spletle vezi, ki jih je križ tako radikalno presekalo, le da so sedaj prečiščene, okrepljene in oplemenitene s trpljenjem vseh tam navzočih.

Potem ko omeni dvome, se Matej ne ukvarja več z učenci, ampak ponovi sceno opogumljanja, ki jo je opisal že pri ženah. Jezus namreč opogumi in spodbudi učence z besedami: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji.« O

moči denarja, oblastnikov in dezinformacije je bil govor v drugem dejanju, te Jezusove besede pa so kakor odmev na tovrstno moč in njeno objestnost. Nič ni močnejše od Jezusa, čeprav lahko na videz te moči slavijo zmago nad Očetovim poslancem. Ko tako postavi stvari na svoje mesto in relativizira vse moči tega sveta in posredno posvari učence, naj jih ne malikujejo in se jih ne bojijo, pošlje tudi njih. Podobno kakor je prej opogumil ženi, naj se ne bojita uresničiti svojega poslanstva, tako je sedaj opogumil učence, naj gredo brez strahu k drugim. »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

To naročilo dobi vso svojo moč, če se spomnimo, kako in zakaj so stražniki, veliki duhovniki, starešine in Judje zavrnilo veselo novico o vstajenju in poslanstvu v drugem dejanju. Raje so ostali to, kar so bili, zabetonirani v svojo identiteto, položaje in interese, kakor pa da bi stopili v obče(stvo)vanje z drugimi, kjer je treba umreti sebi, svoji identiteti (pa naj bo kulturna, nacionalna, verska, družbena, stanovska ali kaka druga), da bi bili obujeni k novi, drugačni identiteti in tako vstajali drugačni v novo življenje. Tako se poslanstvo v svoji logiki navezuje na Jezusove besede: »Kdor ima rajši očeta ali mater kakor mene, ni mene vreden; in kdor ima rajši sina ali hčer kakor mene, ni mene vreden. Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden. Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,37-39). Poslanstvo ne ukinja nobene oblike pripadnosti in identitete, vse pa relativizira in napravi križ čez njihovo absolutnost. Učenci, ki so Judje, so poslani vsem narodom. Ne zato, da bi iz njih napravili Jude, da bi širili judovsko kulturno in versko identiteto, ampak da bi jih napravili za Jezusove učence. Znano je, da so učenci imeli v začetku kar nekaj težav, da so to mogli razumeti in sprejeti. Potrebna je bila vsa Pavlova misijonska gorečnost, razcvet helenistične antiohijske Cerkve in jeruzalemski koncil, da so učenci, Judje, končno sprejeli vso radikalnost in univerzalnost Odrešenikovega poslanstva.

Bolj kakor ta ali ona pripadnost in identiteta - to bomo ljudje vedno imeli, ker je pač naša temeljna danost in omejenost, drugače bi ne bili (p)osebni - je pomembno, da v okviru svojih danosti živimo kot Jezusovi učenci. Kaj to pomeni, pove Jezus v nadaljevanju misijonskega naročila: »Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal!« Človek stopa s krstom svobodno in zavestno v nov način življenja, ki je življenje po Jezusu Kristusu, kakor nam pravi apostol narodov: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja. Če smo namreč z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja« (Rim 6,3-5). S krstom stopamo v življenje Svete Trojice, v odnose hvaležnega prejemanja in nesebičnega izročanja vsega, kar smo prejeli, vključno z življenjem. Občestvo Jezusovih učencev in učenk, ki izpoveduje svojo obdarovanost, se zaveda, da je njegov smisel in razlog za obstoj samo v uresničevanju logike daru in milosti Božjega življenja med vsemi narodi v vsem človeštvu. Vendar pa njegovo obzorje ni

človeštvo ali ta svet, ampak dokončna uresničitev Božjega kraljestva, uresničitve življenja vsega stvarstva v občestvu z Očetom in Sinom in Svetim Duhom.

Pri uresničevanju tega podviga lahko krščeni sodelujejo, kolikor izpolnjujejo vse, karkoli je Jezus zapovedal. Vredno je opozoriti, da Jezus ne govori o kakšnem novem nauku ali teoriji, ampak o novi praksi, o novem delovanju, ki je pomembno za njegove učence in učenke. Dejansko naroča svojim učencem, naj uvajajo narode v dejavnost, način življenja, ki so se ga (iz)učili v njegovi šoli. »Če sem torej jaz, Gospod in Učitelj, vam umil noge, ste tudi vi dolžni drug drugemu umivati noge. Zgled sem vam namreč dal, da bi tudi vi delali tako, kakor sem jaz vam storil. Resnično, resnično, povem vam: Služabnik ni večji kot njegov gospodar in poslanec ne večji kot tisti, ki ga je poslal. Če to veste, blagor vam, če boste to delali« (Jn 13,14-17).

To bistveno praktično, dejavnostno, občevanjsko in občestvotvorno poslanstvo je očitno tudi v Jezusovem naročilu učitelju postave. Zvedavosti tega učitelja dolgujemo čudovito pripoved o Usmiljenem Samarijanu. Ta učitelj je namreč hotel vedeti, kaj naj stori, da bo imel večno življenje. Ko mu je Jezus povedal, da je pot do takega življenja brezpogojna ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega, ki mora biti enaka ljubezni do samega sebe, je hotel še vedeti, kdo je bližnji, ki da je tako pomemben? Na to vprašanje mu je Jezus odgovoril s pripovedjo o Samarijanu. Samarijan, ki je bil na družbeni lestvici, na katero je prisegal zvedavi učitelj, ničvreden, se je po Jezusovih besedah približal napol mrtvemu človeku, ki so ga pobili razbojniki, in poskrbel zanj. Še prej sta šla mimo njega dva 'več vredna' človeka, levit in duhovnik, ki se zanj nista zmenila in se mu nista približala. »'Kaj se ti zdi,'« je vprašal Jezus učitelja, »'kateri od teh treh je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojnike?' Oni je dejal: 'Tisti, ki mu je izkazal usmiljenje.' In Jezus mu je rekel: 'Pojdi in ti delaj prav tako!'« (Lk 10,36-37). Življenje in to večno, drugačno, kakor ga lahko da svet, je tako povezano z dvojno ljubeznijo in poslanstvom. Dvojna ljubezen je ljubezen do Boga in do bližnjega, to je do tistega, ki se bliža človeku, da bi zanj poskrbel. Vendar pa večno življenje ni obljubljeno nikomur, ki bi ne sprejel nase tudi poslanstva odgovornosti za druge. Kakor je bilo zanj poskrbljeno in je bil deležen pomoči tistih, ki so se mu približali, tako je tudi sam poslan, da se bliža drugim in poskrbi zanje.

Poslanstvo je tako povezano z odgovornostjo do soljudi in gre do samih korenin in izvirov življenja tako poslanih kakor tistih, katerim so poslani. Zaradi tega ni nobenih omejitev v poslanstvu, ki zato obsega vse človeštvo, vse narode v njihovi življenjski konkretnosti in v vsem tistem, kar je pogoj, da sploh obstajajo. Nobeno življenjsko področje, pa naj bo to pri posamezniku, ljudstvu ali človeštvu, ni in ne more biti izvzeto iz Božjega poslanstva, v katerem sodelujejo ljudje, ki hodijo za Kristusom. Jezusovi učenci in učenke zavestno sodelujejo pri Jezusovem ustvarjanju nove zaveze med ljudmi in ljudi z Očetom. Povsod, kjer njegovi učenci in učenke nadaljujejo njegovo poslanstvo, je on med njimi. To jim zagotavlja v zadnjih besedah na gori v Galileji: »In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.«

Kakor so že te besede spodbudne, so pa tudi svarilne, saj dajo učencem in učenkam jasno vedeti, da poslanstvo ni njihovo 'podjetje' in ga nimajo v

zakupu. Res so izbrani in poslani, toda z njimi deluje Jezus in hodi pred njimi k tistim, h katerim jih pošilja in med katerimi ga bodo videli, če bodo vedno znova zmogli zapustiti vse 'Jeruzaleme' tega sveta, kjer se počutijo (preveč) doma. Da pri poslanstvu res ne gre za človeško 'podjetje', temveč da smo še vedno v območju daru in milosti ter ponovljenega Božjega povabila k drugačnemu življenju, nam pravijo tudi Apostolska dela. Preden je Jezus namreč zapustil učence na gori, jim je še rekel: »Toda prejeli boste moč, ko bo Sveti Duh prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta« (Apd 1,8).

- *Nabrano.*

Povzemimo nekaj misli tretjega dejanja. Najprej je Jezus poslal ženi k učencem, nazadnje pošilja učence k vsem ljudem. Šele ko bodo začeli uresničevati to poslanstvo, bodo z Jezusom trajno in trdno povezani. Zato so prav Jezusovi učenci prvi, ki jih poslanstvo bogati. Zaradi sebe in svojega zveličanja gredo k drugim/drugačnim, da bi tudi njih vesela novica dvignila in usmerila njihove korake k drugim. Tako se plete mreža prijateljstva v imenu Jezusa Kristusa, v njegovem imenu se sklepa nova zaveza, zaveza v ljubezni. To zavezo določa ljubezen po Jezusovi meri, ki vzpostavlja vezi, stike z vsemi ljudmi brez izjeme in povezuje to Jezusovo občestvo z Bogom, z Ljubeznijo samo, s Sveto Trojico.

Zato se spleča prisluhniti poslancem-oznanjevalcem in postati eden od njih. V tem dogajanju se namreč osvobajamo/odrešujemo skupaj v poslušanju/od(na)govoru, sprejemanju/dajanju po Jezusovem zgledu in naročilu. Avstralski staroselec, ki ga navajam na začetku, se ni motil, ko je opozoril misijonarja, da je dobrodošel, če je prišel k njemu, da bi se tudi on sam osvobodil in ne le osvobajal druge. V komuniciranju, v katerem človek sprejema in (se) izroča tako kot ženi in učenci, se dogaja to, kar je delal Jezus, in on je med nami v tem ljubezenskem dogajanju do konca sveta.

Temeljna zakonitost in zahteva velikonočnega poslanstva ni le posredovanje Jezusovega nauka, ampak je veliko širše: širjenje in delitev Božje ljubezni med nami, ki nas povezuje v novo zavezo in kliče v občestvo povabljenih in poslanih, v Cerkev, dokler ne bo dokončno nastopilo Božje kraljestvo. V tej perspektivi je jasno, da evangelija ni mogoče širiti s silo, marveč le s pričevanjem ljubezni po Jezusovi meri. Zato je kristjan najprej obdarovanec, prejemnik, poslušalec, nato pa tudi darovalec, izročevalec, oznanjevalec: biti po/od drugih, zanje in z njimi pa je isto kot ljubiti. Takšna je, lahko rečemo, struktura krščanske osebnosti. Če ne bi bili misijonarski, ne bi bili več Jezusovi učenci. Nevarnost je le v tem, da skrčimo evangelij na določen nauk in pozabljamo, da je evangelizacija pravzaprav sodelovanje pri širjenju Božje ljubezni. V tem dogajanju pa so besede, pojmi, predstave, simboli ... v službi uresničevanja Božje ljubezni med nami. »Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo ... Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen« (2 Kor 13,8-10.13).

Zato je poslanec več kakor samo poštar, poslanec je kakor tisti, ki ga pošilja, med njima prihaja do enačenja: v poslanstvu postaja učenec/učenka *alter*

Christus (drugi Kristus). Apostol narodov vabi npr. Korinčane: »Postanite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov« (1 Kor 11,1) in zase ugotavlja: »Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,19-20). Dvomi ali strah pred tem, kako bodo naslovljenci reagirali v zvezi s poslanstvom, se razblinijo, kakor hitro poslanec izpolnjuje svoje poslanstvo in prihaja drugim naproti kot njihov bližnji. Pri tem se mu ni treba bati nobenih moči tega sveta, ker so vse relativne, minljive; trdna in večna je samo Božja ljubezen, ki se razdaja v poslanstvu. Prav tako pa poslanec teh moči ne sme uporabljati pri opravljanju svojega poslanstva, ker bi jim s tem dal legitimnost, ki je nimajo in ne morejo imeti. Te moči je Jezus postavil pod vprašaj in to plačal z življenjem. Kako bi jim potem mogel služiti njegov učenec/učenka, ne da bi izdal svojega Gospoda in zaupano poslanstvo? Poslanstvo je Božja sodba nad močmi tega sveta, nad vsem, kar je delno, pa se prikazuje kot občeveljavno: nacionalnost, kultura, jezik, religija, država, družbena ureditev ipd. To je sodba Božje ljubezni, ki je edina vesoljna in edina daje življenje.

Poslanec je poslan, da vabi in uvaja ljudi v Božje življenje, v življenje Očeta in Sina in Svetega Duha. Zato poslanstvo ni samo oznanjevanje ali sporočanje, marveč je nov način življenja, ki se napaja v življenju Svete Trojice. Poslanstvo vzpostavlja novo zavezo, nov tip obče(stvo)vanja, v katerem lahko seme Božje besede obrodi številne sadove. Prvi vidni sad poslanstva je vstopanje ljudi v občestvo vernih, v Cerkev, kjer se Božja ljubezen uresničuje med brati in sestrami, in je zato močan spodbujevalec Božje ljubezni v svetu in odločilno pričevanje zanjo. Kot občestvo Božje ljubezni je Cerkev vedno v velikonočnem dinamizmu umiranja sebi, da bi živela za druge, postajala njihov bližnji in zanje poskrbela, dokler jih ne postavi na noge. Zato je poslanstvo njen način bivanja in razlog za njen obstoj. Cerkev je občestvo Božje razdajajoče ljubezni, kolikor je za druge, to je misijonarska: »Novo zapoved vam dam, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen« (Jn 13,34-35).

Poslanstvo prežema vsa področja človekovega življenja in ga ni mogoče skriticati samo na oznanjevanje. To je sicer pomembna razsežnost poslanstva, ki pa dobi svojo potrditev in verodostojnost šele v povezavi z drugimi njegovimi razsežnostmi. V tem duhu naroča apostol Peter učencem/učenkam: »Bodite vsi složni, sočutni, ljubite brate in sestre, bodite usmiljeni in ponižni. Ne vračajte hudega za hudo in ne sramotite tistega, ki vas sramoti. Nasprotno, blagoslavljajte, ker ste bili poklicani v to, da bi bili deležni blagoslova ... Le kdo vam bo škodil, če boste vneti za dobro? Nasprotno, tudi če bi zaradi pravičnosti trpeli, blagor vam! Česar se oni bojijo, se ne bojte in ne plašite. Gospoda Kristusa posvetite v svojih srcih. Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas. Vendar pa odgovarjajte s krotkostjo in strahospoštovanjem, iz dobre vesti, da bodo tisti, ki sramotijo vaše dobro življenje v Kristusu, osramočeni prav v tem, v čemer vas obrekujejo« (1 Pet 3,8.9.13-16).

Kristus je že med tistimi, katerim pošilja svoje učence in učenke. On hodi pred njimi, tako da ga je mogoče srečati pri tistih, ki še niso njegovi učenci. To seveda pomeni, da se morajo učenci tako bližati tistim, h katerim so poslani, da jih ne bodo ogrozili ali v njih zbuiali strahu. Zato morajo postaviti v oklepaj

številne razsežnosti svoje identitete: kulturne, nacionalne, civilizacijske, stanovske, spolne, verske idr., da bi vsem postali vse. Te partikularnosti (kakorkoli so že potrebne in neizogibne) ne smejo biti ovira za vesoljnost Božje ljubezni, s katero Jezusovi učenci in učenke sodelujejo. »Duh, ki 'veje, koder hoče ... nas nagovarja, naj razširimo pogled, da bi mogli zreti navzočnost njegovega delovanja v vseh časih in krajih. To je klic,« je zapisal Janez Pavel II., »ki sem ga sam večkrat ponovil in ki me je vodil ob srečanjih z različnimi narodi. Dvojno spoštovanje narekuje Cerkvi odnos do drugih verstev: 'Spoštovanje do človeka v njegovem iskanju odgovorov na najgloblja življenjska vprašanja in spoštovanje do delovanja Duha v človeku'« (OP 29).

3. Na pot k drugemu in drugačnemu

Kakor smo videli v branju Matejeve vstajenske in poslanske pripovedi, vodi vstajensko poslanstvo učenke in učence, osebno in skupinsko, iz sebe k drugim in drugim. Dve spremembi, ki jih je doživela v svojem poslanstvu vesoljna Cerkev, potrjujeta logiko vstajenskega poslanstva. Za konec bomo še nakazali, kje je Cerkev na Slovenskem izzvana, da stopi na pot vstajenskega poslanstva.

Koliko misijonarjev, ki so se mudili na obisku v domovini, je že reklo, da so Kristusa nanovo srečali in spoznali med misijonskim delovanjem! Srečanje pa je možno le v medsebojnem zaupanju, brez vnaprejšnjih predsodkov, in v dialogu, v katerem se vsi spreminjamo, spreobračamo. Misijonska dejavnost je najprej potrebna in koristna nam samim. Saj šele tako resnično srečujemo Kristusa, postajamo njegovi učenci. Preden karkoli damo drugim, smo od drugih že prejeli. Znebiti se moramo samovšečne misli, da smo mi tisti, ki samo dajemo, drugi pa samo prejemajo. Ne, mi smo prvi, ki žanjemo sadove misijonskih prizadevanj. Poglejmo dva primera!

Če prisluhnemo mladim Cerkvam, bomo priznali, da so nam odkrile razsežnosti evangelija, ki se jih v Evropi nismo več zavedali. Prva razsežnost je delo za pravičnost in osvoboditev. Predvsem zaradi razsvetljenskih idej in meščanstva se je evropsko krščanstvo pozasebilo in omejilo na obredno dejavnost ter teološko in moralno doktrino. Tretji svet in stiska tamkajšnjega človeka pa sta nas opozorila na človeka in pomen učlovečenja. Jezusove besede v Nazaretu na začetku njegovega javnega delovanja so spet postale aktualne in dobile konkretno vsebino: »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznamim jetnikom prostost in slepm vid, da pustim zatirane na prostost, da oznamim leto, ki je ljubo Gospodu« (Lk 4,18-19). Delo za drugačen svet, za mir in pravičnost, je zopet postalo ena od bistvenih razsežnosti krščanskega poslanstva, evangelizacije.

Zaradi prepričanja o svoji samozadostnosti je evropski človek živel v zmotni zavesti, da je prav on v polnosti uresničil Človeka, medtem ko so ga drugi manj in bodo v polnosti ljudje, ko ga bodo dosegli in postali Evropejci. Mlade Cerkve pa so nas prebudile še k eni resnici: tudi druge kulture in verstva so lahko pot k Bogu ali pa proč od njega, tako kakor krščanstvo. Spoštovanje drugih verstev, ki so jih imeli kristjani tudi za malikovanje in hudičevo iznajdbo, je v veliki meri sad misijonskega dela. Medverski dialog je nova, doslej neodkrita razsežnost

poslanstva. Da to zahteva zrele in pokončne ljudi, ki spoznajo in živijo svojo vero, istočasno pa se lahko vživijo v sogovornika in ga razumejo, ni treba posebej poudarjati. Medverski dialog nam daje možnost, da slišimo Boga, ki nas nagovarja še drugod in drugače, kakor smo bili doslej navajeni. Zato nas ne morejo presenetiti papeževe besede, ko se je poslavljajal na pariškem letališču Orly, po uspešnem in odmevnem srečanju z mladimi z vsega sveta. »Francoske katoličane ... vabim, naj bodo med svojimi brati priče svoje vere in ljubezni do Boga s tem, da delajo za družbo, ki hrepeni po miru, sožitju in sodelovanju vseh za skupno dobro. Katoličani so v zavezanosti dialogu prepričani, da mora izražanje različnih verskih nazorov v ljudstvu, ki ima tradicijo bratstva in svobode, omogočati razvoj kulturnih bogastev in moralni ter duhovni čut vsega ljudstva. Ta pluralnost mora tudi prispevati h kakovosti javnega življenja, še zlasti s pozornostjo do najbolj slabotnih v družbi.«⁹

Katoličanom v Sloveniji se kažejo vsaj tri področja, ki jih bo treba upoštevati pri poslanstvu, da bi bili verodostojni in uspešni: družbeno-politično področje (etika), idejni pluralizem (dialog v okviru nove racionalnosti) in področje poetično-simbolnega (kultura). Dejansko se je potrebno podati iz geta, v katerega nas je porinil komunizem, in kjer smo se tako navadili, da bi kar ostali, čeprav nas v to ne sili več demokratična zakonodaja (drugo so seveda javno mnenje in dediči komunizma!). Seveda pa tak izhod pomeni tudi, da se bomo nujno spremenili, postali drugačni. Toda to je potrebno, če hočemo biti poslušni Kristusu in njegovemu naročilu, naj gremo k drugim, in za uspešnost našega pričevanja.

V vseh Evangelijih vidimo, da Jezusa najbolj privlačijo ljudje na robu družbe. V njegovih očeh so zadnji resnično prvi. Zato nas tudi ne sme presenetiti, da se je Vstali najprej prikazal ženam, ki so bile na robu v tedanji patriarhalni družbi. Če gledamo današnjo bipolarno ureditev Cerkve: kleriki, redovni(ki)ce/laiki, v kateri so ženske takoj za laiki, torej na tretjem mestu, nas evangelijski dogodki o vstajenju in poslanstvu vabijo k bolj sestrski in bratski skupnosti, kjer bo kleriška služba ena od pomembnih služb in darov, ne pa edina. Od kleriške Cerkve smo vabljeni k laiški, k Cerkvi Božjega ljudstva, katerega del so tudi kleriki, k Cerkvi, v kateri so različne karizme in službe v prid vse krajevne Cerkve. Takšne Cerkve že živijo v misijonskih deželah.

V Sloveniji imamo vrsto laiških misijonark in misijonarjev. To delo se je že izvilo iz poveljev, vendar pa bo dobro steklo in se razvijalo le, če bomo laike vseh spolov še bolj vključevali v delo župnije in Cerkve. Kako prav bi nam prišla temeljna cerkvena občestva, »ki so,« po papeževih besedah, »moč evangelizacije ... in studenec novih služb, hkrati pa, poživiljena s Kristusovo ljubeznijo, nakazujejo, kako premagovati spore, nestrpnost ... Zato so razlog velikega upanja za Cerkev« (OP 51).

⁹ Jean-Paul II., *L'expression de convictions religieuses différentes doit contribuer à la qualité de la vie publique*, v: *La Croix*, 26 août 1997, 8.

Povzetek: Drago Ocvirk CM, Vstajenjsko poslanstvo za novo zavezo

Namen razprave je pokazati nekatere razsežnosti vstajenjskega poslanstva po Mt 28,1-20. Za branje tega besedila uporablja avtor sodobne metode literarne analize (retorično, pripovedno in strukturalno ali semiotično). Pri tem se opre na dokument Papeške biblične komisije *Branje Svetega pisma v Cerkvi* in razloži svojo metodo. Prvem poglavju, ki je predvsem metodološke narave, sledi v drugem poglavju branje Matejeve pripovedi, ki razkrije številne vidike vstajenjskega poslanstva predvsem kot poslanstva k drugim, ki so naši bratje in sestre, kjer nam prihaja naproti Kristus. Tretje poglavje pokaže s primeri, kako se je vesoljni Cerkvi obrestovalo, ko je s koncilom ponovno stopila na pot vstajenjskega poslanstva, in konča z mislijo, kam naj se usmeri Cerkev na Slovenskem, da bo zvesta svojemu poklicu in poslanstvu.

Summary: Drago Ocvirk CM, Resurrection Mission for the Community

The intention of the treatise is to show some dimensions of the resurrection mission according to Mt 28,1-20. The reading of the passage is made by applying the modern methods of literary analysis as supported by the document *Reading the Bible in Church*. The first chapter explains the method, the second chapter deals with the reading of the passage and discloses numerous aspects of the resurrection mission, especially its being turned towards others. The third chapter shows on the basis of concrete examples how it proved rewarding for the universal Church when at the Second Vatican Council it took the path of resurrection mission again. The conclusion suggests the direction the Church in Slovenia should take in order to be true to its vocation and mission.

Borut Košir

Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij

Uvod

Od prvih krščanskih stoletij, ko je Cerkev začela dobivati tudi zunanjo oblično strukturo, je bila temeljnega pomena primerna teritorialna organizacija posameznih cerkvenih enot, med katerimi so najodličnejše škofije. Na ustanavljanje škofij in njihovo razmejitev so vplivali različni dejavniki, med katerimi so bili najpomembnejši pastoralni, velikokrat pa tudi povsem zunanji, družbeni in politični. Na določen način organiziran škofijski teritorij naj bi čim uspešneje služil pastoralni oskrbi vernikov, ki so bili zaupani določenemu škofu skupaj s škofijskimi duhovniki, diakoni in drugimi pastoralnimi delavci. Ker so bili verniki hkrati tudi pripadniki določenih civilnih sistemov, predvsem države, se je organizacija teritorialne organizacije Cerkve morala ozirati tudi na civilno teritorialno strukturiranost, kar so svetni oblastniki pričakovali, velikokrat tudi zahtevali, ali pa so se sami dejavno vključili v prestrukturiranje teritorialne organizacije Cerkve. Lahko bi rekli, da se s temi pojavi srečujemo od trenutka, ko je Cerkev v 4. stoletju dobila svobodo, cesar Konstantin pa se je proglasil za nekakšnega zunanjega ministra katoliške Cerkve. Seveda so se na ta način oblikovale različne konfliktna situacije, saj se je Cerkev hotela otresti skrbništva države in ohraniti primerno svobodo, tudi na področju oblikovanja lastne teritorialne mreže, tako na ravni škofij kot na ravni višjih oziroma nižjih teritorialnih enot.

Čeprav so predvsem škofijske meje dokaj trdne, pa seveda niso nespremenljive. Vedno novi pastoralni in tudi politični razlogi zahtevajo, da se škofijske meje spreminjajo bodisi deloma bodisi v celoti, z ustanavljanjem novih škofij. Ker gre za zelo občutljivo področje, se je omenjenih sprememb treba lotevati z največjo previdnostjo in odgovornostjo.

Pričujoča razprava želi osvetliti vprašanje ustanavljanja novih škofij oziroma spreminjanja škofijskih meja, kot ga je opredelil Drugi vatikanski koncil in novi Zakonik cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983. Najprej bomo na kratko osvetlili cerkveno teritorialno organizacijo na naših tleh, kakor se je spreminjala v zgodovini, potem pa pokazali zahteve zadnjega koncila in novega ZCP v tej zvezi.

1. Oblikovanje škofijske strukture na slovenskih tleh

a) Zgodnje krščansko obdobje

Na področju današnje slovenske prestolnice Ljubljane je bilo v praprščanskem obdobju mesto Emona. Najbrž je bila tam prva škofija ustanovljena šele po obdobju preganjanja kristjanov. Da pa je bil v Emoni škofijski sedež že ob koncu 4. stoletja, je gotovo, ker poznamo iz tega obdobja vsaj škofa Maksima, ki ga omenjajo viri. To je Maksim, ki se je leta 381 udeležil oglejske sinode.

Škof je bival tudi v Celju. Iz virov poznamo vsaj škofa Janeza, ki je ob preseljevanju narodov iskal zavetje v Adriji, pa tudi škofa Andreja in Gavdencija. Na Koroškem je bil škof v mestu Virunumu na Gosposvetskem polju in v Teurniji na gornjem Koroškem in na vzhodnem Tirolskem v mestu Aguntum. Temeljnega pomena za verske razmere v naših krajih predstavlja patriarhalni sedež v Ogleju, katerega vpliv se je raztezal do reke Donave na vzhodu in severu.

Zaradi preseljevanja narodov so se krščanski prebivalci umikali skupaj z duhovniki in škofi v primorske kraje. Tako so ustanovili mesti Koper in Novi Grad. Koper je dobil svojega škofa v 8., Novi Grad pa že v 6. stoletju. V Novi Grad je bil prenesen naslov emonskega škofa. Po vsej verjetnosti je bila iz istega razloga ustanovljena tudi škofija v Pedeni ali Petedeni (Pičan). Iz predhodnega obdobja pa sta že obstajala škofijska sedeža v Trstu in v Poreču, oba iz 5. stoletja. Vse omenjene škofije so bile vključene v Oglejsko metropolijo.

b) Pokristjanjenje Slovencev in cerkvena uprava

Začetek krščanstva naših prednikov sega v čas sv. Virgila, ki je leta 745 prevzel Salzburško škofijo. Takrat se je karantanski knez Borut odločil za krščansko vero. Tako je pridobil bavarsko pomoč zoper Obre. Borutov sin Gorazd in nečak Hotimir sta se dala krstiti, ko sta bila talca na Bavarskem. Ko je knez Borut leta 749 umrl, je postal karantanski knez Gorazd. Med našimi predniki je v tistem času oznanjal krščansko vero Virgilov odposlanec škof Modest s sodelavci. Sv. Modest je imel sedež v novi cerkvi pri Gospe Sveti. Nova vera se je med ljudmi hitro utrdila, tako da je poganski upor ni uničil. Ko je leta 772 kot vladar nastopil knez Volkun, je postala Karantanija dokončno krščanska.

Slovenska ozemlja v Posočju, na Krasu in v Posavju so postala krščanska, potem ko je v letih 791 in 796 cesar Karel Veliki uničil obrsko državo v Podonavju. Misijone v tem prostoru je vodil takratni oglejski patriarh sv. Pavlin II. Prav tako je bil na misijonskem področju zelo dejaven Pavlinov sodobnik salzburški škof Arno. Meja obeh misijonov je bila na reki Dravi. Ko je leta 798 Salzburg postal nadškofija, je Drava ostala meja obeh glavnih metropolij za Slovenijo. To mejo je leta 811 potrdil cesar Karel Veliki. Obdržala se je 975 let.

Ko je bil leta 945 opuščen škofijski sedež pri Gospe Sveti, je salzburški metropolit severno od Drave ustanovil tri majhne škofije: Krško (leta 1072), Sekovsko (leta 1219) in Lavantinsko (leta 1228). Ljubljanska škofija je bila brez

patriarhove odobritve ustanovljena leta 1461-1462. Vsem omenjenim škofijam je po letu 1785 dal večji obseg in ustreznije meje cesar Jožef II.

Ko so se ob koncu 10. in v začetku 11. stoletja škofijske meje ustalile, so redno dušno pastirstvo prevzele župnije. Nadzorstvo nad temi so imeli arhidiakoni, ki svoje poslanstvo nastopijo po letu 1100. Ti so svoja področja vodili v škofovem imenu. Skrbeli so za cerkveno disciplino, poučevali duhovniške kandidate, nastavljali duhovnike, sklicevali sinode in izvrševali sodno oblast. Arhidiakonati so bili na začetku njihovega delovanja zelo obsežni, pozneje pa so se delili na manjše. Za Slovence nad Dravo so bili pristojni trije salzburški arhidiakoni: zgornjekoroški, spodnjekoroški in arhidiakon za spodnjo marko. Oglejski arhidiakonati so bili koroški, kranjski, savinjski, zgornjefurlanski, spodnjefurlanski in tolminski.

Nove škofije severno od Drave so nastale z odpravo redovniških hiš. Tako je leta 1072 namesto samostana benediktink nastala na Krki Krška škofija, leta 1218 v samostanu avguštinskih kanonikov v Seckauu Sekovska škofija, leta 1228 pa pri sv. Andražu v Labotski dolini Lavantinska škofija. Nove škofije so bile zelo majhne. Obsegale so le od 7 do 9 župnij. Bile so v popolni odvisnosti od metropolitov v Salzburgu, ki je imel tam pravico nastavljanja in odstavljanja škofov.

Drugače je bilo južno od Drave, na tleh Oglejskega patriarhata. Benečani so leta 1420 patriarhu vzeli svetno oblast v Furlaniji, po slovenskih deželah pa je svetna oblast povečini prešla na Habsburžane. Ti oglejskemu patriarhu, ki je bil odvisen od Benečanov, na svojih ozemljih niso pustili izvrševati niti cerkvene oblasti. Tako je avstrijski cesar Friderik III. leta 1461 ustanovil novo škofijo v Ljubljani, potrdil pa jo je leta 1462 papež Pij II. Ljubljanski škof ni bil pod patriarhovo oblastjo. Ta ga ni niti potrjeval, saj je imel pravico predlaganja ljubljanskih škofov avstrijski cesar, imenoval pa jih je papež. Nova škofija naj bi zmanjšala patriarhovo veljavo. Pripadale so ji župnije na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Bile pa so raztresene v šestih skupinah med preostala ozemlja, ki so še vedno pripadala patriarhatu.

c) Jožefinizem

Temeljitega preurejanja škofijskih in župnijskih meja se je lotil avstrijski cesar Jožef II. S svojimi posegi je prav gotovo hotel doseči tudi, da bi bila Cerkev bolj v službi države, po drugi strani pa so bili njegovi posegi, posebno na področju preurejanja teritorialne strukture Cerkve, za samo Cerkev koristni. Seveda je naredil veliko škodo predvsem z ukinjanjem samostanov, ki se po državni presoji niso ukvarjali z dobroteljnostjo ali direktno pastoralo. V skladu z odlokom iz leta 1781 je Jožef II. razpustil na Kranjskem 14, na Štajerskem 32, na Koroškem 10 in na Primorskem 13 samostanov. Tako so izginili vsi samostani benediktincev, cistercijanov, kartuzijanov, servitov, karmeličanov in avguštincev. Pozneje so od teh obnovili le tri opatije: Šentpavel na Koroškem, Stično in Pleterje. Iz premoženja razpuščenih samostanov so ustanovili tako imenovani verski zaklad. Poleg samostanov so razpustili tudi skoraj vse bratovščine, od teh na Kranjskem kar 396. Njihovo premoženje so vložili v šolski sklad.

V letih od 1782 do 1785 je cesar preuredil meje do takrat zelo velikih župnij. Župnije so teritorialno prilagodili zemljepisnim krajevnim enotam, zato so župnijska središča postala ljudem dostopnejša. Manj sprememb je bilo v krajih, kjer so že do tedaj prevladovala manjše župnije. Tako je bilo na Primorskem ustanovljenih le majhno število novih enot (23 duhovnij). Na Kranjskem je bilo na pobudo episkopalističnega škofa Herbersteina ustanovljenih 142 novih župnij ali lokalij. Kjer je bilo za župnijske potrebe premalo dohodkov, so jih imenovali kaplanije ali lokalije. Šele v 19. stoletju so postale prave župnije.

Na zunaj najbolj vidna je bila teritorialna reforma škofij. Država je zahtevala, da se morajo škofijske meje pokrivati z mejami dežel in okrožij, ki so bila ustanovljena leta 1749. Krška škofija naj bi se razširila na vso Koroško, škofijski sedež pa je bil postavljen v Celovec. Lavantinska škofija je pridobila celjsko okrožje, ohranila pa je še del vzhodne Koroške in sedež v Šentandražu. To predvsem zato, ker še niso uspeli najti novega škofijskega središča. Ljubljanska škofija se je razširila v mejah Kranjske dežele. Izgubila pa je fare na Koroškem in Štajerskem. Dekanije Vipava, Postojna in Trnovo so ji pridružili šele leta 1830. Ker se goriški nadškof Rudolf Edling ni hotel ukloniti cesarskim reformam, sta bili začasno združeni škofiji Trst in Gorica v novo škofijo v Gradiški. Ta je prenehala obstajati takoj po smrti Jožefa II. Naslov nadškofije je prešel na Ljubljano, vendar ga je ohranil samo prvi naslednik škofa Herbersteina, Mihael Brigido (od leta 1788 do leta 1806), nato so nadškofijski naslov ponovno prevzeli v Gorici. Od leta 1830 dalje je bila Gorica središče nove metropolije, ki so ji kot sufraganske pripadle ljubljanska, tržaško-koprška, poreško-puljska in krška (na otoku Krku). Krška (celovška), lavantinska in sekovska so tudi po reformah ostale sufragansko podrejene salzburški metropoliji.

Reforme niso uvedli na področju Prekmurja. Tu je že cesarica Marija Terezija leta 1777 združila vse Slovence v somboteljski škofiji. Jožefinske spremembe teritorialne razporejenosti škofij so z manjšimi spremembami ostale do današnjega dne.¹

2. Pojem škofije in škofiji podobnih oblik organizacije delnih Cerkva, kakor jih opredeli cerkveno pravo

a) Škofije

Prvi kanon ZCP, ki se nanaša na model krajevne Cerkve, ki je škofija, je kan. 369. Ta pojem škofije opredeli teološko in kanonskopravno.²

Norma je logična posledica formule *sunt imprimis* kan. 368.³ Kanon sumarično poda pojmovno opredelitev delne Cerkve, ki je v tem primeru škofija. Izraz *existit*

¹ Prim. M. Miklavčič, *Krščanstvo na Slovenskem, v: Cerkev na Slovenskem*, Ljubljana 1971, 23-34.

² »Škofija je del Božjega ljudstva, ki je škofu s sodelovanjem zbora duhovnikov zaupan v pastoralno skrb, tako da s tem, ko se oklepa svojega pastirja in ga ta po evangeliju in evharistiji zbira v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri resnično je in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Kristusova Cerkev« (kan. 369). Viri: Š 11a (tekst je prenesen dobesedno). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 40; 1977, 251; 1980, 278-281.

postane v našem kanonu *inest et operatur*, bolj realen in konkreten. Definicija škofije kot delne Cerkve bo služila pri opredeljevanju drugih oblik, v katerih more živeti določena delna Cerkev.

Pravni elementi omenjene definicije so naslednji:

a) *Portio Populi Dei* predstavlja predvsem personalni vidik, skupnost vernikov; po drugi strani pa tudi teritorialni vidik (prim. kan. 372, §1).

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

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

d) *Insit et operatur Ecclesia Catholica universalis*: v njej torej deluje in obstoji vesoljna Kristusova Cerkev. Zato je potrebno, da vesoljna avtoriteta Cerkve deluje preko in skozi delne Cerkve (prim. kan. 333, §1).

Kot teološko obogatitev kanona bi lahko navedli naslednje:

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

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

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

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

e) Temeljne razsežnosti vere Cerkve.

Poleg organizacijsko najvišje oblike neke delne Cerkve, ki je škofija, so se v zgodovini pa tudi v zadnjem času razvile še nekatere druge organizacijske oblike delnih Cerkva. Te so narekovala posebne okoliščine, v katerih so živele. Nekatere od teh ohranja tudi novi zakonik in jih definira v sledečih kanonih.

b) Ozemeljska prelatura in ozemeljska opatija

Kan. 370 označuje ozemeljsko prelaturu in ozemeljsko opatijo.⁴

³ »Delne Cerkve, v katerih in iz katerih sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podobne ozemeljska prelatura ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura« (kan. 368).

⁴ »Ozemeljska prelatura ali ozemeljska opatija je ozemeljsko opredeljen določen del Božjega ljudstva, ki je zaradi posebnih razmer zaupan skrbi kakega prelata ali opata, da ga kakor krajevni škof vodi njen lastni pastir« (kan. 370). Viri: Mp. *Catholica Ecclesia*, 23. 10. 1976, št. 1-4; *Congregatio pro Episcopis, Notif.* 17. 10. 1977, +kann. 319-328 (ki obravnavajo

Kanon na najbolj strnjen način govori o dveh pravnih institutih, ki sta izdelana po vzoru škofije (prim. kan. 369). Ostali omenjeni viri podajo druge potrebne elemente, ki so za umevanje omenjenih ustanov potrebni.

Territorialiter: da se razlikujejo od drugih opatij in prelatur, ki obstoje v enem samem samostanu;⁵ in tudi, da jih ločimo od starih opatij in prelatur *nullius dioeceseos*. Vsekakor, določen teritorij ne sme zasenčiti posebne personalne razsežnosti omenjenih ustanov: *complectens scilicet fideles speciali quadam ratione devinctos*.⁶

Specialia adiuncta: te posebne razmere so lahko zelo različnega značaja. Lahko so zgodovinske, kot v primeru mnogih opatij, ki so združevale pod svojo duhovno in kanonično oblastjo ljudi, ki so se ob njih naseljevali. Tu lahko omenimo različne okoliščine v misijonih, socialne in politične okoliščine itd.

Ad instar Episcopi dioecesanī: ne gre za popolno izenačitev med opatom in prelatom na eni strani ter škofom na drugi strani. Gre namreč za način vodenja, ki je kakor tisti, ki ga opravlja krajevni škof. Na ta način je opravičena razsežnost podobnosti takšne ustanove s škofijo in ne enakosti. Opati in prelati so lahko posvečeni v škofo. Prelati so največkrat tudi posvečeni škofje, kar pa redno ne velja za opate: *Nisi peculiaris auctoritas et peculiaris status Abbatiae... id postulet*.⁷

Prelatom niso več podeljene v naslov škofije, ki so prenehale obstajati, pač pa nosi naslov »Škof-prelat iz...«. Na ta način je poudarjena povezava med prelatom in njegovim sedežem in večja podobnost s škofijo.

Opat: Z ljudstvom in klerom ter polno oblastjo bodisi na zunanem bodisi na notranjem področju na vsem ozemlju, ki pripada opatiji. Imenovanje ali potrditev izvolitve, ki mora biti opravljena po določilih konstitucij reda, gre rimskemu papežu. Kandidat mora imeti vse lastnosti, ki se zahtevajo za škofa in mora vzeti opatijo v posest po določilih splošnega prava. Čeprav nima škofovske časti, lahko podeli nekatere blagoslove, ki so pridržani škofom, nosi škofovske insignije, posvečuje sveto krizmo itd.

c) Apostolski vikariat, apostolska prefektura in apostolska administratura

Kan. 371 opredeli ustanove apostolskega vikariata, apostolske prefektore in apostolske administrature.⁸ Kanon opredeljuje vikariat in prefekturo skupaj, ne da bi se v kanonu pojavile razlike med obema.

številne elemente omenjenih oblik krajevnih Cerkva, ki jih ne odpravljajo niti poznejši dokumenti niti kan. 370). Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 41; 1977, 251; 1980, 281; 1982, 203.

⁵ Prim. *Communicationes*, 1982, 203.

⁶ Prim. *Communicationes*, 1972, 41.

⁷ Prim. Mp. *Catholica Ecclesia*, št. 4.

⁸ »Apostolski vikariat ali apostolska prefektura je določen del Božjega ljudstva, ki zaradi posebnih razmer še ni ustanovljen kot škofija, je pa izročen v pastoralno skrb apostolskemu vikarju ali apostolskemu prefektu, ki ga vodi v papeževem imenu. Apostolska administratura je določen del Božjega ljudstva, ki ga iz posebnih in izredno tehtnih razlogov papež ne povzdigne v škofijo, pastoralna skrb pa je zaupana apostolskemu administratorju, ki ga vodi v papeževem imenu« (kan. 371, §§ 1-2). Viri: +kan. 293; prim. tudi +kann. 294-311 (kar so vsebovali kanoni zakonika iz leta 1917, v novih predpisih ne

Ob peculiaria adiuncta: posebne razmere obstajajo predvsem v pomanjkanju klera (največkrat svetnega), ki ne dovoljuje polne institucionalne organiziranosti delne Cerkve na način, ki ga najdemo pri škofijah. Obe obliki srečamo predvsem v primeru novih Cerkva, ki so na začetku svoje rasti.

In diocesim nondum est erecta: gre za različni organizacijski stopnji, na katerih se nahajata tako ena kot druga omenjena oblika - vedno ozirajoč se na polno strukturo, ki jo daje škofija. Omenjene ozemeljske strukture v misijskih krajih spadajo pod pristojnost Kongregacije za evangelizacijo narodov, če pa na drugih področjih, pa pod pristojnost Kongregacije za škofo - kot velja za škofije.

Nomine Summi pontificis regant: z redno, vendar nelastno, ampak namestniško oblastjo, ki izhaja od rimskega papeža.

Razlike med obema strukturama:

a) obstaja v stopnji razvoja kot tudi razsežnosti teritorija. Vikarji so navadno posvečeni v škofo, kar ne velja za prefekte.

b) Svoj obstoj imajo v dejstvu, da še niso škofije. Njihov pastir je lasten, vendar ni nikdar krajevni škof, čeprav ima škofovsko posvečenje in je po funkciji s tem izenačen (prim. kann. 375, §2 in 368). Potem pa tudi v njihovi oblasti, ki je redna, čeprav ne lastna, ampak le namestniška.

c) V primeru Apostolske administrature gre za težje okoliščine, ki izhajajo iz Cerkvi zunanjih okoliščin in preprečujejo ustanovitev škofije.

Apostolska administratura: Tudi oblast, ki jo ima apostolski administrator je namestniška. *Graves omnino rationes* so lahko disciplinarne narave, menjava meja med državami, težave s civilnimi oblastmi. Število trajno ustanovljenih administratur je majhno.

d) Teritorij kot temeljni element delne Cerkve

Temeljni princip za oblikovanje neke delne Cerkve je teritorialni princip. Tega ponovno uvaja kan. 372, čeprav se je v zadnjem času ponovno uveljavil tudi personalni način aplikacije oblasti, predvsem v na novo uvedenih osebnih prelaturah.⁹

Pro regula habeatur: ne gre za kakšno idelano rešitev, vendar ta velja v normalnih razmerah, opirajoč se na izkušnje in na statistične raziskave, ki prene-sejo zdravo kritiko. Teritorij se omenja ne kot esencialni konstitutivni element (kar ni jasno iz kann. 368-369), pač pa za razločevalni, intuitivni, naravni element

najdemo več - po principu podobnosti med omenjenimi ustanovami in škofijo. Norme, ki niso razveljavljene, zato najdemo v bloku kanonov, ki opredeljujejo službo škofov; +kann. 312 in 314; prim. tudi +kann. 313-318. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 41; 1977, 251; 1980, 281; 1982, 204.

⁹ »Velja naj pravilo, naj se del Božjega ljudstva, ki sestavlja škofijo ali drugo delno Cerkve, opredeli z določenim ozemljem, tako da obsega vse vernike, ki bivajo na ozemlju. Kjer pa se po sodbi vrhovne cerkvene oblasti po posvetovanju s škofovskimi konferencami, ki se jih to tiče, zdi koristno, je mogoče na istem ozemlju ustanoviti delne Cerkve, ki se razlikujejo po obredu vernikov ali iz drugega podobnega razloga« (kan. 372, §§1-2). Viri: Š 11; 22. Direct. Episc. *Ecclesiae Imago*, 22. 2. 1973, št. 172, Š 23, 3b, 43. OE 4. ES I, 4e. Zgodovina teksta: *Communicationes*, 1972, 41-42; 1977, 251; 1980, 281-282; 1982, 204.

pri opredeljevanju krajevnih Cerkva. Glede na splošno normo se opredeljujejo morebitne izjeme.

Certo territorio: pomeni, da gre za določen, točno opisan teritorij. Ni nujno, da je takšen teritorij strnjen, čeprav je glede same narave stvari to močno priporočljivo in potrebno. Prav tako ni nujno, da je takšen teritorij identičen z zaključenimi ozemeljskimi enotami, kot jih predpostavlja civilna ozemeljska razdelitev. Tudi v tem primeru je treba reči, da je zelo priporočljivo in po sami naravi stvari potrebno, da cerkvena razdelitev sovпада s civilno, saj je vernik hkrati pripadnik civilne družbe. Nekemu teritoriju pripadamo, ker imamo tam domovališče ali nepravo domovališče (prim. kan. 107).

Omnes comprehendat fideles: predstavlja pravo namembnost teritorialnega principa urejenosti delnih Cerkva. Osebe, skupine, skupnosti, družine so pravi sopotniki določene krajevne Cerkve.

Pogoji za izjeme:

a) *De iudicio supremae Ecclesiae Auctoritate* predstavlja prvi formalni pogoj, ki se zahteva za odstop od pravila, če naj bo ta v skladu s pravnim redom. Priporočljivo je, da se pridobi pristanek pristojne oblasti že v času študija in pripravljanja neke strukture, za katero predvidevamo, da bo odstopala od v pravu določenega izhodišča (prim. kan. 373 ZCP).

b) *Auditis Conferentiis*: je drugo izhodiščno pravilo, ki ga predpostavlja samo pravo. V praksi seveda pomeni, da se je treba posvetovati z eno samo škofovsko konferenco, in sicer s tisto, v območju katere se nahaja teritorij, ki naj postane nova cerkvena ozemeljska struktura. Obveznost posvetovanja in pravni učinki so določeni v kan. 127, §2.¹⁰ Seveda pa nihče ne more prisiliti Apostolskega sedeža k posvetovanju. Ta odloča po svoji presoji in popolnoma svobodno, čeprav so bila v določenem trenutku mnenja tudi drugačna,¹¹ kar pa je v popolnem nasprotju s kanonskopravno logiko. Striktna aplikacija omenjenega kanona je obvezna le za nižje predstojnike od tistih, ki jih pojmuje pod Apostolski sedež.

c) *Utilitas id suadeat*: presoja koristnosti, ki jo mora ugotoviti in sprejeti vrhovna cerkvena oblast, je tretji in tudi bistvu stvari pripadajoč element za potrditev primernosti izjeme. V praksi bodo vzroki, ki bodo silili k takšnemu strukturiranju ozemlja, gotovo potrebni in nujni v konkretnem primeru. Pri tem je treba upoštevati vse dane okoliščine, ki igrajo v določenem primeru svojo vlogo, seveda z mislijo na temeljno načelo, ki je *salus animarum*.

In eodem territorio: ponovno imamo pred očmi teritorij, na katerem je moč po pravilu o izjemah ustanoviti poleg že obstoječe škofijske strukture tudi drugačne cerkvene strukture zaradi obreda, jezika, naroda itd.

¹⁰ »Kadar pravo določa, da predstojnik za dejanje potrebuje privolitev ali mnenje nekaterih oseb kot posameznikov, je, če se zahteva:

1. privolitev, dejanje predstojnika, ki ni iskal privolitve tistih oseb ali je ravnal proti njihovi volji ali volji nekoga izmed njih, neveljavno;

2. mnenje, dejanje predstojnika, ki teh oseb ni vprašal, neveljavno; ne glede na to, da predstojnik ni dolžan sprejeti njihovega predloga, čeprav je soglasen, naj vendar brez zelo močnega razloga, o katerem presodi sam, ne odstopi od njihovega, zlasti soglasnega predloga« (kan. 127, §2).

¹¹ Prim. *Communicationes*, 1982, 204.

3. Navodila Drugega vatikanskega koncila in ZCP v zvezi z ustanavljanjem ali preoblikovanjem škofij

Drugi vatikanski koncil daje natančnejša navodila v zvezi s preureditvijo škofij v Odloku o pastirski službi škofov *Christus Dominus*, po koncilu pa so izšli še nekateri dokumenti v tej zvezi, posebej Norme za aplikacijo koncilskih dekretov *Christus Dominus* in *Presbyterorum ordinis* in Pastoralni direktorij za službo škofov *Ecclesiae imago*.

Sam koncil torej predvideva možnost, da so nekatere škofije neprimerno urejene in da bo zato v teh primerih potrebno poskrbeti za njihovo preureditev. Namen te preureditve je, kot pravi koncil, da »mora biti dana možnost, da škofje v njih učinkovito opravljajo svoje pastirske naloge; končno mora biti na čim popolnejši način poskrbljeno za zveličanje Božjega ljudstva« (Š 22, 1).

a) Ozemeljska ureditev škofij

Da bo zgornjim zahtevam zadoščeno, morajo biti škofije primerno ozemeljsko urejene, prav tako pa je treba poskrbeti za pravilno razporeditev klerikov in premoženja. Vse to ne koristi le klerikom in vernikom, pač pa vsej Cerkvi. Koncil pravi: »Zato sveti zbor glede razmejitev škofij odloča, naj se meje, če to zahteva korist vernikov, uvidevno in čimprej ustrezno popravijo tako, da se bodo škofije bodisi razdelile ali odcepile ali združile, bodisi da se jim bodo spremenile meje ali se bo škofijskemu sedežu določilo primernejše mesto, bodisi da se bodo posebno tiste škofije, ki jih sestavljajo velika mesta, na novo notranje uredile« (Š 22, 2-3).

Temeljni vzrok za takšno preureditev je torej korist vernikov, saj v Cerkvi velja, da je »salus animarum suprema lex« (prim. kan. 1752 ZCP). Veliko več izkušenj imamo s preureditvami župnijskih kot s preureditvijo škofijskih meja. Posebej, kadar gre za stare ustanove, bodisi škofijske ali župnijske, lahko naletimo na zelo občutljivo področje, možen pa je tudi odpor tistih, ki naj bi jim takšna preureditev koristila, vernikov. Zato koncil poudarja, da je v tem primeru treba ravnati predvsem »uvidevno«. To pa zahteva veliko mero modrosti in pa upoštevanje določenih naravnih poti za doseg željenega cilja. Primerna uvidevnost tudi predpostavlja določen tek stvari in pa predvsem sposobnost zbrati zadostne argumente za takšen poseg. Cerkev se v tako pomembnih stvareh ni nikdar prenašla, zato je prav, da omenjene preureditve potekajo v določenem potrebnem času, ki omogoči evolutiven način reševanja nastale situacije, saj bi vsaka preuranjenost povzročila nasprotno učinke. Potreben čas, v katerem naj se te spremembe izpeljejo, je seveda v konkretnih primerih različen.

V primeru preoblikovanja škofijskih meja gre v bistvu za ustanavljanje novih delnih Cerkva. To je v skladu s kan. 373 v izključni pristojnosti vrhovne oblasti: »Samo vrhovna cerkvena oblast ima pravico ustanoviti delne Cerkve.« Ta pa se v teh primerih obrača na prizadeto škofovsko konferenco, ki najbolje pozna razmere na svojem lastnem področju. »Norme«, ki jih je izdal apostolski

sedež za pravilno aplikacijo koncilskih dokumentov, v tej zvezi pravijo: »Da bo razmejitev škofj pravilno ponovno domišljena, bodo škofovske konference, vsaka za svoje področje, ponovno proučile obstoječo ozemeljsko razmejitev škofij. Če bo potrebno, bodo za to ustanovile posebno komisijo. V ta namen je treba skrbno študirati položaj škofij z ozirom na teritorij, ljudi in dobrine. Prav tako se bo apostolski sedež posvetoval z vsakim izmed prizadetih škofov in hkrati z vsemi škofi cerkvene pokrajine, v kateri naj bi prišlo do ozemeljskih sprememb na ravni škofij. Izdelati bo potrebno tudi strokovne študije, za katere bodo zadolženi tako resnični strokovnjaki med kleriki kot tudi laiki. Razloge za spremembe bo apostolski sedež proučil mirno in brez naglice. Da bo to mogoče, je potrebno predložiti vse razloge, ki jih predvidevata tčč. 22 in 23 odloka »Christus Dominus«. Pri razdruževanju ali združevanju posameznih škofij se bo upoštevalo razloge kot so razporejenost duhovnikov in bogoslovcev, potrebe, ki jih narekuje delo za zveličanje duš v vsaki škofiji, prav tako pa tudi posebne pogoje, v katerih se bodo nahajali duhovniki in bogoslovci.«¹²

Tudi navedeni tekst iz »Norm« torej zahteva veliko previdnost in pravičen pristop pri preoblikovanju škofijskih meja. Pomen, ki se daje škofovskim konferencam in tudi posameznim škofom, je razumljiv. Iz teh virov bo namreč mogel apostolski sedež presoditi o večji ali manjši potrebnosti preoblikovanja škofijskih meja. Vsekakor se odsvetuje kakršnakoli naglica ali preuranjene odločitve.

O teritorialni urejenosti škofij govori tudi Pastoralni direktorij za službo škofov »Ecclesiae imago«. Najprej poudarja, da k sami definiciji delne Cerkve, ki je škofija, kakor jo je opredelil Drugi vatikanski koncil, spada tudi določen teritorij. Delne Cerkve sicer lahko opredeljujejo tudi druge razsežnosti, kot je npr. skupina oseb, zaradi katerih so ustanovljene (personalne prelature), vendar pa ne moremo govoriti o delni Cerkvi, ki je škofija, če ni tudi teritorialna enota.¹³

Velikost teritorija in število vernikov morata biti takšna, da bo mogel krajevni škof ob sodelovanju zbora duhovnikov in različnih škofijskih služb uspešno voditi svojo škofijo.

Prav tako je treba primerno preoblikovati tudi škofijske službe, da bodo te res v korist Božjega ljudstva. Tudi to je lahko vzrok, da bo škof začel vse potrebno za preoblikovanje škofijskih meja na področju lastne škofije. Pri tem je treba upoštevati navodila koncila in omenjene »Norme« apostolskega sedeža.¹⁴ Takšne spremembe so še posebej potrebne v primerih, ko gre za škofije, ki obsegajo zelo velika mestna področja (Š 23).

¹² Paulus pp. VI., *Normae ad exequenda decreta Ss. Concilii Vaticani II »Christus Dominus« et »Presbyterorum ordinis«* z dne 6. 8. 1966 v: *Ench. Vat.* 2, 755-839.

¹³ Prim. Sveta kongregacija za škofove, *Pastoralni direktorij za službo škofov »Ecclesiae imago«* z dne 22. februarja 1973, v: *Ench. Vat.* 4, 2223.

¹⁴ Prim. Š 22-24; Paulus pp. VI., *Normae ad exequenda decreta Ss. Concilii Vaticani II »Christus Dominus« et »Presbyterorum ordinis«* z dne 6. 8. 1966 v: *Ench. Vat.* 2, 755-839.

Škof se bo v svojih prizadevanjih oziral predvsem na dobro duš, pri tem pa naj tudi vzpodbuja tako duhovnike kot vernike, da bodo v istem duhu sprejeli odločitve apostolskega sedeža.¹⁵

b) Pravna osebnost ozemeljsko preurejenih škofij

Kan. 373 določa, da so delne Cerkve, ki jih ima pravico ustanavljati samo vrhovna oblast, po samem pravu pravne osebe. Kadar se lotimo spreminjati škofijske meje, moramo upoštevati določila veljavnega prava tudi z ozirom na pravno osebnost novo nastalih delnih Cerkva, ki so prav tako pravne osebe. Iz bivših škofij lahko nastanejo nove tako, da se obstoječe razdeli, da se te združi ali posamezne dele odcepi in pridruži drugim škofijam. V tem primeru gre za združitev, razdelitev ali pripojitev.

Tako nastanejo nove ali drugačne pravne osebe, za katere pravo v kann. 121-123 določa naslednje: Če se pravne osebe združijo tako, da se iz njih ustanovi ena skupnost, dobi ta nova pravna oseba premoženje in premoženjske pravice, ki pripadajo prejšnjim. Prav tako pa je nova pravna oseba dolžna prevzeti bremena, ki so obremenjevala prejšnje pravne osebe (prim. kan. 121).

Če se javna pravna oseba - v našem primeru škofija - tako razdeli, da se ali njen del združi z drugo pravno osebo, ali se iz oddeljenega dela ustanovi posebna javna pravna oseba, mora pristojna oblast poskrbeti, da se skupno premoženje in premoženjske pravice, ki se lahko delijo, prav tako pa tudi dolgovi in bremena, v dolžnem sorazmerju pravilno porazdelijo med novo nastale pravne osebe. Česar ni mogoče deliti, se dodeli novim pravnim osebam, te pa v pravilnem sorazmerju prevzamejo bremena (prim. kan. 122).

Če se neka javna pravna oseba preprosto ukine, se je v našem primeru treba ravnati po določilih prava in navodilih pristojnih oblasti (prim. kan. 123).

c) Načini in merila za ozemeljsko preureditev škofij

Pri preurejanju meja posameznih škofij je treba zavarovati organsko enoto vsake škofije tako, da bodo na novo nastale enote primerno oskrbljene z osebjem, uradi in ustanovami. Nove škofije morajo biti zmožne uspešno opravljati svoje poslanstvo sredi dela Božjega ljudstva, za katerega so ustanovljene. Pri tem je treba upoštevati naslednja splošna pravila, ki pa naj bodo primerno uporabljena z ozirom na krajevne in časovne potrebe neke delne Cerkve, ki je škofija:

1. Obseg škofij je treba prilagoditi sestavi Božjega ljudstva, ki živi na določeni škofijskem ozemlju. Po možnosti je treba ohraniti enotnost demografskih skupnosti tega ljudstva s svetnimi oblastmi in javnimi družbenimi ustanovami, ki ga organsko sestavljajo. Ozemlje vsake škofije mora biti zato vedno strnjeno. Kolikor je mogoče, je treba upoštevati tudi državne meje, kakor tudi posebne osebne ali krajevne okoliščine, kot so psihološke, gospodarske, geografske in

¹⁵ Prim. Sveta kongregacija za škofo, *Pastoralni direktorij za službo škofov »Ecclesiae imago«* z dne 22. februarja 1973, v: *Ench. Vat.* 4, 2224.

zgodovinske (prim. Š 23, 1). Še posebej v primeru pokrivanja cerkvenih in civilnih razmejitev je področje teritorialne urejenosti delnih Cerkev na poseben način občutljivo. Tako Cerkev kot tudi država si ne želita, da bi na tem področju prihajalo do večjih razhajanj, saj v takšnih primerih nastopijo težko premostljive težave na obeh straneh. Če iz političnih ali drugačnih razlogov ni mogoče zagotoviti pokrivanja vsaj državnih in škofijskih meja, se za to območje navadno ne ustanovi škofija pač pa apostolska administratura. Takšna rešitev navadno velja toliko časa, dokler se omenjene težave ne rešijo v korist obeh strani (prim. kan. 371, §2).

Omenjeno navodilo ni v Cerkvi nič novega. Že v zgodnjem obdobju krščanstva, ko je Cerkev živela in delovala predvsem v mejah takratnega Rimskega imperija, so se ozemelske enote oblikovale predvsem na način civilne ozemelske razdelitve (npr. metropolije).

2. Ozemlje škofije in število prebivalcev, ki na škofijskem ozemlju živijo, naj bo tolikšno, da bo mogel škof sam, v vseh segmentih čim boljje obvladati delo, ki mu je zaupano. Pri tem mu bodo seveda pomagali tudi drugi, predvsem duhovniki, pa tudi laiki, v stvareh, za katere so poklicani in usposobljeni.

Kanoni ZCP, ki natančno določajo dolžnosti krajevnega škofa, so tako sestavljeni, da predpostavljajo primerno velikost škofij, v katerih bo mogel škof opravljati dolžnosti, ki jih zahtevajo. V primeru prevelikih škofij ali škofij, ki so sicer ozemelsko lahko primerne, pa imajo zelo veliko število vernikov, škof tega, kar se od njega zahteva, ne bi mogel dobro opravljati (prim. kann. 381-402).

Škof si mora tudi prizadevati, da bo dobro poznal duhovnike, pa tudi redovnike in laike, ki mu pri njegovi službi pomagajo. Tudi ta zahteva koncila se naslanja na temeljno izhodišče, da morajo biti škofije temu primerno teritorialno in personalno urejene. V pastoralnem delu morajo vsi uporabiti vse svoje sile za službo, pri tem pa ne smejo pozabiti tudi na potrebe vesoljne Cerkve (prim. Š 23, 2).

3. Da bo mogoče po škofijah dobro opravljati službo odrešenja, mora biti na voljo dovolj veliko število klerikov, ki bodo na primeren način v službi Božjega ljudstva. Pri tem je treba skrbeti, da bodo na voljo uradi in ustanove, ki so v vsaki škofiji potrebne za uspešno vodstvo delne Cerkve. Pri tem je treba poskrbeti tudi za primerna materialna sredstva za vzdrževanje klerikov in drugih uslužbencev Cerkve, pa tudi ustanov, ki skrbijo za uspešno pastoralno delo (prim. Š 23, 3; kan. 1274).

Povedano pomeni, da je v vsaki delni Cerкви in še posebej v škofiji veliko služb, ki sicer niso pastoralne na tak način, kot je služba župnika ali župnijskih kaplanov, so pa tako pomembne za dobro delo v neposredni pastoralni, da je ta brez njih skoraj onemogočena. Zadostno število klerikov, o katerem govori koncil, se torej nanaša tudi na delo v različnih škofijskih uradih in ustanovah, ki mora biti po naravi stvari vodeno s strani klerikov, pomagajo pa jim seveda lahko tudi drugi, predvsem laiki. So pa tudi takšne službe, ki so lahko v celoti zaupane laikom in je v določenih primerih tako tudi najbolj primerno. Zadostno število klerikov pa mora zagotoviti pokritje tistih služb, ki jih morajo ti voditi predvsem zato, ker so zaznamovani s svetim redom in takšnih nalog namesto njih ne more opravljati nihče drug (prim. kann. 469-494).

Koncil namenja posebno skrb vernikom drugih obredov, tudi v primeru teritorialne in personalne ureditve delnih Cerkva. Še posebej jim je treba posvetiti zadostno skrb, ko nimajo strnjenege ozemlja, pač pa žive skupaj z verniki latinskega obreda: »Kjer žive verniki različnih obredov, naj tudi krajevni škof poskrbi za njihove duhovne potrebe, bodisi z duhovniki ali župnijami istega obreda bodisi s škofovim vikarjem, ki naj ima potrebna pooblastila in, če je potrebno, tudi škofovsko posvečenje. Ali pa naj poskrbi sam tako, da opravlja službo ordinarija različnih obredov. Če pa zaradi posebnih razlogov po sodbi apostolskega sedeža vse to ni mogoče, je treba za različne obrede ustanoviti lastno hierarhijo« (prim. Š 23, 3; VC 4; kan. 383, §§ 1-2).

Tudi kan. 476, ki vzpostavlja službo škofovih vikarjev, posebej omenja službo vernikov določenega obreda, ki naj jo ti opravljajo: »Kadar je za dobro vodstvo škofije potrebno, krajevni škof lahko postavi tudi enega ali več škofovih vikarjev, ki imajo glede vernikov določenega obreda isto redno oblast, ki jo ima po splošnem pravu generalni vikar po določbi naslednjih kanonov.«

Koncil potem še omenja skrb za vernike različnega jezika, ki naj se jim prav tako oskrbijo duhovniki ali župnije tega jezika. Zanje je mogoče imenovati posebnega škofovega vikarja, ki naj dobro obvlada ta jezik. Po potrebi naj ima škofovsko posvečenje (prim. Š 23, 3).

d) Mnenje škofovskih konferenc

Preurejevanje in ustanavljanje novih škofij je tako pomembna in zahtevna stvar, da ne more biti prepuščena zgolj dejavnosti posameznega škofa. Zato koncil določa, da je prav, če škofovske konference vsaka za svoje področje te zadeve preučijo. Če je potrebno, in zdi se, da je v večini primerov to zelo potrebno, naj se ustanovi posebna škofovska komisija, ki bo zadolžena za to občutljivo področje. Te komisije morajo seveda tesno sodelovati s škofi provinc ali pokrajin, za katere gre, nato pa naj svoje sklepe in želje predložijo apostolskemu sedežu (prim. Š 23, 3).

Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da je krajevni škof v svoji škofiji pastir in da je zato kot Kristusov namestnik v svoji delni Cerkvi, prvi odgovoren za vse, kar zadeva njegovo škofijo. Za to ima tudi vso potrebno oblast. Omenjena komisija škofovske konference mu bo tako v pomoč, ne more pa nadomestiti vloge, ki jo ima krajevni škof v lastni škofiji: »Krajevni škof ima v sebi zaupani škofiji vso redno, lastno in neposredno oblast, ki se zahteva za opravljanje njegove pastoralne službe« (kan. 381, §1).

Že koncil jasno poudarja, da je apostolski sedež izključno pristojen za ustanavljanje novih delnih Cerkva, tako tudi škofij (prim. kan. 373). Vsi nižji predstojniki so mu v posvetovalno korist, prav tako pa tudi posebne komisije, ki se lahko oblikujejo na ravni samih prizadetih škofij ali, kot zahteva koncil, na ravni škofovskih konferenc. Čeprav apostolski sedež ni vezan na posvetovalni glas nižjih oblastnih nivojev, je prav, da upošteva določilo kan. 127, ki nižjim predstojnikom od apostolskega sedeža nalaga dolžnost posvetovanja v pomembnejših stvareh. V nekaterih primerih mora predstojnik zgolj slišati glas

tistih, ki so mu dožni svetovati in se lahko odloči po svoji presoji, v drugih stvareh pa je dolžan upoštevati mnenje svetovalcev in se po njem ravnati.

Ob upoštevanju pristojnosti krajevnih škofov in njihove odgovornosti za delne Cerkve, ki so jim predstojniki, koncil poudarja, da morajo v tako pomembni zadevi, kot sta teritorialna in regionalna reorganizacija škofijskih meja, sodelovati tudi škofovska konferenca, ki ji pripadajo prizadete škofije. Ta zahteva je v skladu s koncilskim učenjem, kjer je govor o potrebnosti škofovskih konferenc za uspešno opravljanje poslanstva, ki ga ima Cerkev na svetu: »Zlasti v naših časih škofje pogosto ne morejo svoje službe dobro in učinkovito opravljati, če se ne povezujejo vedno tesneje z drugimi škofi v složnem in bolj skupnem delu. Ker pa so škofovske konference, ki so v mnogih državah že vpeljane, dale odlične dokaze uspešnejšega apostolata, se zdi temu svetemu zboru umestno, da se po vsem svetu škofje iste države ali pokrajine ob določenem času sestajajo na zborovanje, da pride tako ob izmenjavi spoznanj in izkušenj ob medsebojnem posvetovanju do svetega sodelovanja sil v obči blagor Cerkva« (Š 37; prim. kann. 447-459).

Povzetek: Borut Košir, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij

Čeprav so meje delnih Cerkva trdne, pa niso nikdar tako nedotakljive, da bi ne mogli različni dejavniki povzročiti njihovega preoblikovanja. Takšno stališče je zavzel tudi Drugi vatikanski koncil in naročil, naj škofje z vso odgovornostjo premislijo, ali so njihove škofije tako teritorialno kot tudi personalno primerno urejene, da bodo mogli v njih uspešno opravljati službo, ki jim je zaupana. Koncil daje dokaj natančna navodila, katera so tista izhodišča, ki jih je treba imeti posebej pred očmi. Apostolski sedež zelo želi, da bi v prizadetih delnih Cerkvah prišlo do tehtnih študij omenjene problematike, ki bodo mogle kljubovati nasprotovanju upravičenim spremembam.

Summary: Borut Košir, Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones

Though the boundaries of particular Churches are quite firm, they are never fixed to such an extent that they could not be revised in view of different factors. This was also the standpoint of Vatican II that decreed that the bishops should responsibly reflect whether their dioceses were properly organized concerning their boundaries and personnel so that they might effectively carry out the duties they had been entrusted with. The Council gave quite exact instructions concerning the requirements that had to be specially taken into account. The Apostolic See strongly wishes the concerned particular Churches to thoroughly study these problems so that they would be able to deal with the opposition to justified changes.

Ciril Sorč

Temelj in razsežnost krščanskega upanja

Kristjani ne gradijo svojega upanja na lastnih temeljih in zmožnostih, temveč na edinem resničnem temelju, ki je Bog Jezusa Kristusa. Samo v njem lahko odkrijemo dovolj velike in trdne razloge za živo upanje. Zato nameravamo v pričujoči razpravi najprej odkriti te resnične temelje upanja, »ki ne osramoti« (Rim 5,5), da bi mogli v nadaljevanju pokazati na razsežnosti takšnega upanja. Zato vidim v tej razpravi logično in nujno dopolnitev tistega, kar je bilo objavljeno v prejšnji številki *Bogoslovnega vestnika*.¹

Upanje stare zaveze

Kot naslov in povzetek starozaveznega pojmovanja vere bi lahko navedli Jeremijeve besede: »Izraelovo upanje - Gospod!« (Jer 17,13a;² prim. 17,7 sl.). Za razliko od drugih ljudstev in religij je Izrael živel v luči svojega posebnega izkustva Boga svoje lastno življenje in izkušal obstoj celotnega sveta kot dogajanje ali zgodovino, ki je odprta v prihodnost. Na njegovem začetku ni bilo nikakršnega mitičnega pradogodka kot v Babilonu in Egiptu, temveč zgodovinsko dogajanje: upor in izhod iz egiptovske sužnosti. Izrael je izkušal svojega Boga očetov v tem dogodku kot Boga obljube, Boga upanja, Boga izhoda. Samo sebe je izkušalo kot ljudstvo, ki je bilo postavljeno na pot iz preteklosti v prihodnost. Eksodusa ne razume kot mitični dogodek,³ temveč kot zgodovinski dogodek, ki vodi in kaže v še večjo prihodnost Boga. »Celotno Božje stvarjenje in odrešenje sta povabilo k upanju. Tudi ko človek greši, kakor v primeru Adama in Eve, ga Bog ne pusti brez upanja. Niti enega odstavka v Svetem pismu ni, v katerem bi bil omenjen greh in sodba brez perspektive upanja.«⁴

Novejše raziskave kažejo, da beseda razodetja v Stari zavezi ni prvenstveno nekakšna izjava, niti ne nagovor ali beseda Božjega samopriobčenja, marveč je beseda obljube. Božje izjave so napovedi, njegovo oznanilo je naznanilo

¹ Prim. C. Sorč, *Mesto krščanskega upanja*. V sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine, v: BV 57 (1997), 473-484.

² Prim. Jer 17,7 sl.; Ps 27,14; 31,7.15; 43,5b; 42,12b; 52,11b; itd.

³ Stalno so bila in so še vedno prisotna prizadevanja dogodke stare zaveze in krščanstva zreducirati na mitologijo in dogodkom pripisati zgolj mitično veljavo.

⁴ B. Häring, *C'e ancora speranza*, Paoline, Milano 1971, 36.

prihodnjega (prihajajočega) in tako preseženje že obstoječega.⁵ Bog je »Bog pred nami« in ne toliko »Bog nad nami«. Njegova presežnost se razodeva kot moč naše prihodnosti in ne kot brezgodovinsko onstranstvo. Že starozavezne pripovedi o stvarjenju so pripovedi obljube. Vera v stvarjenje je vera obljube. Najbolj izrazito je viden ta eshatološki horizont v središčnem mestu Božjega razodetja v 2 Mz 3,14. Novejša eksegeza pravi, da moramo ta stavek prevesti: »Jaz bom kot tisti, ki bo« (Jaz sem tisti Bog, ki sem tu za vas). Božanstvo Boga se tukaj izkazuje kot moč naše prihodnosti.

Izraelovo bivanje je dialoško in odgovorno, njegova služba svetu in človeku ohranja veljavo služenja Jahvetu. Njegov »dá« Bogu vsebuje »dá« ljudem, ki Bogu pripadajo. Izrael ne razume svojega položaja v kozmično-sakralnih kategorijah, ki pripisujejo kozmosu božanski značaj (biblična vera kozmos desakralizira), ampak kot osebno razmerje zvestobe in poslušnosti. Vedno bolj postaja vsebina upanja »nova zaveza«. Preroško oznanilo krepi prepričanje in postavlja sedanost v luč in moč Božje prihodnosti. Kolikor najdemo v stari zavezi uresničitve upanja, je to le predujem obljubljenosti. Izraelec je prav v pogledu nazaj na svojo prehojeno pot gojil veliko upanje za prihodnost. Njegovo upanje sloni na zgodovini, v kateri je Bog deloval (tako prinaša judovstvo v okolje, ki je mislilo v kozmoloških kategorijah, zgodovinsko razsežnost). Tudi vsako razodetje Boga, vsako sporočilo o njem, prinaša s seboj obljubo. Tako Božje razodetje ne odkriva zgodovine, ampak odkriva zgodovini in bivanju nova obzorja. »Še ne izpolnjenost« pričakovanja prekosi vsako »že sedaj« uresničeno izpolnitev. Zato vsaka že zdaj uresničena izpolnitev postane potrdilo, razlaga in sprostitvev še večjega upanja.

Upanje nove zaveze

Ignacij Antiohijski označuje evangelij kot »oznanilo vsesplošnega upanja«. »Naše upanje ima ime; imenuje se Jezus Kristus: isti Kristus, v katerem se je Bog našega upanja razodel kot 'Oče'«. ⁶ Pavel predstavi v Pismu Rimljanom, ki ga smemo imenovati pismo neomajnega upanja, Kristusa kot izpolnitev upanja starozaveznega ljudstva, kakor tudi upanja vsega čoveštva, je *eshatos*, poslednji: »Pognala bo Jesejeva korenina, on, ki vstaja, da bo vladal narodom; vanj bodo upali vsi narodi« (Rim 15,12). V Prvem pismu Timoteju pa ga imenuje kar Jezus Kristus »naše upanje« (1 Tim 1,1; prim. Ef 1,12; 3,12.16; Kol 1,27). ⁷ Jezus Kristus je temelj novozaveznega upanja; on je učlovečena Božja ljubezen, ki se je naselila v človeški zgodovini. Gre torej za takšno upanje, za katerega cilj zagotavlja Kristus.

⁵ Prim. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz ⁵1985, 80.

⁶ J. B. Metz, *Un credo per l'uomo d'oggi*, 21; prim. M. Bordoni - N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, ED, Bologna 1988, 15-27.

⁷ V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu so koncilski očetje zapisali: »Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih téženj« (CS 45,2); prim. Janez Pavel II., *Le prophétisme de l'espérance*. Audience générale du 27 mai, v: *La documentation catholique*, 19. juillet 1992 (n. 2054), 683-684.

Temelj upanja je torej v utelešeni bližini Odrešenika in v zgodovinski prijemljivosti tiste svobodne podaritve Boga samega, ki doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku Kristusove smrti in vstajenja.⁸ Kristus ni samo izpolnitev starozaveznih obljub, ampak temelj novih obljub in možnosti za človeka. Kristusovo vstajenje šele odkriva pravi obraz Boga, ki je v resnici živi Bog takó globoko, da obuja od mrtvih. To je tudi temelj vsega poslanstva Cerkve in vsega njenega upanja. Zato poročilo o velikonočnem dogodku ni samo informacija, ampak je skupaj z velikonočnimi prikazovanji križanega in vstalega Kristusa stalna spodbuda za upajočo, obenem pa kritično in zavzeto zavest. V dogodku Jezusovega vstajenja je že vnaprej vključena, anticipirana naša prihodnost. V evangeljskem jeziku pomeni upanje vero v prihodnost na temelju vere v Boga, ki je Jezusa obudil od mrtvih.⁹ Krščansko upanje je zato po svojem bistvu transcendentno¹⁰ in vertikalno¹¹, hkrati pa imanentno in horizontalno. Upanje ni rezultat nekakšnega hrepenenja ali zahteve (postulata), marveč je dar tistega, kateremu naj bi zaupali. Horizontalne razsežnosti ne bi bilo brez ukoreninjenosti v Bogu. Človek sam pravzaprav ne ve, kaj naj upa, zato mu mora Bog sam razodeti vsebino upanja, ki presega vsa človeška pričakovanja. Zato ne imenujemo upanje, zaman Božja krepost (prim. KKC 1817), saj ne samo da ima za cilj Boga, ampak tudi od Boga prihaja.¹² Torej je naše upanje utemeljeno v Bogu, saj je le on vreden našega zaupanja. Vendar odkrivamo, da je tudi »človek upanje Boga«, saj Bog s tem, da ljubi človeka, polaga vanj upanje, upa na človekov odgovor. Bog namreč pričakuje od človeka ljubeč in svoboden odgovor, ki bo izraz celovite človekove odločitve in izročitve Bogu. Takšnega odgovora pa Bog ne more izsiliti, temveč pričakovati. Vendar pa to pričakovanje ni pasivno čakanje, marveč aktivno privlačenje. Tako smemo reči: krščansko upanje sloni na dejstvu, da Bog ni obupal nad človekom (božič je dokaz za to!). Upanje je tako izraz velikega spoštovanja svobode drugega. Ne samo Kristusovo vstajenje, tudi njegovo učlovečenje je upanje za svet, saj je tako Kristus učlovečeno upanje.

Nositelj in buditelj resničnega, neminljivega upanja je Sveti Duh, ki je Duh vstalega Kristusa in tako polnost upanja (prim. Rim 15,13; Gal 5,5; Tit 3,4-7). Če Kristus omogoča in vzpostavlja upanje, ga Sveti Duh vzdržuje in konkretizira. Sveti Duh je navzoči Bog in Bog na delu, on nas uvaja v vso resnico in oznanja »prihodnje reči« (Jn 16,13). Zato je tistim, ki se dajo voditi Svetemu Duhu, prihodnost odprta in ne obupaja v na videz brezizhodnih situacijah, kajti takšnih situacij za Božjega Duha ni. Ta Duh je moč novega stvarstva. Kjer deluje, tam se začneja proces prerojenja celotnega stvarstva. Kdor je v Duhu prerojen, ta živi v svetu, s svetom in za svet, ki naj bi postal prizorišče Božje slave. Zato se tisti, ki so

⁸ K. M. Woschitz, *Elpis - Hoffnung*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, 761-767.

⁹ Prim H. Bourgeois, *La speranza ora e sempre*, 21.

¹⁰ Prim. L. Scheffczyk, *Glaube als Lebensinspiration*, Johannes, Einsiedeln 1980, 284-286.

¹¹ Prim. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983, 122-133.

¹² Kajetan lepo izrazi upanje kot Božjo krepost v svoji razlagi Tomaža, ko pravi: »Spes sperat Deum a Deo« (Kom. k S. Th. 2,2,17,5).

»prerajeni za živo upanje« (1 Pt 1,3),¹³ ne morejo boječje ukvarjati le sami s seboj, saj so postali »ljudstvo upanja«,¹⁴ tisti, ki so vselej vsakomur pripravljeni razkriti razlog upanja, ki je v njih (prim. 1 Pt 3,15).

V svetopisemski zgodovini imata veliko vlogo upanja pojma: obljubljena dežela in Božje kraljestvo. Obe stvarnosti sta povsem nekaj drugega kot tako imenovani raj, eden, zlata doba, nirvana itd. Obe svetopisemski stvarnosti sta pred nami, zato ju ne moremo doseči z vračanjem v preteklost. Starozavezno Božje ljudstvo je bilo stalno na poti k tej obljubljeni deželi in vsako uresničitev okušalo kot napoved še večje uresničitve. Nikakor se ni smelo vezati na določeno podobo in uresničitev. Tudi novozavezno Božje kraljestvo nas ne zaziblje v neko samozadovoljnost in zaspanost, marveč nas okušanje začetkov in nastopa Božjega kraljestva usmerja k sodelovanju pri gradnji dokončne uresničitve, ki pa je prvenstveno delo Boga samega. Papež pravi, da moramo kristjani »visoko dvigniti plamenico upanja v takšno prihodnost, za katero se spleča zavzemati. To prihodnost, ki presega vsa naša pričakovanja, nam je Bog obljubil v svojem kraljestvu. Hkrati pa more to kraljestvo nastopiti že danes kot kvas ter nas napolniti z novim življenjem«. ¹⁵ Tako kristjan vstopa v upanje, upanje mu je podarjeno s povabilom v Božje kraljestvo in iz tega upanja zajema vsakokrat, ko prosí: »Pridi k nam tvoje kraljestvo.«

Upanje, ki je zaslužno na križu

Specifičnost krščanstva je Kristusov križ. Ta daje krščanstvu čisto posebno težo. Pomeni, da je Bog vzel nase najbolj brezupno stanje, da bi tako mogel človek gojiti upanje tudi takrat, ko propadejo vsa druga upanja. Papež poudarja, da je križ temelj našega upanja, saj bi brez tega radikalnega posega v človeško zgodovino, ki je izraz brezmejne ljubezni Boga do človeka, ne imeli nobenega razloga za upanje.¹⁶ Krščansko upanje je porojeno tam, kjer ni nobenega upanja: iz smrti vzklije življenje. Tako more kristjan »upati proti upanju« (Rim 4,17), upati v nepričakovano.¹⁷ Zato lahko kristjan iz vsega srca vzklika: »Ave crux, spes unica!« Vstajenje Križanega je predujem dokončnega vstajenja mrtvih. Bog je na tem Križanem pokazal svojo pravičnost, to je pravico brezpogojne milosti, ki opravičuje tiste, ki so brezpravni in se ne ravnaajo po zakonih tega sveta. Z vidika križa je vstajenje predujem Božje prihodnosti za tiste, ki so brez upanja in brezpravni. Križ brez vstajenja bi pomenil polom in Jezus iz Nazareta ne bi bil

¹³ Beseda »živo« ima tu zelo globok pomen, saj gre za »neustavljivo življenjsko moč, ki je sploh ni mogoče izčrpati ali zatreti. To je popolno nasprotje pojmu praznega, tveganega upanja, in še bolj pričakovanju nečesa zagonetnega, kar bi se moglo dejansko izkazati ali za dobro ali za slabo in škodljivo« (A. Strle, *IS 2*, 336). Na dnu tega izraza je središčna starozavezna in novozavezna misel o »živem Bogu«, ki je prazvir in neprimerljiva polnost vsega dobrega in osrečujočega.

¹⁴ Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, Herder, Freiburg 1995, 24.

¹⁵ Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 18.

¹⁶ Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 21.

¹⁷ Prim. S. Robert, *Dieu inattendu et inespéré: objet de l'espérance chrétienne*, v: *Lumière & vie* 43 (1994) n. 219, 63-75.

Kristus. Vstajenje brez križa pa bi se zdelo kakor nekakšen abstrakten čudež. Velikonočna vera je v resnici premagani obup. Ko je bilo odvzeto želo smrti - greh, je prejelo upanje realne možnosti za polno uresničitev.

Upanje, porojeno v velikonočnem dogodku

Za živo upanje smo prerajeni po Jezusovem vstajenju od mrtvih. Krščansko upanje ima v svojem bistvu velikonočno dimenzijo, saj je velika noč dan »vseobsegajočega upanja«. ¹⁸ Kdor pozna velikonočno skrivnost, najde v njej temelj upanja, zato je upravičeno vabilo A. Strleta, naj bi krščanstvo postalo bolj velikonočno. ¹⁹ In prav zato, ker ima krščansko upanje takšen neprimerljiv temelj, je »boljše upanje«, ²⁰ saj vodi neprimerno dalje od vseh drugih upanj. Če je Bog za nas, če nam je podaril svojega Sina, če je ta umrl, vstal od mrtvih in sedi na Božji desnici ter prosi za nas, potem je odveč vsak strah (prim. Rim 8,31-39). Zadnja beseda Boga glede človekove usode ni smrt, temveč življenje; ni dvom, temveč upanje. ²¹ Kristjan ne gleda Kristusovega vstajenja samo v luči zgodovine, temveč predvsem zgodovino v luči Kristusovega vstajenja. To so čisto nova merila, v luči katerih vse prejme drugačno vrednost. Krščanska vera je v svojem bistvu vstajenska vera. Vstajenska vera je prerajenje za upanje. Moltmann pravi: »Kdor govori o 'Kristusovem vstajenju od mrtvih', ne govori zgolj o nekem dejstvu, marveč tudi o procesu. Govori namreč hkrati o vzroku, o prihodnosti in o tem, da Bog osvobaja človeštvo in odrešuje svet. Kar zgodovinsko moremo vedeti o Kristusovem vstajenju, zato ne smemo abstrahirati od vprašanja, v kaj zaradi vstajenja smemo upati in kako naj v njegovem imenu ravnamo, kot je zahteval Immanuel Kant. Šele v živi celoti vedenja, upanja in ravnanja lahko Kristusovo vstajenje zares razumemo zgodovinsko.« ²² Tako vidimo, da Kristusovo vstajenje ni zgolj zgodovinsko dejstvo, ampak tudi zgodovino preoblikujoče; in v ta preoblikovalni proces so povabljeni vsi tisti, ki so učenci Vstalega. Prav ti naj bi doumeli, v kakšno upanje jih je poklical Bog, ki je obudil Jezusa Kristusa (prim. Ef 1,18-20).

Obuditev križanega Sina človekovega je Božji protest zoper smrt in vse tisto, kar vzpostavlja kulturo smrti in ogroža življenje. Tako je tudi velikonočni kristjan dejaven v tem uporu zoper smrt; njegova vera se ne izčrpava v podrejanju uspešnostnim in dejavnostnim zakonitostim, marveč živi iz nečesa drugega: iz preobilice prihodnosti, katero nam je Bog obljubil. Tisto, kar je že uresničeno, je dovolj velik razlog za praznovanje v tuji deželi, saj na ta način že vnaprej izkušamo tisto stvarnost, ki jo imenujemo praznik brez konca. Boj, ki ga bijemo sedaj, je samo temna stran tistega več, ki ga prinaša oživljajoče upanje. Presežno vrednost upanja odkrijemo v praznovanju. Velika noč je praznik svobode. To je praznovanje zapostavljenih in ponižanih, in ko ti praznujejo, so mogočnejši tega sveta vznemirjeni in prestrašeni. Teologija, ki izhaja iz dogodka Kristusovega

¹⁸ Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 111.

¹⁹ Prim. A. Strle, IS 2, Ljubljana 1990, 31.

²⁰ Prim. A. Štrukelj, *Hoffnung trägt nicht*, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 394.

²¹ Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 128.

²² J. Moltmann, *Kaj nam pomeni Kristus danes?*, MD, Celje 1996, 79.

vstajenja in praksa, ki na tem dogodku sloni, je edino pravo izhodišče za teologijo in prakso osvoboditve.²³

Upanje v pričakovanju drugega Kristusovega prihoda

Kakor vstajenjska vera daje temelj upanju, tako drugi Kristusov prihod opredeljuje obzorje upanja. Še več, brez tega upanja na vstajenje in na večno življenje, v katerem bodo premagane vse bolečine in pomanjkljivosti, je človek globoko pohabljen.²⁴ Pavel pravi, da nas Božja milost vzgaja, naj »se odpovemo brezbožnosti in posvetnim željam ter razumno, pravično in res pobožno živimo v sedanjem veku, ko pričakujemo, da se bosta uresničila blaženo upanje in pojavitev slave vélikega Boga in našega odrešenika Jezusa Kristusa, ki je dal sam sebe za nas« (Tit 2,12-13; prim. Tit 1,1-2; Kol 1,5; 1 Tes 4,13-18). Tudi odrešenje, ki nam ga je Kristus zaslužil s svojo smrtjo in vstajenjem, ne odpravlja upanja, ampak je začetek še večjega upanja. Pavel celo pravi, da smo bili odrešeni v upanju, tako da polno uveljavitev odrešenja, ki je poveličanje in vstop v Božjo slavo, pričakujemo s potrpežljivostjo (prim. Rim 5,1-2; 8,24-25; 15,4; 1 Jn 3,2-3; Flp 3,12-4,1; 1 Tes 5,8). Pavel je moral celo pred sodišče zaradi upanja v vstajenje od mrtvih (prim. Apd 23,6). Tudi prihodnja sodba je predmet upanja, hrepenjenja: »Amen, pridi, Gospod Jezus!« (Raz 22,20). Kdo je ta sodnik? Sodil bo križani Kristus in sodil bo po svojem evangeliju. Kristus ne prihaja k obsodbi, ampak k dokončni vzpostavitvi kraljestva resnice, miru in ljubezni.²⁵ Kristus bo sodil kot odrešenik! In prav zato ne prepušča sodbe nikomur drugemu!

Za krščansko upanje je bistvenega pomena spomin (anamneza): spominjanje velikih Božjih del in Kristusovega vstajenja je trdno izhodišče za realistično upanje. V vseh zakramentih obhajamo ta spomin, ki postaja realnost in napoved prihodnjih dobrin.²⁶ Kot napoved ali predujem je upanje »poučeno« od že izvršenih dejanj Boga samega, je *docta spes*.²⁷ Na poseben način pa lahko odkrijemo te tri elemente v obhajanju evharistije, ki je *memoriale* in hkrati predujem večne gostije: *pignum futurae gloriae*. Evharistija nam omogoča, da »polni blaženega upanja pričakujemo prihod našega Gospoda Jezusa Kristusa«, kakor molimo v obhajilnem obredu mašne daritve.

Vera, ki omogoča spreobrnjenje in spravo

Vera, ki usmerja v prihodnost, je predvsem vera, ki omogoča spreobrnjenje. In spreobrnjenje je praksa življenjskega upanja. Kdor nima upanja, kdor ne vidi pred

²³ Prim. *O krščanski svobodi in osvoboditvi* (CD 31), 50-54; J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia ²1973, 183-211.

²⁴ Prim. *Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil*, v: Cerkevni dokumenti 49, str. 12.

²⁵ J. Moltmann poudarja, da Jezus Kristus ne bo prišel človeka obsoditi (hinzurichten), marveč ga dvigniti (aufzurichten), pač v skladu z njegovim prvim prihodom (prim. Jn 3,17). Prim. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, Chr. Kaiser, München 1989, 363.

²⁶ Prim. B. Häring, *C'e ancora speranza*, 92-109.

²⁷ Prim. B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Paoline, Milano 1987, 197-199.

seboj prihodnosti, ne najde tudi moči za ta odločilni korak spreobrnjenja. Samo preko spreobrnjenja ponovno vstopamo v prihodnost, nam je ta odprta kot nova možnost. Spreobrnjenje namreč predpostavlja spoznanje in upoštevanje realnosti in željo ter odločitev za novost, katero nam nudi Bog, ki je bogat v usmiljenju. Tako postane upanje nov življenjski slog, ki ni podvržen strahu, preračunljivemu prilagajanju (ki se končno izkaže za nezanesljivo) in varljivi zavarovanosti.²⁸ Spreobrnjenje je pravzaprav veselje tako za spreobrnjenca kakor tudi za Boga (prim. priliko o izgubljeni ovci, izgubljeni drahmi in o izgubljenem sinu, Lk 15,1-32).

Podobne razsežnosti ima tudi sprava, saj je le-ta možna samo na temelju resničnega spreobrnjenja. Sprava je prostor za pristne odnose človeka do Boga, sester in bratov ter stvarstva. Tako postane sprava, ki je predvsem Božji dar, izvir novega življenja²⁹ in obnovljenega upanja.

Razsežnosti upanja

Po vsej pravici pa se sprašujemo po praktični uporabnosti upanja; pomembna je praksa upanja in po vsej pravici sprašujejo drugi ljudje kristjane o tem ter jim »gledajo pod prste«.³⁰ Janez Pavel II. pravi v apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja*, da »temeljna naravnost upanja z ene strani spodbuja kristjana, da ne izgubi izpred oči končnega cilja, ki je smisel in vrednost vsega njegovega življenja, z druge strani mu pa daje trdne in globoke nagibe za vsakdanje prizadevanje v preoblikovanju stvarnosti, da jo napravi skladno z Božjim načrtom«.³¹ Kot tisti, ki so rojeni iz velikonočne skrivnosti (ki vključuje tudi binkoštni dogodek), naj bi kristjani bili v svojem času in okolju nosilci upanja, Cerkev pa zakrament upanja.

Upanje predpostavlja obdarovanost in ne nekakšno človekovo zaslužnost. Upanje se ne naslanja na nekakšno zakonitost, na nekaj neosebnega, ampak na osebo, ki se je izkazala vseskozi zvesta sama sebi in svojim obljubam. Krščansko upanje sloni na veri v osebnega Boga, ki se nam podarja iz ljubezni. Takšnemu Bogu se ne moremo prikupiti ali se odkupiti, temveč samo odpreti. Tako se naslanjamo na Božje možnosti in ne na naše. Tako je upanje odprtost za te darove, ki nas morejo vedno znova presenečati. Ne samo to, kar kristjan veruje na temelju Kristusovega vstajenja, ampak tudi upanje samo je nezaslužen Božji dar.

Krščansko upanje je ustvarjalno in kristjani so sodelavci pri ustvarjanju prihodnosti konkretne družbe (polisa - in v tem smislu nujno delujejo politično). Krščanska skupnost mora biti kot mesijansko občestvo in avantgarda osvobojenega sveta zakrament upanja. Tako se krščansko občestvo vključuje v dogajanja v svetu in prinaša v današnji svet krize neomajno upanje. Čeprav gre krščansko upanje v svoji naravnosti onkraj tega sveta, vendar pa ne mimo tega

²⁸ »Bogatašem tega sveta naročaj, naj se ne prevzamejo in naj ne naslanjajo svojega upanja na nezanesljivo bogastvo, temveč na Boga, ki nam obilno daje vsega v uživanje« (1 Tim 6,17).

²⁹ Prim. *Sprava. Božji dar in izvir novega življenja*, Družina, Ljubljana 1997.

³⁰ Prim. M. Welker, *Hoffnung und Hoffen auf Gott*, v: H. Deuser - G. M. Martin - K. Stock - M. Welker (Hrsg.), *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt*, Chr. Kaiser, München 1986, 23-38.

³¹ Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58), 46.

sveta; »ta svet tako rekoč jemlje s seboj na svoji poti k Bogu.«³² Krščanstvo človeka prav z močjo upanja usposablja za zvestobo svetu in življenju; daje mu pogum za življenje in pripravljenost za trpljenje.³³ Krščansko upanje je v bistvu izročitev (ne prepustitev) Bogu, ki je naša skala in naš osvoboditelj (prim. Ps 31),³⁴ je naslonitev nanj. Pavel pravi: »Zato se namreč trudimo in bojujemo, ker smo naslonili svoje upanje na živega Boga, ki je odrešenik vseh ljudi, posebno vernih« (1 Tim 4,10; prim. 1 Tim, 5,5).

Krščansko upanje je tudi konkretno in odgovorno. Ko krščanstvo govori o upanju, govori o prihodnosti ljudi in vsega človeštva. Krščansko upanje osvobaja človeka na vseh področjih njegovega življenja in udejstvovanja: v njegovi ekonomski, politični in kulturni razsežnosti ter v odnosu do narave. Vedeti moramo, da to upanje človeka na povsem nov način usmerja v življenje na zemlji in ga ne smemo pojmovati kot svetobežno. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* opozarja, da »eshatološko upanje ne zmanjšuje važnosti zemeljskih nalog, ampak celo z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje« (CS 21,3; prim. 35,1; KV 2).³⁵ Predvsem pa krščansko upanje osvobaja človeka notranjih ovir in vezi in mu daje notranjo svobodo. Tako rešuje človeka strahu, ki se pojavlja kot bolezen našega časa. Zato krščansko upanje ni »beg v prihodnost«,³⁶ s katerim se izognemo obveznostim do sedanjosti. Prihodnost je resnična samo takrat, ko je to prihodnost sedanjosti in ne ločena od nje. Mnogi ljudje se odločajo za takšen beg zaradi svoje nemoči, ki jo izkušajo v odnosu do lastnih obveznosti. Vedno več ljudi današnjega časa pada v anksiozna stanja, ki mu jemljejo voljo do življenja in upanje v prihodnost.³⁷

³² A. Strle, *IS* 2, 351-352. Avtor tu navaja tudi nekatera napačna pojmovanja upanja. Tako individualistično, ki izključuje druge; fatalistično, katerega bi lahko imenovali tudi »upanje v smislu nedejavnega čakanja križem rok«, in evolucionistično-horizontalistično, katero bi mogli označiti kot optimistični časni mesijanizem. Prim. n. d., 321-327.

³³ Prim. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 29; 40; 302-309; *Theologie der Hoffnung*, 280-304; J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, 183-209; J. Galot, *Il mistero della speranza*, 122-133. Nemška skofovska konferenca (1971-1973) je obravnavala podobno vprašanje: prim. J. B. Metz, *Synode Credo*, samozaložba 1976; B. Häring, *C'e ancora speranza*, Paoline, Milano 1971.

³⁴ Vzor takšne celostne izročitve je Jezus, ki pred svojo smrtjo moli: »Oče, v tvoje roke izročam svojega duha« (Lk 23,46).

³⁵ »Upanje v končno Božje kraljevanje pa nas ne odvezuje sedanjih odgovornosti. Nasprotno. Krščansko upanje je najbolj dinamična spodbuda k delu, da bi bilo človeštvo bolj miroljubno in bolj pravično, bolj polno bratske in sestrskse ljubezni, bolj odgovorno za skrbniške dolžnosti do stvarstva v dobro vseh ljudi in da bi v prihodnosti vse stvarstvo živel v polni solidarnosti... Kolikor večje je naše krščansko upanje, toliko bolj zavzeto in učinkovito bi moralo biti naše delo za boljše življenje vseh ljudi« (KEK in CCEE, sklepna listina evropskega ekumenskega zborovanja v Baslu od 15. do 21. maja 1989, *Mir v pravičnosti za vse stvarstvo*, v: Cerkveni dokumenti 42, 36).

³⁶ H. U. von Balthasar, *Cordula ovverosia. Il caso serio*, Queriniana, Brescia 1969, 108.

³⁷ Svetovni kongres psihoterapevtov v Hamburgu leta 1994 je opozoril na naraščanje strahu v današnjem času. Človeku je potrebno zopet vrniti smisel življenja in se ne ustavljati samo pri analiziranju pacientove preteklosti. Skupaj s strahom pa narašča tudi

Konkretnost upanja se izraža v ustvarjalnosti, saj, kot pravi Drugi vatikanski cerkveni zbor, »pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za Božje kraljestvo« (CS 39,2). »Krščansko upanje gre v svoji naravnosti sicer onkraj tega sveta, vendar pa ne mimo tega tostranskega sveta; ta svet tako rekoč jemlje s seboj na svoji poti k Bogu.«³⁸

Krščansko upanje tudi ni nekakšno togo razpoloženje, katerega bi negovali v nekakšnem brezdelju in optimističnem pričakovanju, da se bodo stvari razvijale k svojemu pozitivnemu cilju, temveč je počelo za dinamičen proces.³⁹ Vloga upanja je, da usmerja in nagiblje človeka naprej, naproti tistemu »še ne«, ki kristjana ne pusti, da bi zadremal. Tako je v zvezi z upanjem naloga razodetja, Cerkve in zakramentov voditi naprej ter navduševati kristjana za prihodnost sveta in človeštva. Upanje je dinamična stran vere in ljubezni, kakršni sta lastni potujoči Cerkvi. V upanju postane vsak nov dar in vsaka novo spoznana resnica poziv k nadaljevanju poti skozi zgodovino v zavezi z Bogom; tako je upanje značilno za Cerkev, ki je skupnost na poti, Cerkev, ki je »kal upanja«⁴⁰ in »občestvo upanja«,⁴¹ saj ima v svoji sredi njega, ki je izpolnitev in temelj neomajnega upanja. Cerkev pripoveduje o zgodovini kot območju srečevanja Boga z ljudmi, to zgodovino v bogoslužju vedno znova obhaja ter se trudi v njeni luči živeti. Krščansko upanje je pripravljeno videti v svetu polno možnosti; svet in človeka vidi v rokah njega, ki govori v zgodovini: »Glej, vse delam novo« (Raz 21,5).

Smemo trditi, da je samo upanje realistično, ker samo upanje napolnjuje vsa dejstva z možnostmi in jih jemlje resno. Upanje ne jemlje stvari takih, kakršne so v tem trenutku, ampak kot nastajajoče in v vseh še neuresničenih in vendar realno možnih razsežnostih. Krščansko upanje tudi ni slepi optimizem in zasilni izhod v stiskah sedanjosti, ampak je upanje z odprtimi očmi, ki vidi trpljenje in kljub temu veruje v prihodnost.⁴² Daniélou poudarja, je krščansko upanje »obup, premagan z

agresivnost; prim. T. Kermauner, *Med strahom in pogumom*, v: *Strah in ljubezen*, Teologija za laike 9, Ljubljana 1985, 32-49.

³⁸ A. Strle, IS 2, 351.

³⁹ Nasprotje krščanskega upanja je *akedija*, »duhovna naveličanost« in ima opraviti z »razočaranim samoljubjem«; prim. C. Schönborn, *Ljubiti Cerkev*, Družina, Ljubljana 1997, 148-151.

⁴⁰ »Za cilj ima naposled Božje kraljestvo, ki ga je sam Bog na zemlji začel in ki naj se dalje razširja, dokler ga on tudi ne dovrši ob koncu vekov... Tako je to mesijansko ljudstvo, čeprav dejansko ne obsega vseh ljudi in čeprav je neredko videti kot majhna čreda, vendarle za ves človeški rod najmočnejša kal edinosti, upanja in zveličanja« (C 9,2).

⁴¹ Dokument škofovske sinode v Nemčiji leta 1975, ki nosi naslov *Unsere Hoffnung*, imenuje Cerkev *Hoffnungsgemeinschaft*.

⁴² Prim. J. Moltmann, *Esperienze di Dio. Speranza - angoscia - mistica*, Queriniana, Brescia 1981, 25; prim. še 31-54.

vero v vstalega Kristusa«. ⁴³ Krščansko upanje je religiozno upanje. Ima transcendenten temelj in je živo, ker izhaja iz izkustev z živim Bogom Jezusa Kristusa. Upa v človekovo prihodnost, ker izhaja iz izkustva, da Bog upa v človeka. Daje nam gotovost, da je človekovo bivanje smiselno. Na temelju tega dejstva, krščansko upanje ni utopija, ni Prešernovo »ne-bo«, ker je kraj, cilj (topos) upanja Bog sam.

Krščansko upanje je vesoljno, saj »ima pred očmi rešitev vsega sveta in celotne zgodovine, preteklosti, sedanjosti in prihodnosti: vse to bo rešeno s tem, da bo pritegnjeno v večno življenje Boga samega. Toda ravno zaradi te razlike med svetnim in krščanskim upanjem more krščansko upanje pomeniti za ves svet nekaj odločilnega«. ⁴⁴ Krščansko upanje je upanje za vse in nikogar ne izključuje iz svojega obzorja, saj se ne naslanja na možnosti in sposobnosti posameznika in stvarstva, temveč na možnosti Boga samega, ki hoče vse privedi do polne dovršitve. ⁴⁵ Biti brez Boga je za apostola Pavla isto kot biti brez upanja, saj je upanje utemeljeno samo v Bogu, ki hoče vse privedi k sebi po Kristusu v Svetem Duhu (prim. Rim 8,1-17; Ef 2,12; 1 Tes 4,13). Govoriti smemo o »enem upanju« (Ef 4,4) za vse in o eni prihodnosti, ki nas napravlja solidarne.

- Je upanje za vsako obdobje zgodovine, saj kristjan vidi v njej na delu Boga zgodovine. V odrešenjski zgodovini, ki se odvija v zgodovini sveta, so zmagovalci in poraženci drugače razporejeni. Resnično zgodovino ustvarjajo tisti, ki notranje svobodni omogočajo drugim človeka vredno življenje in ne zavojevalci. Tudi sužnji so slabi sodelavci, samo na svobodnega človeka se lahko zaneseš. Vsako obdobje zgodovine mora upoštevati preteklost in biti odprto za prihodnost, in to ne zgolj za prihodnost nekaterih, elite, temveč vseh ljudi. Torej nobene prihodnosti, ki bi pomenila za druge brezizhodnost ali obup. Ni upanja proti drugim ali brez drugih. To so dejstva, na katera pozabljajo vsi tisti, ki v prizadevanju za uveljavitev lastnih načrtov in pričakovanj, potiskajo druge v brezupno stanje, ki jih žrtvujejo na oltarju svojega lastnega uspeha. Prihodnost je ali last vseh ali pa je ni niti zame. V organizmu, ki ga sestavlja človeštvo, je usoda posameznika močno odvisna od usode ostalih udov. Zato se prej ali slej maščuje tudi vsaka brezbriznost. V moji prihodnosti mora biti prostor tudi za prihodnost drugih; moram jih vzeti s seboj in skupaj z njimi (pa tudi zanje in v njihovem imenu) upati na dovršitev stvarstva in na povečanje, na pobožanstvenje človeka. Tukaj je mesto kristjana, tukaj se more (in mora) izkazati kristjan kot zelo koristen sopotnik časa in prostora, v katerem živi. Krščanstvo mora biti zato kritični korektiv v zgodovini, predvsem spraševanje vesti tistim, ki bi si radi zgodovino krojili po svojem lastnem okusu.

⁴³ Prim. A. Strle, IS 2, Ljubljana 1990, 32.

⁴⁴ H. U. von Balthasar, *Živeti iz poslednjih globin*, Ognjišče Koper 1986, 43.

⁴⁵ Janez Pavel II. pravi: »Kot kristjan svoje upanje in zaupanje osredinjam na Jezusa Kristusa... Jezus Kristus je za nas učlovečeni Bog, ki je postal del zgodovine človeštva. Prav zaradi tega se krščansko upanje za svet in njegovo prihodnost razteza na vsako človeško osebo« (Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov (CD 67), 17.

- Je upanje za vse ljudi, predvsem za najmanj zavarovane in za preizkušane. Obstaja namreč samo upanje, ki je za vse, iz katerega ni nihče izključen.⁴⁶ Zato ima krščansko upanje po svojem bistvu solidarnostno razsežnost. Moremo upati samo skupaj z drugimi in za druge (prim. 1 Kor 1,6-7; 1 Tes 2,19). V svetu uspešnežev, mogotcev, lepotcev in telesno razvitih ljudi je malo prostora za malega človeka in predvsem za otroka, ostarelega, bolnega ali kakorkoli drugače prizadetega. Če ne bodo prav ti ljudje postavljeni v središče pozornosti tim. uspešnostne družbe, bo tudi ta družba v sebi bolna in brez prihodnosti. Mesto, ki ga je ta družba določila svojim najšibkejšim članom, kaže, da si ta družba žaga vejo in si tako dela medvedjo uslugo. Krščanstvo je po svojem bistvu poslano k ubogim in zatiranim. Tega poslanstva ne sme krščanstvo nikoli pozabiti, kajti v vsakem obdobju so takšni, ki so še posebej potrebni njegove osvobajajoče moči. Blagri in magnifikat so statut, ustava in himna tistih, ki po človeško nimajo kaj upati. Vedno znova se pojavlja težnja po odpravi radikalnosti in ostrine teh dveh besedil, zato morajo prav tisti, ki sta jim namenjeni, opozarjati na njuno pristno vsebino.

- Je upanje za vsa ljudstva. Tukaj mislim predvsem tista ljudstva, ki so dandanes še posebej prepuščena životarjenju in človeka nevrednemu življenju. To so ljudstva Tretjega sveta, ljudstva, ki so deležna rasne, verske, kulturne diskriminacije, begunci in izseljenci. Te razlike, ki vsekakor niso od Boga hotene, so strašna obtožba tistih, ki takšno diskriminacijo povzročajo. Žalostno je, da mnogi tudi hrano uporabljajo za orožje. Bogati svet si ne more izbrisati krivde z nekaterimi dobrodelnimi akcijami (mnogi tudi to izrabljajo za lastno uveljavitev).

- Je upanje za vse stvarstvo, celotno okolje. Prihodnost človeštva ni mogoča na ruševinah ostalega stvarstva, ki sestavlja njegovo življenjsko okolje. Zato se družbi, ki se mačehovsko obnaša do okolja, slabo piše, saj je tudi stvarstvo poklicano, da skupaj s človekom doseže svoj cilj v novem nebu in novi zemlji. Zato »celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine« (Rim 8,22; prim. 8,18-25). »Proti vsakemu znamenju uničevanja morajo Cerkve postaviti sporočilo upanja. Ne gre za to, da bi strah ljudi še povečali ter povzročili frustracijo in vdanost v usodo. Vera Cerkvá v Božje kraljestvo, njegovo milost v Jezusu Kristusu, in v obnavljajočo moč Svetega Duha naj bi bila vedno znova vir veselja, navdih in spodbuda.«⁴⁷

Povzemimo: »Dokler bo naša prihodnost prinašala drugim obup, dokler bo naše blagostanje pomenilo za druge uboštvo, dokler bo naša 'rast' uničevala naravo, bo naš vsakdanji spremljevalec strah in ne upanjej.«⁴⁸

Krščansko upanje je osvobajajoče. Krščansko pojmovanje svobode je pravo nasprotje liberalizma. Je svoboda za in ne od, zato govorimo o svobodi, ki ne predstavlja za druge podrejenosti in suženjstva. Moja svoboda je pač omejena s svobodo bližnjega, pravzaprav morem biti svoboden samo skupaj z ostalimi ljudmi, ki naj bi tako sestavljali družbo svobodnih ljudi. Seveda trajne svobode ni mogoče vzpostavljati s prisilo, ampak s spoštovanjem. Krščanski nauk ljubezni in

⁴⁶ Prim. J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1973, 107-114.

⁴⁷ *Sprava. Božji dar in izvir novega življenja*, 96b.

⁴⁸ J. Moltmann, *Esperienze di Dio*, 38.

iz tega izhajajoča praksa je tisto, kar more največ prispevati k celoviti svobodi človeka in družbe. Posameznik doživi to osvobajajočo moč evangelija prav preko spreobrnjenja. Kristjan namreč ne izgubi upanja v Božje usmiljenje in prav to mu omogoča zaupen pogled v prihodnost.

Dalje lahko govorimo tudi o revolucionarnih prvinah krščanskega upanja, in sicer v naslednjem pomenu: kristjan je s tem svetom nezadovoljen, ker upa na srečo, od katere imamo sedaj samo predokus.⁴⁹ Dalje je krščansko upanje revolucionarno orožje v rokah nezadovoljnih, ubogih in zatiranih. Krščanstvo ni religija sitih in zadovoljnih, ampak tistih, ki so lačni in žejni pravice. Vera v Božje kraljestvo nas ne napravi samo miroljubne, ampak tudi nemirne. Ni opij, ki uspava, ampak ferment, ki razgibava! Krščansko upanje je »živo upanje« (1 Pt 1,3),⁵⁰ »boljše upanje, po katerem se bližamo Bogu« (Heb 7,19), »veliko upanje« (2 Kor 3,12), »blago upanje« (2 Tes 2,16), ki »ne osramoti« (Rim 5,5).⁵¹ Vsaka od teh opredelitev upanja pokaže na presežnost krščanskega upanja, na njegovo izjemnost, saj je nadvse izjemen tudi njegov temelj. Kakor je temelj krščanskega upanja Bog sam, tako je tudi revolucionarnost upanja izraz njegove moči in ne našega prizadevanja.

Krščansko upanje je vključujoče, ne pa konformistično. Sprejme vse, kar najde drugod dobrega in zdravega, ne podlega pa neki vseenosti. To bi bila medvedja usluga svetu, ki potrebuje prav to drugačnost in dopolnitev, ki ju prinaša krščansko upanje. Narobe bi bilo, če bi podcenjevali predloge svetnih pričakovanj, seveda pa prav tako narobe, če bi jih nekritično sprejemali. Krščanska eshatologija mora zavzemati do njih kritičen odnos, če se noče odpovedati svojemu lastnemu predmetu in sporočilu. Zato se ne more odpovedati zanimanju za absolutno prihodnost, za transcendentno izpolnitev prihodnosti in prizadevanju za njeno polno uresničenje. Vsa svetna pričakovanja se namreč skupaj s svojimi načrti končno ujamejo v mreže zaprte bodočnosti. »Ker je ta absolutna prihodnost hkrati svobodna Božja samopodaritev in razodetje, naleti tukaj človekova akcija tudi na svoje meje.«⁵² Krščanska eshatologija naj bi pomagala svetni eshatologiji, da bi se osvobodila lahkomišelnega optimizma in fatalističnega pesimizma,

⁴⁹ Prim. C. Sorč, *Revolucionarne prvine krščanskega upanja*, v: *Poslednja revolucija*, Teologija za laike 6, Ljubljana 1982, 96-119.

⁵⁰ Pojem »živo upanje« moremo razumeti le v njegovem sobesedilu: »Zahvaljen bodi Bog in Oče našega Gospoda Jezusa Kristusa! V svojem velikem usmiljenju nas je s tem, da je obudil od mrtvih Jezusa Kristusa, prerodil za živo upanje, za neuničljivo, brezmadežno in nepokvarljivo dediščino. Ta je shranjena v nebesih za vas. Božja moč vas po veri varuje, da boste dosegli zveličanje, ki čaka, da se v poslednjem času razodene. Bodite tega veseli, čeprav morate zdaj nekaj časa trpeti v raznih preskušnjah« (1,3-6). Dober poznavalec Petrovih pisem imenuje 1 Pt »pismo upanja«, O. Knoch pa vidi v upanju »središčno in ključno besedo prvega Petrovega pisma«: prim. M. Reiser, *Die Eschatologie des 1. Petrusbriefs*, v: H.-J. Klauck (Hrsg.), *Weltgericht und Weltvollendung*, 164-181. Trditvi obeh biblicistov navaja M. Reiser na str. 173.

⁵¹ Prim. A. Strle, *Teologija upanja in »Živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih« (1 Pt 1,3)*, v: IS 2, 308-378; G. Nebe, »Hoffnung« bei Paulus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.

⁵² D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 23; prim. še 302-304.

omahljivosti in predrznosti. Absolutna prihodnost in transcendentna izpolnitev človeškega upanja nista tako izključujoči in vseobsegajoči, da bi napravili za nekoristna zemeljska in zgodovinska upanja ter izpolnitve. Nasprotno, krščanska eshatologija vse to vključuje v vseobsegajočo izpolnitev sveta in zgodovine. In pomaga, da človek ne obstane na predzadnji stopnici, da ne spregleda zadnjih možnosti; rešiti ga more njegove kratkovidnosti. Wiederkehr pravi, da »mora krščanska eshatologija pokazati, kako krščansko upanje ni manjše in ožje, ampak večje in daljnosežnejše.«⁵³ Karl Rahner pa opominja, da ni prav nič krščansko, če polni jeze in kritiziranja tečemo za vozom, na katerem se pelje človeštvo novi prihodnosti naproti.⁵⁴

Končno je krščansko upanje zoper smrt,⁵⁵ kar postavlja upanje na čisto drugo raven, kakor jo poznajo tista upanja, ki spričo smrti obupajo. To moč daje krščanskemu upanju vstajenje Jezusa Kristusa. V moči velikonočnega upanja prejema kristjan svobodo pred smrtjo in za smrt. Za vstajenjsko upanje je smrt poslednji sovražnik Boga in človeka. Ko bomo tudi mi vstali, bomo smeli peti: »Smrt je použita v zmagi. Smrt, kje je tvoja zmaga? Smrt, kje je tvoje želo?« (1 Kor 15,55). Ker je krščansko upanje osvobajajoče in mu tudi smrt sama ne more priti do živega, omogoča že v tuji deželi doživljanje veselja. Prav to veselje je termometer upanja, ki je v nas in razpoznavno znamenje resničnega kristjana. Takšna je moč upanja, ki je zraslo iz smrti! Od tukaj izvira njegova neuničljivost in trdoživost. Toda kristjan se ne sreča s smrtjo tako kot stoik, ki smrt prezira in je do nje apatičen, temveč se s smrtjo spoprime, jo pretrpi ter jo napravi za ljubeči dar.

Znamenja upanja

Mogoče je moje razmišljanje v tej razpravi izzvenelo v smislu predstavitve velikih potreb po upanju na eni strani ter nezadržne moči krščanskega upanja na drugi, pričakovali pa ste prikaz že uresničenega upanja in tako potrditev povedanega. Prepričan sem, da nekatera področja, kjer to upanje rojeva sadove, poznate, nanje morete opozoriti ter jih celo sami pomagati sestavljati. Takšna znamenja upanja niso vedno vsiljiva, so pa tista, ki delajo življenje svetlejšo, bogatejšo in polno zaupanja v prihodnost. Sicer pa: krščansko upanje odkriva razloge za upanje in znamenja upanja tudi tam (in prav tam), kjer jih po človeško ni zaznati.

V Sloveniji odkrivamo takšna znamenja upanja v večji odgovornosti in pozornosti na zapostavljene in drugače odrinjene na rob družbe. Skrb za tako ali drugače zasvojene postaja skrb vseh ljudi in ne zgolj za to usposobljenih ustanov, saj je ponovna vključitev teh ljudi v zdravo družbo preizkusni kamen določene družbe. Vsekakor bo pomembno odpirati nove možnosti za ponovno aktivno

⁵³ D. Wiederkehr, n. d., 26; prim. G. Vahanian, *L'utopie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1992.

⁵⁴ Prim. L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992, 100.

⁵⁵ Prim. V. Weymann, *Bilder der Hoffnung angesichts von Sterben und Tod*, v: *Evangelische Theologie* 54 (1994), 501-519.

vključitev v družbo brezposelnim, katerih število iz dneva v dan narašča,⁵⁶ prav tako zasvojenim z mamili ali drugimi sredstvi. Prebuja se karitativna zavest in dejavnost, ki je nekaj zelo novega, saj je bila v prejšnji družbi institucionalizirana in tako razosebljena.⁵⁷

Učimo se strpnega dialoga in spoštovanja drugače mislečih. Tukaj imamo kristjani pomembno vlogo, saj moramo nastopiti kot strpni sogovorniki in partnerji pri oblikovanju naše družbe.

Začeli smo pot sprave, ki je vsekakor velik preizkusni kamen našega sožitja. Samo kot med seboj spravljene imamo pred seboj prihodnost, ki bo polna upanja tudi za naše zanamce. Moltmann pravi: »Ključ za ponovni vznik našega upanja (upanja nemškega naroda) je v Auschwitzu!«⁵⁸ Mi bi mogli reči takole: »Ključ za ponovni vznik našega upanja je v Kočevskem Rogu!«

Vedno bolj se čutimo odgovorni za prihodnost našega naroda in naše dežele. Zavedamo se, da vključevanje v kakršnekoli povezovalne formacije še ne pomeni tudi večje zavarovanosti. Ob vsem odpiranju navzven moramo skrbno varovati lastno identiteto.

V Cerkvi na Slovenskem so znamenja takšnega upanja večja cerkvenostna zavest laikov in številna temeljna občestva ter duhovna gibanja. Upanje vzbujajoča je želja mnogih po poglobljanju lastne vere in predvsem zanimanje za Sveto pismo. Vedno več je tudi ljudi, ki sprašujejo Cerkev po razlogih upanja. Veliko upanje vliva tudi papežev obisk in njegovo povabilo, naj skupaj z njim in vso Cerkvijo prestopimo prag upanja.⁵⁹ Ta obisk in to povabilo ne bi smelo iti mimo brez globljega odmeva v Cerkvi na Slovenskem. Z uresničevanjem pastoralnih smernic, ki so sad škofijskih zborov ali sinod ter vključitvijo v program priprave in praznovanja velikega jubileja, bo podoba Cerkve na Slovenskem in njeno upanje prejemalo vedno bolj konkretne oblike.⁶⁰

V svetu so takšna znamenja upanja rast solidarnosti med narodi in soodgovornosti, priznavanje in spoštovanje različnosti in drugačnosti; vključevanje znanosti in tehnike v službo človeškega življenja (upajmo, da bo zmagal etični čut odgovornosti v primeru kloniranja); bolj živ čut odgovornosti za okolje; prizadevanje za vzpostavitev miru in pravičnosti, kjerkoli sta kršena.⁶¹

Cerkev mora biti tudi danes skupnost upanja ter tako znamenje in zagotovilo upanja, zato pa mora sprejeti tale naš čas. »Ni dovolj, da živimo v tem času, ker ni boljših časov: to je čas Cerkve in Cerkev ga mora odkrivati in doživljati kot

⁵⁶ Prim. Janez Pavel II., *O skrbi za socialno vprašanje* (CD 73), 17-18), J. Müller, *Arbeitslosigkeit als globale Herausforderung*, v: *Stimmen der Zeit* 122 (1997), 75-86.

⁵⁷ »Ustanove (institucije) so zelo pomembne in nepogrešljive, toda nobena ustanova ne more sama po sebi nadomestiti človeškega srca, človeškega sočutja, človeške ljubezni, človeške pobude, ko gre za srečanje s trpljenjem drugega« (Janez Pavel II., *O odrešenjskem trpljenju* (CD 21), 29). Med drugim je zelo pomembno ustanavljanje hospicev.

⁵⁸ J. Moltmann, *Esperienze di Dio*, Queriniana, Brescia 1981, 36.

⁵⁹ Prim. Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (CD 64), 25.

⁶⁰ Prim. A. Šuštar, *Cerkev v 21. stoletju*, v: *Kristjani za prihodnost*, Teologija za laike 5, 277-300.

⁶¹ Prim. Janez Pavel II., *O skrbi za socialno vprašanje* (CD 37), 26; glede vprašanja povečane zavesti solidarnosti prim. 39-40.

odrešenjski čas, ker je Bog na delu s svojimi načrti sredi zgodovine.«⁶² Upanje vzbuja tudi rast potrebe in prizadevanja za edinost kristjanov.⁶³ Ta pobuda prihaja od vseh Cerkev in prepričan sem, da more imeti v tej smeri ekumensko srečanje v Gradcu junija 1997 pomembno vlogo. Naslov srečanja je bil: Sprava kot Božji dar in studenec novega življenja.⁶⁴ Vedno bolj se uveljavlja tudi medverski dialog, predvsem z Judi in muslimani; vedno pozornejše poslušanje glasu Duha s sprejemanjem karizem in pospeševanjem vključevanja laikov, odprtost za dialog s sodobno kulturo,⁶⁵ zavest potrebnosti in prizadevanje za novo evangelizacijo⁶⁶ itd. Trdno upam, da se bo Cerkev v pripravi na jubilejno leto in prehod v tretje tisočletje še odločneje obrnila k svojemu središču, k bistvenemu - k troedinemu Bogu, v katerem je utemeljeno naše upanje.

Mislím pa, da je ena od velikih nalog teologije in pastorale prihodnjega tisočletja predstavitev krščanske vere v estetskih in manj v porabniških kategorijah; večji poudarek na lepoti verovanja, kar je pomembna dopolnitev koristnosti verovanja.

Sklep

»Christianus est semper in fieri,« je rekel Luter. Kristjan je bitje v nastajanju in njegovo nastajanje je neprestano spreobračanje. Krščanstvo je v svojem bistvu in ne zgolj v dodatku upanje, naravnost naprej in zato stalno preoblikovanje sedanjosti. Po upanju oblikovana vera ne umirja, temveč vznemirja in nas napravlja neučakane. Vendar pa pristno upanje ni slepi optimizem. Je upanje z odprtimi očmi, ki vidi trpljenje in kljub temu veruje v prihodnost. Prihodnost, ki ustreza upanju, ni v skupku posameznih sanj, ki zadevajo posamezna področja bivanja. Govorimo o enem upanju, saj ne gre za različna upanja, ki jih polagamo v nekoga ali jih sami ustvarjamo, temveč gre za upanje, v katerem trdno stojimo, saj je neomajno upanje.⁶⁷

Povzetek: Ciril Sorč, Temelj in razsežnost krščanskega upanja

V razpravi prikaže avtor krščanstvo kot religijo upanja in poda najprej razloge za upanje, ki slonijo na Bogu upanja, na Kristusovem križu in vstajenju,

⁶² L. Bellomi, *Cerkev: znamenje in zagotovilo upanja?*, v: *Strah in ljubezen*, Teologija za laike 9, 229.

⁶³ Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58), 46. O takšnih znamenjih upanja v Cerkvah na posameznih celinah govori celotna stodvaintrideseta številka revije *Spiritus* 34 (1993).

⁶⁴ Prim. *Sprava. Božji dar in izvir novega življenja*, Družina, Ljubljana 1997.

⁶⁵ Prim. Janez Pavel II., *O skrbi za socialno vprašanje*, 26.

⁶⁶ Prim. Janez Pavel II., *Odrešenikovo poslanstvo* (CD 46), 86.

⁶⁷ Simbol takšnega »neomajnega in trdnega upanja« je sidro. V Pismu Hebrejcem beremo: »Upanje je za nas kakor varno in zanesljivo sidro duše, ki sega v notranjost, za zagrinjalo, kamor je za nas kot predhodnik vstopil Jezus, ki je postal véliki duhovnik na veke, po Melkizedekovem redu« (Heb 6,19-20).

ki je predujem in napoved našega vstajenja. Takšno upanje ima neslutene posledice in razsežnosti: je ustvarjalno, konkretno in odgovorno, je dinamično, realistično, vesoljno, je osvobajajoče, vključujoče, ne pa konformistično in končno je upanje zoper smrt. V zadnjem oddelku avtor nakaže nekatera znamenja upanja v slovenski družbi in Cerkvi, kakor tudi v svetu in vesoljni Cerkvi. Rdeča nit celotne razprave, ki upošteva misli in nauk Janeza Pavla II., je, da je upanje sestavna prvina krščanske eksistence.

Summary: Ciril Sorč, Basis and Dimensions of Christian Hope

The author describes christianity as a religion of hope and enumerates some reasons for hope that are based on the God of hope, on the cross of Jesus Christ and on resurrection, which is a deposit and announcement of our own resurrection. Such hope has undreamt-of consequences and dimensions: it is creative, concrete and responsible, dynamic, realistic, universal, liberating, including, but not conformistic, and, finally, it is hope against death. In the last section the author briefly mentions some signs of hope in the Slovenian society and Church as well as in the world and in the universal Church. The notion running like a thread through the whole treatise is that hope is a component of Christian existence and the thoughts and teachings of John Paul II are considered.

Francè Rozman

Prihod Sina človekovega

Jezus je napovedal v eshatološkem govoru (prim. Mt 24-25; Mr 13; Lk 21)¹ razdejanje templja in konec sveta. Pred obojim pa bodo znamenja, iz katerih bo mogoče sklepati, da se bosta napovedi začeli uresničevati. Ko bodo ljudje »videli na svetem kraju gnusobo opustošenja, ki jo je napovedal Daniel ... takrat naj bežijo v hribe, kateri so v Judeji« (Mt 24,15.16 in vzp.). Oskrunjenje templja bo znamenje, da bo tempelj razdejan. In »velika stiska, kakršne ni bilo od začetka sveta do zdaj in je tudi več ne bo« (Mt 24,21 in vzp.) pa znamenje, da bo konec sveta. Med zadnjimi dogodki odrešenjske zgodovine bo gotovo največji Jezusov ponovni prihod na svet. Z napovedjo svojega ponovnega prihoda doseže eshatološki govor vrhunec.²

Kako evangeljska besedila zanesljivo vodijo do Jezusa

Z napovedjo, da bo Jezus ponovno prišel, eshatološki govor ne doseže samo vrhunca, temveč je to napoved, ki se je tako glasila z Jezusovih ust. To sklepamo iz načina, kako so jo evangelisti zapisali.

Napoved omenjajo vsi trije sinoptiki (prim. Mt 24,29-31; Mr 13,24-27; Lk 21,25-28). Vsi omenjajo tri temeljne stvari:

1. Pred prihodom Sina človekovega »bodo znamenja na nebu«. Sonce bo otemnelo, luna ne bo dajala svetlobe in zvezde bodo padale z neba (prim. Mt 24,29; Mr 13,24.25a; Lk 21,25a). Luka to celo tako pripoveduje, kakor da so ta znamenja poglavitna dejanja in le dodatno še omenja prihod Sina človekovega.

2. V zvezi s prihodom Sina človekovega vsi omenjajo »oblake«. Matej pravi, da bo prišel »na oblakih neba« (v.30c), Marko »z oblaki« (v.26b) in Luka »na oblaku« (v.27b).

3. Matej (v.31a) in Marko (v.27a) pravita, da bo Sin človekov »poslal svoje angele. Luka angelov ne omenja, pač pa samo on navaja Jezusove spodbudne

¹ Ker Jezus uporablja apokaliptične prisprodebe, bi govor pravilneje imenovali »apokaliptični« (prim. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München 1963, 759).

² Tako vrednoti vsebinske sklope eshatološkega govora več sodobnih razlagalcev (prim. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II*, Herder, Freiburg in Breisgau 1988, 327; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 385).

besede, naj se ljudje ob prihodu Sina človekovega »zravnajo in vzdignejo glave« (v.28b). Čemu? Delovanje angelov v Matejevem in Markovem poročilu pove, zakaj. Pošilja jih zato, »ker se približuje odrešenje« (v.28c). Odrešenje, ki naznanja prihod angelov, je razlog, da »se zravnajo in vzdignejo glave« (v.28b).

Tako so znamenja na nebu, prihod Sina človekovega na oblakih neba in poslanje angelov zapis Jezusove napovedi, kakor se je glasila iz njegovih ust, podrobnosti v zvezi z njo pa zapis, kakor se je ohranjala v evangelijskem izročilu. To ne pomeni, da je drugo manj zanesljivo Jezusovo, temveč le kaže na to, kako se je Jezusovo govorjenje ohranjalo v izročilu. Po splošnem prepričanju je vse, kar je pri sinoptikih istega, najstarejše in sega do Jezusa. Tako omenjanje istih dogodkov kaže na Jezusa; omenjanje odtenkov teh dogodkov pa zapis Jezusovih besed, kakor so se ohranjale v izročilu. Vnaprej je jasno, da ni zapisano vse tako, kakor se je glasilo iz Jezusovih ust. Če bi se tako, bi moralo biti isto zapisano v vseh evangelijskih na las enako. Ker isto ni zapisano vedno enako, pravimo, da je zapisano tako, kakor se je različno glasilo v evangelijskem izročilu.

Drugo znamenje, da je napoved Jezusova, je njen slog. V njej prepoznavamo vezano besedo. Napisana je v pesniškem slogu.³ Napoved ima tri kitice. Prva in zadnja sta v trpni, srednja pa v tvorni obliki.⁴ Te res niso vseskozi popolne. Začetek prve se v Matejevem zapisu (v.29) slabo veže s predhodno vsebino; na koncu tretje (v.31) pa manjka dopolnilo, čemu bodo zbrali angeli njegove izvoljene. Gotovo k vesoljni sodbi, vendar Matej o njej pripoveduje precej pozneje (25,31-46). Jezikovni slog kaže na veliko starost. Tako se je evangelijsko gradivo širilo od ust do ust, preden je bilo zapisano. Jezikovni slog kaže na predsinoptično obliko Jezusove napovedi svojega prihoda ob koncu sveta, predsinoptična oblika pa je bližja Jezusu kakor oblika, zapisana v evangelijskih. Pesniški zapis napovedi kaže, da je v evangelijskih zapisana tako, kakor se je glasila iz Jezusovih ust.

Tretje znamenje, ki kaže na to, da je napoved zapisana tako, kakor se je glasila iz Jezusovih ust, je navzočnost v prvem krščanskem oznanilu. Odmevi eshatološkega govora so navzoči v prvi novozavezni knjigi, v Prvem pismu Tesaloničanom. Apostol Pavel piše naslovljencem: »Saj sami predobro veste, da bo Gospodov dan prišel, kakor pride tat ponoči« (5,2). Te besede so ponovitev Jezusove napovedi njegovega prihoda ob koncu sveta. Napoved Jezusovega ponovnega prihoda spada med najstarejše evangelijsko gradivo. Eshatološki dogodki so postali prvo krščansko oznanilo.⁵ Kar se je takoj uporabljalo, se ni spreminjalo. Po tem prvem oznanjevanju je napoved bližja Jezusovi govorici kakor zapisu v evangelijskih.

Znamenja na nebu

Pri Mateju, ki je najbolj celovito zapisal eshatološki govor,⁶ se znamenja na nebu povezujejo z vprašanjem učencev: »Kakšno znamenje bo napovedovalo tvoj prihod in dovršitev sveta?« (v.3). Samo pri Mateju je v tem vprašanju naravnost

³ Prim. P. Gaechter, n. d., 782.

⁴ J. Gnilka, n. d., 327, op. 2.

⁵ Prim. P. Gaechter, n. d., 782.

⁶ Matejev zapis ima 97 vrstic, Markov 37 in Lukov 36.

omenjen Jezusov ponovni prihod in ta znamenja kažejo nanj. Zato je tudi pri Mateju nastop teh znamenj neposredno vezan na stisko tistih dni. »Tako po stiski tistih dni bo sonce otemnelo« (v.29a), medtem ko je pri Marku časovni razpon med stisko in znamenji nedoločen. Nastopila bodo »po tisti stiski« (v.24b), vendar ne pravi, da takoj po njej. Vsi sinoptiki pa govorijo o istih znamenjih.

Katastrofe v naravi in vesolju so najbolj zastrašujoče in najbolj uničujoče. Spremlja jih grozljiva tema ali sumljiva svetloba.

Primerjava Jezusovih besed s preroki pokaže, da Jezus ni govoril iz sebe, ko je napovedoval dogajanja v naravi in vesolju pred koncem sveta. Prav vse Jezusove napovedi najdemo že pri prerokih. Od Izaija naprej so preroki pogosto kazali na Božjo vsemogočnost s pretresljivimi podobami vesoljskih katastrof. Z njimi so posebno radi napovedovali Božjo kazen za nespokorjenost sveta.

Preroki najbolj pogosto omenjajo temo. Zvezde neba in njihova ozvezdja ne bodo več dajala svetlobe. Sonce bo otemnelo že ob svojem vzhodu in luna ne bo več odsevala svetlobe (prim. Iz 13,10; Jer 4,23; JI 2,2; 4,15; Sof 1,15; Am 5,18).

Spričo grozote, ki jo povzroči potres, so s prisposodbo majanja nebesnih teles učinkovito oznanjali Božji poseg v svet zaradi greha. »Pred njim se trese zemlja, se maje nebo; sonce in mesec otemnita in zvezde gube svojo svetlobo« (JI 2,10). Zato je potres v vesolju nujno treba povezovati z zlom na svetu. Umik zvezd z njihovih mest in njihov padec simbolizirata padec in uničenje demonov. Po mnenju starega sveta so zvezde utelešenje demonov. Vsak demon ima svojo zvezdo,⁷ zato padec zvezd simbolizira uničenje demonov.

Ob teh prisposodobah se pojavlja vprašanje, ali naj jih razumemo dobesečno ali metaforično, to se pravi, da prisposodbe le sporočajo določeno versko resnico,⁸ medtem ko vesolje samo in dogajanje v njem ostaja nedotaknjeno. Tek sveta ob eshatoloških dogodkih ne bo prizadet. Ker niti preroki niti Jezus niso učili ljudi, kako je zgrajeno vesolje in v kakšni zakonitosti se gibljejo nebesna telesa, mislimo, da je pravilno drugo mnenje.

Kakor preroki, tako tudi Jezus s takimi prisposodobami ni mislil na uničenje nebesnih teles in vesolja, čeprav pravi, da »se bodo nebeške sile majale« (Mt 24,29c in vzp.). Kaj je hotel z njimi povedati, razberemo še najbolj iz okolja, v katerem je to povedano. Dejal je, da se bo to zgodilo »tako po stiski tistih dni« (Mt 24,29a). Pred njegovim ponovnim prihodom na svet bo na zemlji velika stiska. V čem bo ta stiska, Jezus naravnost ne pove. Najbolj jo je osvetlil apostel Pavel. Ko se je moral spopadati z napačnim umevanjem Jezusovega ponovnega prihoda, ki je dobivalo že take razsežnosti, da so ljudje opuščali delo, stanovske dolžnosti in se predajali čakanju, je v Drugem pismu Tesaloničanom pojasnil, da Jezus ne bo prišel prej, preden se ne bo razodel véliki upornik in bo nastopil sin pogube ter ne bo prišlo do splošnega odpada od vere (prim. 2,4a-c).

⁷ Prim. J. Ernst, n. d., 386

⁸ Na preprič, ali naj napoved razumemo metaforično ali stvarno, ni mogoče odgovoriti z da ali ne, temveč je to zanesljivo tak »poseg Božje resničnosti v stvarstvo, da se bo v njegovem koncu porodil nov začetek« (prim. J. Ernst, n. d., 385).

Veliki upornik je človek, ki se ne bo držal nobenih zapovedi, ne bo spoštoval nobenega reda in oblasti.⁹ Deloval bo samovoljno, povzročal krivice in teptal zakonitost. S tem bo delal nasilje in sejal zmedo. To bo človek, ki bo po njuji svoje pokvarjene narave deloval tako, da bo naravnost drvel v pogubljenje. Takemu človeku, ki je hote tako usmerjen v zlo, da ga delovanje vodi naravnost v pogubljenje, so rekli Hebrejci sin pogube. Prišlo bo tudi do vsesplošnega odpada od vere. Brezboštvo ne bo osamljen primer, temveč bo tako splošno, da Jezus sprašuje, ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji (prim. Lk 18,8).

V takšnem svetu bo veliko gorja. Kar bo uničevalo zdrave odnose med ljudmi, bo uničevalo tudi odnose med narodi, tako da »se bo vzdignil narod zoper narod in država zoper državo« (Mt 24,7 in vzp.). »Ker bo krivica narasla, bo ljubezen pri mnogih ugasnila« (Mt 24,12), kar pomeni, da med ljudmi ne bo več strpnosti, požrtvovalnosti in idealizma. Stiska bo tolikšna, da jo je Jezus najbolje ponazoril s katastrofami v veselju. Te so namreč najbolj zastrašujoče, najbolj uničujoče in kar je najbolj usodno, vedno zajamejo prav vse. Kakor vsak doživi grozoto naravoslovnih dogajanj, tako bo vsak doživel stisko poslednjih dni. Bog pa bo po tistem tako odločno posegel v usodo posameznika in sveta, da se bo ob njegovem glasu stresla zemlja (prim. Heb 12,26). Ko Bog pogleda, se prestrašijo narodi, pokajo večne gore, se pripogibajo starodavni hribi, ki so od nekdanj njegova steza, se v prisposodobah izraža prerok Habakuk (prim. 3,3,6). Božja govorica bo delovala na dušo kakor grom, čeprav pri tem veselje ne bo niti malo prizadeto. Stvarstvo bo naprej stalo s težo, kakor mu jo je določil Stvarnik, »zakaj Bog se ne kesa svojih darov« (Rim 11,29a).

Prišel bo na oblakih neba

Ne samo znamenja, ki bodo napovedovala njegov prihod, ampak tudi prihod sam je Jezus napovedal s prisposodbo starozaveznih prerokov. Napovedal ga je s prisposodbo Sina človekovega, ki prihaja k sodbi. »Glej, na oblakih neba je prišel sin človekov; dospel je do Staroletnega, in privedli so ga predenj. Dana mu je bila oblast« (Dan 7,13b-č.14a). Prisposoda iz Danielove knjige je bila takrat znana med ljudmi. Kakor Danielov sin človekov prihaja pred Staroletnega na oblakih, tako tudi Jezus pravi o sebi, da bo prišel na oblakih; pri tem pa je najpomembneje da znamo razlikovati prisposodo od resnice, ki jo vsebuje prisposoda.

Jezus pri tem zagotovo ni mislil na oblake, ki prekrivajo nebo. Ni mislil na deževne oblake, iz katerih švigajo strele in grozijo z viharjem, temveč na to, kar pomenijo oblaki v starozaveznem razodetju. Ne gre namreč za naravoslovne pojave, temveč za razodetje, zato ne more biti meteorologija pojasnilo Jezusovih besed, temveč razodetje.

V starozaveznem razodetju je oblak najprej znamenje Božje navzočnosti. »Gospodovo veličastvo se je prikazalo v oblaku« (2 Mz 16,10). Ker Boga nihče ne more videti (prim. Jn 1,18), zato ga simbolizira oblak. Oblak je zato ustaljena

⁹ V izvorniku je za *veliki upornik* izraz *anomos*, kar je sestavljeno iz predloga *a* - brez in *nomos* - zakon, postava, red; torej je mišljen človek, ki ni spoštoval nobenega zakona, postave in reda.

prisposodba starozaveznih bogojavljanj (prim. Iz 19,1; Ps 18,10-12; 1 Kr 8,10). Po eni strani oblak razkriva Boga in kaže na njegovo prisotnost; po drugi pa ga prikriva, kajti Bog je duh (prim. Jn 4,24), zato je, kljub svoji prisotnosti, neviden. Posebno temen oblak skriva Boga in je prisposoda za nesrečo. »Z oblakom si se ogrnil, da molitev ni predrla« (Žal 3,44).

Oblak je tudi prisposodba Božjega delovanja. Izrael je šel iz Egipta, vendar ni šel sam od sebe. Njegov izhod je spodbudil in usmerjal Bog. Bog je v oblaknem stebru vodil Izraelce v Obljubljeno deželo (prim. 2 Mz 13,21). Oblak je prekril Sinaj in Mojzes se je približal temnemu oblaku, v katerem je bil Bog (prim. 2 Mz 20,21). Pri posvečenju Salomonovega templja »je oblak napolnil Gospodovo svetišče, tako da duhovniki zaradi oblaka niso mogli pristopiti, da bi opravljali službo« (1 Kr 8,10-11). Pri Jezusovi spremenitvi na gori je svetel oblak obdal s senco Jezusa, Mojzesa in Elija in iz oblaka se je zaslíšal glas: »To je moj ljubljeni Sin« (Mt 17,5), kar pomeni, da je Bog sam potrdil, da je Jezus Božji Sin. In ko je šel Jezus v nebesa, »ga je oblak zastrl pogledom apostolov« (Apd 1,9), kar pomeni, da se je vrnil k Očetu. Zato tudi napoved, da »bodo videli Sina človekovega, kako prihaja na oblakih neba« (Mt 24,30c), ne pomeni, da bo prišel na oblakih, čeprav pravi Izaija, »da se Gospod pelje na hitrem oblaku« (19,1) oziroma, »da se je vozil na kerubu« kakor pravi psalmist (prim. Ps 18,10), ker je bil kerub opredmetenje oblaka, posebno nevihtnega oblaka, temveč pomeni tovrstna Jezusova govornica, da bo prišel kot pravi Bog, kateremu je Oče izročil »vso oblast« (prim. Mt 28,19) in mu »dal vso sodbo« (Jn 5,22b), ker bo prišel, da bo izvršil vesoljno sodbo.

Njegov prihod bo najbolj veličastno in hkrati najbolj usodno dejanje odrešenjske zgodovine. Matej je še posebno zazrt v veličastnost Jezusovega ponovnega prihoda. Popisuje ga pod prisposodbo orientalskega vladarja, ki z velikim spremstvom stopa v mesto, da reši izpod oblasti tlačiteljev zatirane in tlačene. Pred njim gredo klicarji, ki s trobentanjem naznanjajo zmago. Sam sedi na prestolu. Tudi Mesijev prestol je oblak (prim. Raz 14,14). Za njim pa gre velika vojska. V Jezusovi napovedi so ta vojska angeli.¹⁰ Prav zato stavlja Matej prilastek veliko pred besedo slava: prišel bo z veliko slavo, in ne pred besedo moč, kakor Marko. V Jezusu, ki bo prišel ob dovrstitvi sveta k vesoljni sodbi, bo navzoč Bog z vso svojo slavo.

Oblak je tudi znamenje Božje moči. Moč oblakov, posebno viharjih, je velikanska. Tudi atomska sila jih ne prekaša, kar spričujejo orkani, momsumi in tajfuni. Zato je oblak naravna prisposodba Božje moči. Značilno je, da tako prikazuje Jezusov prihod Marko, torej evangelist, ki skoz ves evangelij prikazuje Jezusa predvsem kako deluje. Glede na dolžino evangelijev je v njegovem največ čudežev. Jezus največ deluje pri Marku. Med čudeži so v njem najbolj številna čudežna ozdravljenja obsedenih.

V čudežih je svetopisemski človek videl najmočnejši dokaz Božje moči. Bolj kakor vsebina čudeža ga je prevzela moč, ki je povzročila čudež. Ker te ni mogel primerjati z naravnimi močmi, so ga čudeži najbolj prepričali o delovanju nadnaravnih moči. Zato so čudeži najbolj prepričljiv dokaz Jezusove Božje moči. Ko

¹⁰ Prim. P. Gaechter, n. d., 783-784; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1981, 298.

pravi Marko, da bo prišel Sin človekov »z oblaki« (v.26a), pravi, da bo v njem Bog navzoč z močjo. Povrh pa stavlja prilastek veliko k besedi moč, torej »prišel bo z veliko močjo in slavo« (v.26b). Kratko: prišel bo z močjo, kateri se bo moralo ukloniti vse.

Oblak pa je zato, ker se prosto giblje na nebu, tudi znamenje Božje vsepriučujočnosti. Kakor oblak v svojem gibanju ne pozna ne krajevnih ne narodnih ali državnih meja, tako jih tudi ne pozna Sin človekov, ki prihaja na oblaku. Prišel bo tako, da ga bo videlo vsako oko. To bo pravo nasprotje od njegovega prvega prihoda na svet, ko so zanj zvedeli le betlehemiški pastirji ali kakor po veliki noči skrivnostno prihaja v nas. To posebno naglašča Luka, evangelist, ki je vse Jezusovo delovanje tako popisal, da iz njega najbolj jasno sledi, da je Jezus vesoljni Odrešenik; v podobi Sina človekovega pa prihaja kot vesoljni sodnik. Vse to pomeni Lukov izraz »prišel bo na oblaku« (v.27a).

V Jezusovi napovedi ima Sin človekov vse božanske lastnosti (prim. 1 Krn 29,11; Ps 138,5; 4 Ezd 13,3). V njem je navzoč Bog. Bog prihaja z veliko slavo (Matej), veliko močjo (Marko), in sicer na oblaku (Luka), da ga bo videlo vsako oko. To bo najbolj veličastno in hkrati tudi najbolj usodno dejanje odrešenjske zgodovine. Najbolj veličastno zato, ker se bo tako razodel, da ga bo videlo vse in ga bo tudi vse moralo priznati za Boga. Najbolj usodno pa zato, ker bo vsak sam moral stopiti predenj. Pri vesoljni sodbi se bo vsak sam spontano postavil tja, kamor sodi po nagibu svojega srca, zato ne bo nobenega godrnjanja in ugovarjanja. Sodil si bo vsak sam. »Ne mislite, da vas bom jaz tožil pri Očetu, vaš tožnik je Mojzes« (Jn 5,45).

Znamenje Sina človekovega

Samo Matej pravi, da se bo pred prihodom Sina človekovega na oblakih »prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega« (v.30a), pri tem pa ne pove natančno, kakšno bo to znamenje. Ker bo napovedovalo prihod Sina človekovega, utegne nastati pred njegovim prihodom velika svetloba. Nekateri pri tem mislijo, da se bo utrnilo kakšno nebesno telo: zvezda, komet, meteor in bo tako zažarelo, da bo njegova svetloba pritegnila pozornost vseh ljudi. Tako mislijo zato, ker so svetloba, blisk, grom redno spremljali bogojavljanja (teofanije) v stari zavezi. Jahvejev prihod spremljajo dim, blisk, ogenj: »Iz njegovih nosnic se je vzdignil dim, iz njegovih ust požirajoč ogenj« (Ps 18,9).

Vendar je stara zaveza zdaj dopolnjena. Polnost stare zaveze je Kristus. V poslednjih dogodkih je vse usmerjeno nanj. Če nanj, potem, seveda, na tisto, kar je najbolj značilno zanj. To pa je odrešenje. Kristus je Odrešenik. Ker je odrešil svet s smrtjo na križu, je naravno, da pomeni križ odrešenje in Odrešenika. Zato so ob Matejevih besedah, da »se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega«, že zelo zgodaj mislili na križ. Sprva so tako razumeli besede »znamenje odprtih nebes«, v Nauku dvanajstih apostolov (XVI,6), kjer ta knjiga našteva znamenja, ki se bodo takrat prikazala, vendar te besede bolje razumemo kot znamenje, ki napoveduje konec neba in zemlje, kakor pa križ. Besede znamenje odprtih nebes so namreč razumeli kot znamenje razprostrtih rok, kar je, seveda, križ.

Dokaz, da so ob teh Matejevih besedah že zgodaj mnogi mislili na križ, je apokrifno *Petrovo razodetje*. Nastalo je okrog leta 135 v etiopščini. V prvem poglavju je razločno zapisano: »Takrat bo šel moj križ pred mojim obličjem.«¹¹ Podobno se izraža tudi tako imenovano *Apostolsko pismo*, ki je nastalo kakih deset do dvajset let pozneje. V koptskem besedilu tega spisa je naravnost rečeno: »Takrat bo šlo pred menoj znamenje križa.«¹² Tako sta Mateja razumela tudi Ciril Jeruzalemski (*Kateheze 15,22*) in Hieronim v razlaganju Mt 24,30.¹³ To mnenje je sprejela za svoje grška Cerkev. Čeprav se je vedno bolj utrjevalo prepričanje, da se bo pred prihodom Sina človekovega prikazal na nebu križ - na nebu zato, da ga bodo videli vsi ljudje - menijo drugi, da ni nujno, da ob Matejevih besedah mislimo na neko posebno znamenje. To znamenje je prav lahko kar Sin človekov sam. On je sam sebi znamenje. Prišel bo tako, da bo hkrati znamenje in stvarnost. To mnenje je utemeljeno v apokaliptični govorici, s katero Jezus napoveduje poslednje dogodke odrešenjske zgodovine. Bistvena razlika med starozaveznimi bogojavljanji in apokaliptičnimi razodetji je namreč v tem, da starozavezna bogojavljanja samo kažejo na Boga, Bog sam pa nikoli ne stopi pred ljudi; v apokaliptičnih razodetjih pa Jezus sam tako stopi v ospredje, da ga je mogoče spoznati kot Boga. Tako bo tudi znamenje Sina človekovega kar sam Sin človekov.¹⁴

Izpričana bo resnica

Čeprav bo prihod Sina človekovega veličasten, bo za zemljane tudi zaskrb-ljujoč. Ko se bo prikazalo na nebu znamenje Sina človekovega, »se bodo tolkli po prsih vsi rodovi na zemlji« (Mt 24,30b).

Prihod Sina človekovega bo v ljudeh najprej prebudil strah. Strah je najbolj naravno znamenje, da človek prihaja v stik z nadnaravnim svetom. Strah se poraja zato, ker človek ob stiku z nadnaravnim svetom, ki je v bistvu neskončna popolnost in svetost, v hipu spozna svojo oddaljenost od njega in grešnost. Strah se najbolj očitno izraža v priznanju te oddaljenosti, kar se na zunaj pokaže v dejanjih, ki so znamenje kesanja, obžalovanja, pokore. Tolči se po prsih je prastaro znamenje priznanja grešnosti, kesanja in obžalovanja svoje zablode. Tako bodo postopali »vsil rodovi na zemlji« (v.30b).

Trditev je oblikovana po Zaharijevi prerokbi: »Nad Davidovo hišo in prebivalce Jeruzalema pa bom razlil duha naklonjenosti in prošenj. Ozirali se bodo k meni zaradi tistega, ki so ga prebodli, in žalovali bodo za njim, kakor žalujejo za edincem, in bridko bodo jokali, kakor jočejo za vrvojencem« (12,10). Medtem ko pravi Zaharija, da bodo samo nekatere rodbine Davidove hiše, se pravi samo nekatere rodbine Judovega rodu, žalovale na njim, ki je bil preboden,

¹¹ E. Schweizer, n. d., 297.

¹² E. Schweizer, n. d., 297.

¹³ A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, 489.

¹⁴ Kakor trobente v v.31 ne smemo razumeti kot *slišno znamenje*, ki bo napovedovalo prihod Sina človekovega, tako teh Matejevih besed ne smemo razumeti kot neko *vidno znamenje*, ki se bo pokazalo na nebu pred prihodom Sina človekovega. Sin človekov je tu sam sebi znamenje (prim. J. Gnllka, n.d., 329).

pa Matej prerokovanje razširja in pravi, da bodo »vsi rodovi na zemlji« (v.30b), se pravi ves človeški rod, bo žaloval, se kesal in priznaval svojo oddaljenost od Boga.

Sin človekov bo prišel kot sodnik vsega človeštva. Kakor je on edini Odrešenik vsega človeštva, tako bo tudi on edini sodnik vsega človeštva. Vse ga bo moralo priznati kot Boga in vse bo moralo stopiti predenj kot pred svojega sodnika. K sodbi ne bodo stopili samo njegovi nasprotniki, temveč tudi njegovi prijatelji; tisti, ki niso vedeli zanj ali niso marali zanj in tisti, ki so vedeli zanj in verovali vanj. Tisti, ki so vedeli zanj, bodo sojeni v skladu z evangelijem, drugi pa v skladu z vestjo. »Zakaj kadar pogani, ki nimajo postave, po naravnem vzgibu spolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave« (Rim 2,14). Ker ima vest vsak človek, bi bil največji nesmisel, če ne bi bilo tudi tistega, ki je dal vest in ne bi preveril, kako se je človek po njej ravnal. Tako vest po svoje spričuje, da je sodba nujna, kakor evangelij to spričuje z besedami. Prihod Sina človekovega ima torej svojo potrditev v človekovi naravi. Na dan, ko bo Bog »v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil, se bo pokazalo, kar se skriva v ljudeh« (prim. Rim 2,16). Ker bo to za vsakega do kraja pravično plačilo za njegova dela, naj se vsak zravna in z vzdignjeno glavo (prim. Lk 1,28a) pričakuje prihod Sina človekovega.

Povzetek: **Francè Rozman, Prihod Sina človekovega**

Vrhunec eshatološkega govora je napoved Jezusovega ponovnega prihoda. Prišel bo na oblakih neba, kar pomeni, da bo prišel kot Bog. To posebno naglašata Matej, ki je zapisal Jezusov govor najbolj dosledno v luči starozaveznega razodetja, kajti oblak tod pomeni Boga in Božjo navzočnost. Prišel bo z močjo, kar naglašata Marko, ki popisuje tudi Jezusovo zemeljsko življenje kot razodevanje njegove Božje moči. Prišel bo tako, da ga bo videlo vsako oko, kar pove Luka, ki tudi zgodovinskega Jezusa prikazuje kot Odrešenika vsega človeštva. Prišel bo k sodbi. Predenj bodo stopili vsi: tisti, ki so vanj verovali in tisti, ki ga niso poznali. Prvi bodo sojeni po evangeliju; drugi v skladu z vestjo. Tako je vest naravna utemeljitev razodete resnice o prihodu Sina človekovega k sodbi.

Summary: **France Rozman, The Coming of the Son of Man**

The climax of Jesus' eschatological speech is the prophecy of his second coming. He will come on the clouds of heaven, which means that he will come as God. This is especially emphasized by Matthew who recorded Jesus' speech most strictly in the light of the revelation of the Old Testament where the cloud means God and his presence. He will come with great power, which is stressed by Mark who described Jesus' earthly life as a revelation of his divine power. And he will come so that everybody will see him, which is said by Luke who also shows Jesus as the Saviour of all humanity. He will come for judgement. And everybody will stand before him: those that believe into him and those that did not know him. The former will be judged by the gospel and the latter will be judged by their conscience. Thus the conscience is a natural substantiation of the revealed truth of the coming of the Son of man for judgement.

Anton Stres CM

Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (1)

Gledano načelno in teoretično je spoznavoslovje integralni del filozofije. Zgodovina filozofije priča, da noben filozofski sistem ni mogel ostati neopredeljen do spoznavoslovnih vprašanj. Mnogi se celo delijo ravno z ozirom na stališče, ki so ga zavzeli do njih: idealizem, skepticizem, realizem, materializem ...

Tudi teoretično je spoznavoslovje sestavni del filozofije. Filozofija ima namreč nalogo odgovoriti na zadnja vprašanja, ki težijo človeka in pred katerimi so pozitivne vede brez moči. Med ta pa sodijo tudi vprašanja o možnosti, vrednosti, bistvu človeškega spoznanja, o njegovih mejah in podobno. Spoznavoslovje se ukvarja s temi vprašanji, zato je nepogrešljiva filozofska panoga.

Aleš Ušeničnik - slovenski neosholastik in teoretik spoznavoslovja

Kljub temu pa v zgodovini filozofije ta vprašanja niso bila vedno enako v ospredju. Če izvzamemo pojav skepticizma v grški filozofiji, srednjo akademijo, vse do Descartesa (1596-1650) najosnovnejšega problema spoznavoslovja, vprašanja o možnosti izvestnega spoznanja skoraj niso poznali. Čeprav so se v srednjem veku, v dobi naivnega realizma dobesedno borili ob vprašanju univerzalij, pa tako temeljno vprašanje ni bilo aktualno. Ko se je pa »oče moderne filozofije« René Descartes zbal, da ne nosi mogoče na dnu svojega koša gnilih jabolok, je s tem dvomom zaznamoval vso filozofijo do današnjih dni. Začel se je proces, ki se je povzpел do vrhunca v Kantovi kritični filozofiji. Temu je sledilo načelno zanikanje metafizike, ki je ostalo dediščina preteklosti sodobnim filozofskim tokovom: pozitivizmu, scientizmu in materializmu.

Neosholastična filozofija, ki se je razvijala po letu 1879, ko je Leon XIII. izdal okrožnico *Aeterni Patris* in z njo v katoliških šolah in na vseučiliščih obnovil tomistično tradicijo, si ja zadala nalogo, da premaga novoveški skepticizem glede možnosti metafizike. Zato je razumljivo, da se je s posebno vneto lotila spoznavnoteoretičnih vprašanj in si prizadevala ponovno vzpostaviti zaupanje v človekov razum in še posebej ponovno utemeljiti metafiziko.

Aleš Ušeničnik je naš največji sholastik in kot filozof na splošno med prvimi pri nas. Rojen je bil 3. julija 1868 v Poljanah nad Škofjo Loko. Na ljubljansko gimnazijo je prišel jeseni 1880, kot tretješolec je vstopil v Alojzijevišče. Leto

1888 je leto njegove mature, ki jo je končal z odliko in tudi leto njegovega odhoda v Rim, kjer je do leta 1895 končal svoj študij. Kot doktor filozofije in teologije se je vrnil v Ljubljano in bil po dveh letih imenovan najprej za suplenta, leta 1900 pa za profesorja na bogoslovju, kjer je ostal do upokojitve leta 1937. Umrli je v Ljubljani 30. marca 1952.

Kot filozof se ni uveljavil samo pri nas, temveč tudi v svetu. Leta 1923 je postal dopisni član Jugoslovanske akademije znanosti in umetnosti v Zagrebu; med svoje člane ga je leta 1936 uvrstila Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, končno pa je bil 7. oktobra 1938 tudi doma med prvimi imenovan za člana Akademije znanosti in umetnosti. Službo rektorja univerze je opravljal v študijskem letu 1922/23.

Ušeničniku je bilo spoznavoslovje najljubša panoga filozofije. To iz dveh razlogov. Prvič, že kot filozof ni mogel mimo njega, drugič pa zaradi pomena, ki ga ima spoznavoslovje pri oblikovanju svetovnega nazora, posebej še metafizike. Ušeničnik se je namreč silno intenzivno ukvarjal s svetovnonazorskimi vprašanji in je tako doumel odločilno vlogo spoznavoslovja pri njihovem reševanju. Spoznavoslovska vprašanja Ušeničniku niso le teoretični problemi, temveč vprašanja, ki lahko odločilno vplivajo na njegov svetovni nazor in na življenjsko prakso. V članku *Analiza moderne nevere* pride do ugotovitve: »Človeški duh je začel razmišljati, pristoji li temu, kar spozna, tudi prava objektivnost. Izgubil je zaupanje vase, zameknil se sam v sebe ter izkušal sam iz sebe prodreti do realnega sveta. In ni se mu posrečilo. Tedaj je tudi on s svoje strani izpovedal, da je vsa metafizika le iluzija.«¹ Podobno tudi v članku *Zadnja beseda nevere*.² V razpravi *O monizmu* prihaja na isto misel: »Monistično gibanje naše dobe dobiva pa nagibe še od drugod, namreč iz modernih spoznavnih teorij.«³ Nekoliko pozneje: »Pomen noetike ... je zlasti danes izreden. Če kdo zasleduje velike moderne zmote, bo našel, da imajo vse svoje korenine v zmotnih nostičnih nazorih.«⁴ Zato ni čudno, da je spričo tolike pomembnosti spoznavoslovja v predgovoru k *Uvodu v filozofijo* izjavil: »Že pri mojih akademičnih filozofičnih študijah me je vprašanje o izvestnosti našega spoznanja najbolj zanimalo ... tembolj me je zanimalo pozneje, ko sem videl, da je to sploh osrednji problem naše dobe.«⁵ Program filozofije je tako podal: »Po vsem tem je jasno, kaj je naloga filozofije. Odgovoriti mora na vprašanje: 'Kaj je s filozofijo? kaj je zlasti s filozofijo o transcendentnem, z metafiziko?' Filozofija mora torej najprej takorekoč sama sebe uvesti, sama sebe 'overoviti'«⁶. »Če se vse to uresniči, bo odprta tudi že pot v transcendentni svet, kritika bo uvod v metafiziko.«⁷

Ušeničnikovih filozofskih spisov in razprav je veliko. Raztresene so po znanstvenih revijah njegovega časa: *Rimskem katoliku*, ki ga je urejeval Anton

¹ A. Ušeničnik, *Analiza moderne nevere*, v: *Katoliški obzornik* 10 (1906), 174.

² A. Ušeničnik, *Zadnja beseda nevere*, v: *Katoliški obzornik* 10 (1906), 317.

³ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, Ljubljana 1940, 211.

⁴ A. Ušeničnik, *Spoznavne teorije*, v: *Čas* 12 (1918), 289.

⁵ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, zvezek I, Spoznavno-kritični del, Ljubljana 1921, V.

⁶ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 17.

⁷ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti, Donesek za metodo spoznavne kritike*, v: *BV* 1 (1921), 58.

Mahníč, *Katoliškem obzorniku*, *Času* in *Bogoslovnem vestniku*. V *Rimskem katoliku* je izšla njegova prva razprava *O izvestnosti človeškega spoznanja*. Bila je nagrajena s 65 goldinarji, objavljena v prilogi za akademike in pohvalno ocenjena. »Gospod pisatelj je vprašanje vsestransko pojasnil; dokazovanje se mirno, a logično razvija, tako da pride nasprotniškim nazorom povsod do dna in jim spodbija vsako oporo.«⁸ Ta razprava je pomembna za študij razvoja Ušeničnikovega spoznavoslovja, ker v njem poda spoznavoslovski problem, kakor ga je podedoval Ušeničnik od svojih profesorjev v Rimu in je izhodišče njegove lastne filozofske poti.

Leta 1897 je namesto *Rimskega katolika* začel izhajati v Ljubljani *Katoliški obzornik*. Ušeničnik je bil njegov urednik ves čas do leta 1906, ko je namesto letega začel izhajati *Čas*. Obe reviji sta bili glasilo *Leonove družbe*. Ušeničnik je bil tudi urednik *Časa* vključno do leta 1919, z izjemo v letu 1921. »Več kot 150 razprav je tukaj izšlo izpod njegovega peresa; kdo bi pa preštel ocene in krajsa, četudi več strani obsegajoča poročila ter raznovrstne notice? Ogromno delo je tu nakopičeno, s katerim je slovenski inteligenci tolmačil celo vrsto problemov iz filozofije, iz sociologije in iz religije, ki so se v ti dobi dvigali in zahtevali luči in rešitve.«⁹ Veliko teh razprav obravnava prav spoznavoslovska vprašanja. Kot član Papeške akademije sv. Tomaža je v njenih *Actih* priobčil tri razprave, od katerih sta dve izšli v *Izbranih spisih* leta 1940 v slovenskem prevodu.

Poleg teh razprav je Ušeničnik leta 1921 izdal svoje sistematično sestavljeno spoznavoslovje pod naslovom *Uvod v filozofijo, spoznavno kritični del*. Sam pravi o njem: »Moj uvod ni navaden splošni uvod, ampak prvi del, kritično-noetični uvod v metafiziko, drugi del bo pa pregled metafizike v širšem pomenu.«¹⁰ Kot tak torej obravnava že filozofska vprašanja sama in je že prava filozofija. V luči povedanega nam je to razumljivo. Kot uvod se tudi izčrpno ukvarja s podajanjem tujih mnenj in jih ocenjuje.

Z vsemi pomembnimi deli vred je *Uvod v filozofijo* izšel v *Izbranih spisih* kot sedma knjiga in kot prva knjiga *Filozofije* z naslovom *O spoznanju*. To je že res prava filozofija; tu je izpadlo vse, kar je bilo v *Uvodu v filozofijo* uvodniškega. Delo je bolj sistematično, brez obširnih polemik z nasprotniki. Primerjanje obeh del jasno pokaže, »da nazora samega ni filozof po dvajsetih letih v ničemer spremenil.«¹¹ Vendar je z raznimi razpravami, ki so izšle v teh dvajsetih letih, izpopolnjeval svojo spoznavno teorijo, svojo spoznavno metodo. Tudi *Filozofija I* razodeva določene izpopolnitve, ki jih bomo nakazali v razpravi. Zato velja gornja navedba prof. Janžekoviča le v nekem oziru.

Pri Ušeničniku ima izraz metoda poseben pomen. Spoznavoslovje se namreč ukvarja z vprašanjem, ali je naše spoznanje in katero naše spoznanje je gotovo, izvestno, kakor pravi Ušeničnik. Izvestnost (gotovost, nedvomnost, resničnost) pa ni samo golo, nezavestno posestvo resnice, temveč se mora duh, če duh hoče biti izvesten, zavedati, da je v posesti resnice. Naloga spoznavoslovja je podati

⁸ A. Mahnič, *Razsodba in prošnja*, v: *Rimski katolik* 3 (1891), 479.

⁹ A. Ušeničnik, *Leonova družba in »Čas«*, v: *Čas* 9 (1920), 134.

¹⁰ Ušeničnik o Zimmermanovi oceni *Uvoda v filozofijo I*, v: *BV* 2 (1922), 305.

¹¹ J. Janžekovič, *Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi. VII zvezek*, v: *BV* 22 (1942), 189.

tako metodo. »Tu je namreč naloga prav ta: označiti način, pokazati pot, podati metodo, kako naj duh spozna, da je naša izvestnost prava, objektivno osnovana.«¹² Ker pa ta problem zahaja v najgloblja področja človeškega umskega delovanja, kjer hočemo presojati to delovanje samo, se lahko kaj hitro znajdemo v slepi ulici. »Pri nobeni drugi vedi se pa negotovost tako ne odkriva v metodi, kakor pri spoznavni kritiki.«¹³ Ko torej Ušeničnik govori, da problem izvestnosti še ni primerno rešen, ne misli s tem, da še ni gotovo, ali smo resnično izvestni in da bi morali čakati, kdaj nam bo filozofija to potrdila. S tem hoče samo reči, da obstoječe metode, ki hočejo refleksno dokazati izvestnost človeškega spoznanja, niso povsem zadovoljive, medtem ko izvestno spoznanje kot tako že obstaja.

Dvom na začetku kritike

Človek si postopoma z vsakdanjim izkustvom, opazovanjem in razmišljanjem pridobi določen zaklad resnic. Vsa taka prepričanja nosijo tudi pečat izvestnosti, ki se imenuje naravna, vsakdanja izvestnost. Vendar se pogosto zgodi, da človek dobi novo spoznanje in mora o prejšnjem reči: »Zmotil sem se.« Tako gre nekdanja »resnica« v koš k zmotam in teh je vedno več. Pojavi se dvom in bojazen, da bom moral počasi vsa ta prepričanja, katera imam danes za izvestna in trdna, zavreči kot zmotna. Saj se na prvi pogled zmota nič ne razlikuje od resnice. Njeno bistvo je, da se izdaja za resnico. Brž ko je enkrat odkrita, ni več zmota. Ali je potem še kakšna resnica, ki ji lahko pritrdim brez bojazni, ali pa moram o vsem zdvomiti? Pojavi se kritični problem in duh išče resnico, išče izvestno spoznanje.

Skepticizem zato ugotavlja, da izvestno spoznanje ni možno. Možnost izvestnega spoznanja je treba *a priori* zavreči. Poleg omenjenih razlogov, dejstva in bistva zmote, navaja še druge. Med najpomembnejšimi je vprašanje o smeri resnice. Skeptiki postavljajo ugovor: Preden sprejmemo nek kriterij kot zanesljivo smer resnice, ga moramo presoditi, preskusiti. To pa moremo storiti le z drugo smerjo, drugače zapademo v zmotni kolobar. Ob tej drugi smeri pa se vprašanje ponovi; moral bi po istem načelu presojati s tretjo, tretjo s četrto in tako v neskončnost. Dilema je po njihovem nepremostljiva: ali *regressus in infinitum* ali *circulus vitiosus*. Oboje pa je nedopustno. Izvestnega spoznanja ni.

Dogmatiki so kot odgovor postavili aprioristično trditev, da resnica je. Če nočemo zaiti v skepticizem, moramo *a priori* priznati možnost izvestnega spoznanja. Vsakdanje življenje govori, da človek marsikaj spozna in da je o mnogih prepričanjih izvesten, naravno izvesten. Smer resnice je razvidnost in vsakdanja izvestnost je posledica te razvidnosti. Če komu ne zadošča ta kriterij resnice, kako mu bo zadoščal drugi? Poleg tega je tu refleksija, sebevidnost razuma. Vse to spoznavno delovanje je delovanje razuma, zato moramo razumu takoj na začetku priznati absolutno zanesljivost. Kako naj se drugače lotimo vprašanja z istim, pa nezanesljivim razumom. Zato so »dogmo« o zmožnosti

¹² A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, v: BV 1 (1921), 46.

¹³ A. Ušeničnik, n. d., 46.

človeškega razuma, da dojame resnico, postavili za temelj spoznavoslovja. To je njihov prvi pogoj, *prima conditio* v spoznavoslovju.

Poleg klasikov dogmatizma zavrača tako dvom na začetku kritike tudi Ušeničnikov profesor na Gregoriani v Rimu p. Pius de Mandato SI. V knjigi *Institutiones philosophicae* piše: »Nam ipsum universale dubium est pessimissimus error, atque repugnat ipsi naturae intellectivae, quae est ad veritatem assequendam ordinata.«¹⁴ Sicer pa je bil de Mandato, kakor bomo še pokazali, sam zelo blizu dogmatizmu.

Po vsem tem ne moremo na prvi stopnji razvoja od Ušeničnika pričakovati drugega, kakor da se bo sam pridružil dogmatikom. Njegova razprava *Izvestnost človeškega spoznanja* to pričakovanje opravičuje. »Taki modrijani mislijo, da morejo sodilu svojega duha podvreči vse, celo isto sodilo svojega duha. In ne le to. Ko bi storili samo to, ko bi raziskavali, je li vzmožen spoznati resnico, bilo bi sicer vse njih raziskavanje lažnjiv kolobar, a vendar samo kolobar, ki bi se v njem vrteli le oni sami. A taki modrijani postavljajo temeljno načelo: o vsem moramo dvomiti, dokler ne raziščemo uma ter ne najdemo, da mu smemo verjeti, da ne more biti pravec v našem spoznanju. In to škodi.«¹⁵ Nato sklene: »Zato pa naloga modroslovca ni in ne more biti preiskavati, je li izvestnost. Izvestnost je dejstvo, in razpirati se o biti izvestnosti se pravi razpirati o biti solčne luči pri belem dnevu.«¹⁶

Descartes kot učitelj dvoma

Posebno pot do izvestnosti si je izbral R. Descartes. Po njegovem mora filozof, ki bi se rad dokopal do znanstvene izvestnosti, najprej o vsem zdvomiti in potem kritično pregledati z vseh strani vsako resnico, predno jo vrne v svoj življenjski zaklad. Descartes zavrže »kot absolutno napačno vse, kar bi moglo biti izpostavljeno tudi najmanjšemu dvomu.«¹⁷ Kriterij je razvidnost. »In ko sem spoznal, da v stavku 'Mislim, torej sem' ni prav ničesar, kar bi mi jamčilo za njegovo resnico, razen tega, da je povsem jasno, da more misliti samo tisti, ki eksistira, sem prišel do zaključka, da lahko postavim naslednje splošno pravilo: Res je vse, kar dojemamo, zelo jasno in zelo razločno.«¹⁸ Toda kmalu mu tudi to ni bilo zadosti. Postavil se je na stališče, da ga vara hudobni duh in mu predstavlja nekatere resnice razvidne, kar pa v resnici niso in torej niso resnice. Mogoče je celo naš razum tako organiziran, da si napravi neka dejstva razvidna, druga pa ne, čeprav nima za to podlage zunaj sebe. Tako je vse dvomno, vse negotovo. Eno pa vendarle ostane: *Cogito, ergo sum* (Mislim, torej sem). »In ker sem videl, da je resničnost stavka 'Mislim, torej sem' tako gotova in razvidna, da

¹⁴ P. de Mandato, *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et s. Thomae Aquinatis*, Romae 1894, 146.

¹⁵ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, v: *Rimski Katolik* 3 (1891), pr. 6-7.

¹⁶ A. Ušeničnik, n. d., 7.

¹⁷ R. Descartes, *Razprava o metodi*, Ljubljana 1957, 59.

¹⁸ R. Descartes, n. d., 61.

je niti najbolj nore domneve skeptikov ne morejo omajati, sem jo brez pomislekov sprejel za prvo osnovo filozofije, ki sem jo iskal.¹⁹

Po neosholastični interpretaciji Descartesa postane s tem njegov dvom pozitiven. Na začetku je bil dvom le negativen, se pravi, vzdržal se je vsake sodbe o posameznih prepričanjih, dokler ne bi našel razloga, da jih ponovno sprejme ali ovrže za vedno. S hiperboličnim dvomom, ki nastopi z domnevo o varljivi organizaciji našega razuma in o varanju zlodja, pa Descartesov dvom postane pozitiven. »Predpostavljam tedaj, da je vse, kar vidim, lažno, verjamem, da nikdar ni bilo ničesar, kar mi kaže lažnivi spomin, sploh nimam čutov; telo, oblika, razsežnost, gibanje in prostor so izrodki domišljije. Kaj je tedaj resnično?«²⁰ Razum se sam od sebe ne more popolnoma izkopati iz dvoma, vsaj tedaj ne, ko gre za priznavanje resničnosti zunanjega sveta. Zato mora takoj za »Mislim, torej sem« za vse nadaljnje spoznanje Descartes poklicati na pomoč Boga. Ker pa neosholastika ne sprejema Descartesovih dokazov za obstoj Boga, ugotavlja, da se mu njegova metoda ni mogla posrečiti, ker nastane preprosto vprašanje: Kako pa tvoj razum more zanesljivo sklepati na Boga samega?

Zato neosholastika, predvsem tista, ki je bila pod vplivom louvainskega filozofa Merciera, samo delno sprejema Descartesovo metodo dvoma. Da bi se namreč izognili Descartesovi rešitvi, začenjajo kritiko sicer z dvomom, a to je le negativni dvom. V nasprotju s skeptiki, ki takoj *a priori* zavrnejo možnost izvestnega spoznanja, in z dogmatiki, ki prav tako *a priori* priznavajo razumu možnost izvestnega spoznanja, neosholastiki večinoma sprejemajo dvom, a le v njegovi negativni obliki. Descartesovemu pozitivnemu dvomu očitajo, da je onesposobil razum, da bi se rešil dvoma.²¹ Z negativnim dvomom pa neosholastiki nič ne trdijo in nič ne zanikajo, temveč preprosto poskušajo. »Au premier moment du travail de réflexion qu'entreprend le philosophe, a l'effet d'apprécier la nature de la connaissance certaine, il n'a pas le droit de nier ou de déclarer sujette a caution, pa plus qu'il n'a la connaissance certaine de la vérité.«²² »Par conséquent, l'état initial de la raison réfléchissante, en ce qui concerne le pouvoir de nos facultés cognitives, doit être l'ignorance voulue, l'abstention.«²³

Proti ugovorom dogmatikov, da izvestnost je, ti kritični neosholastični spoznavoslovci tega ne zanikajo, temveč ločijo naravno in znanstveno izvestnost. »Porro haec certitudo duplex est: in altera, quam *naturalem* vocare licet, confusa tantum, non distincta et reflexa habetur conscientia rationum, in quibus nititur; in altera vero, quae *scientifica* vel filosofica vocatur, adest distincta harum rationum cognitio, ut interroganti explicati possint. Naturalis certitudo communis est omnibus hominibus ... certitudo scientifica vero propria est iis, qui accuratae reflexioni operam dant.«²⁴ Podobno je zapisal dobrih deset let poprej že Mercier.²⁵ Naravna izvestnost ne zadostuje, ker nam vsakdanja

¹⁹ R. Descartes, n. d., 60.

²⁰ R. Descartes, *Meditacije o prvi filozofiji*, Ljubljana 1973, 55.

²¹ Prim. D.-J. Mercier, *Critériologie générale*, Louvain-Paris 1911, 106.

²² D.-J. Mercier, n. d., 105.

²³ D.-J. Mercier, n. d., 105.

²⁴ J. Donat, *Critica*, Oeniponte 1915, 16.

²⁵ D.-J. Mercier, n. d., 104.

skušnja pravi, da se ljudje kljub naravni, vsakdanji izvestnosti motijo. Zato si je to spoznavoslovje kritikistov postavilo za nalogo, kako spremeniti naravno izvestnost v znanstveno, ki bi izključevala vsako zmoto. Razum naj bi s tem, ko bi dosegel znanstveno izvestnost, opravičil svojo vsakdanjo izvestnost. » ... la question est de savoir si, oui ou non, l'intelligence peut justifier, dans le domaine de la réflexion, la certitude de ses adhésions spontanées.«²⁶

Neosholastični pristaši dvoma skušajo torej priti do znanstvene izvestnosti tako, da najprej z negativnim splošnim dvomom izrečejo nezaupnico naravni izvestnosti in skušajo nato ob zavestni uporabi refleksije priti do neizpodbitnih, znanstveno izvestnih resnic.

Pod Mercierovim vplivom se je na drugi stopnji svojega razvoja tega nazora oprijel tudi Ušeničnik. Sem spada njegov *Uvod v filozofijo* iz leta 1921 in drugi z njim vzporedni spisi. V razpravi *Problem izvestnosti* pravi o zagovornikih dvoma na začetku kritike: »Ti ne dvomijo (pozitivno), ampak samo iščejo.«²⁷ V *Uvodu v filozofijo* pa pravi: »Vse druga pa je s kriticismom, ki ga spoznavni problem res zahteva. Tu dvom ni pozitiven, ampak samo negativen: preiskati in premisliti hočemo, na kaj se opira naša izvestnost, ali je prava ali ne? Tudi ne preiskujemo uma, ampak svoje spoznanje motrimo, opazujemo namreč po refleksiji, ali um, kadar kakšni stvari izvestno pritegne, na slepo pritegne ali marveč pritegne, ker vidi za to razloge. To je kriticismem metodičnega dvoma.«²⁸

Ušeničnik je in hoče biti tomist. Vendar mu to ne brani, da ne bi šel po potih, ki jih *doctor angelicus* ni hodil. Rad opre svoja dokazovanja, kjer le more, na sv. Tomaža. To svojo usmeritev je izjavil v *Uvodu*: »V vsem delu sem se oziral posebno na nauk sv. Tomaža Akvinskega ... Rekel bi kdo, da kot filozof-katoličan moram tako modrovati. Kdor bi tako govoril, bi ne umeval bistva vere. A vsaj to bi lahko doumel, da ne bi pisal filozofije, če me ne bi nagibalo in vodilo pošteno prepričanje.«²⁹ Tako se naš slovenski spoznavoslovec tudi glede vprašanja o začetnem dvomu opira na sv. Tomaža, gre še celo nazaj, na Aristotela in sv. Avgušтина. Tudi v tem se opira na Merciera.³⁰ O odnosu Aristotela in Tomaža do vprašanja o dvomu pravi: »Mi hočemo resno preiskati vprašanje izvestnosti, na čem je osnovana ... in se dotlej vzdržimo vsake sodbe kot splošen metodični dvom. Tako je ravnal tudi Aristoteles. Ni samo priporočal metodičnega dvoma, ampak ga je sam, in sicer tudi splošno uporabljaj ... Sv. Tomaž je v svojem komentarju to tako raztolmačil: Filozofična veda na splošno razmišlja o resnici, zato tudi začenja s splošnim dvomom o resnici.«³¹

S tem smo že zašli v vprašanje, kakšen naj bo dvom na začetku kritike. Težišče problema v debati z dogmatiki je seveda vprašanje, ali sme biti dvom splošen, to je, ali sme zadeti tudi ob najosnovnejše vprašanje spoznavoslovja, vprašanje o možnosti izvestnega spoznanja, vprašanje, ali je naš razum zmožen

²⁶ D.-J. Mercier, n. d., 105.

²⁷ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 50.

²⁸ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, 68.

²⁹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, V.

³⁰ D.-J. Mercier, n. d., 107.

³¹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 69-70.

spoznati resnico. Videli smo, da Ušeničnik z drugimi kritičisti dovoljuje splošni dvom, vendar z distinkcijo: negativni dvom - da, pozitivni - ne.³² Vprašanje pa se med kritičisti še pogloblja: Ali sme biti splošni negativni dvom samo umišljen, fiktiven, ali pa sme biti tudi dejanski, zaresen?

To vprašanje pa je v najožji zvezi s pojmovanjem znanstvene in naravne izvestnosti. Filozofi, ki dopuščajo le fiktivni dvom, morajo zanikati pravo razliko med naravno in znanstveno izvestnostjo, ker je fiktivni dvom tisti, s katerim se človek samo dela, da dvomi, v resnici je pa že izvesten in ta izvestnost je naravna izvestnost, katere veljavnost predpostavlja.³³ Ta dvom je samo v besedah, dvom le na zunaj, ki ga uporabljamo le v diskusijah in razpravljanjih; kadar pa ga uporabljamo v razpravljanju o možnosti izvestnega spoznanja, je poln nedoslednosti, ki mu jo očitajo tako kritičisti kakor dogmatiki; je nekje na pol pota med dogmatizmom in kriticismom.

Videli bomo, da Ušeničnik priznava globoko razliko med naravno in znanstveno izvestnostjo, zato smemo pričakovati, da se bo izrazil v prid tistim, ki zagovarjajo resen, dejanski splošni dvom. O tem je zapisal v *Uvodu v filozofijo* pod črto; v *Izbranih spisih* je ta opomba izpadla, vendar nam to ne more biti povod za mnenje, da je pozneje svoje mišljenje spremenil, ker je Ušeničnik v *Izbranih spisih* izpustil marsikaj nebitvenega. Saj je še petnajst let pozneje zapisal: »Je pa premnogo vprašanj, ki o njih vera ničesar ne pravi in ki so tudi znanstveno sporna. Pri teh je torej dvom vedno lahko resen, ne le metodično umišljen (fiktiven).«³⁴ V *Uvodu v filozofijo* pa pravi: »Nekateri negativni in metodični dvom razločujejo: negativni dvom jim je resnično neznanje brez pozitivnega dvoma, metodični dvom jim je pa samo dopustitev neznanja, torej podmena, kakor da bi bila reč dvomljiva (dasi morda ni dvomljiva) ... Pri našem vprašanju ta ločitev nima pomena. Če bi tudi rekli, da glede vprašanja samega, ali moremo biti o čem resnično izvestni, le dopuščamo neznanje, lahko glede razlogov za to izvestnost, dokler jih nismo ugotovili, to neznanje tudi odkrito priznamo. Naš dvom bi bil vsaj glede razlogov resen, ne zgolj navidezen, toda vsekakor le negativen dvom.«³⁵

Seveda tak dvom komaj še zasluži ime dvom. To je le neznanje, odklonitev pristanka, »l'ignorance voulue, l'abstention«, kakor ga je imenoval Mercier. Ušeničnik pa pravi o njem: »To je negativni dvom, ki pravzaprav niti dvom ni, ampak le priznanje vprašanja in iskanje razlogov, da se vprašanje reši ali vsaj na nov način reši. Zato imenujejo ta dvom tudi metodični dvom.«³⁶ Opomniti moramo še to, da so vsi kritiki mnenja, da spoznavoslovja ni mogoče začeti s splošnim in dejanskim dvomom, samo da dogmatiki to trdijo *a priori*, medtem ko kritičisti pridejo do tega prepričanja, ko se jim je ta poizkus ponesrečil ob kaki razvidni resnici, Ušeničniku v tej dobi ob *Cogito, ergo sum*.

³² Prim. A. Ušeničnik, *René Descartes, »Oče moderne filozofije«*, v: *Čas* 31 (1936/37), 361.

³³ Prim. J. Janžekovič, *Ušeničnikovo mesto v sodobnem spoznavoslovju*, v: *Nova pot* 8 (1957), 259.

³⁴ A. Ušeničnik, *René Descartes, »Oče moderne filozofije«*, 361.

³⁵ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 66, pod črto.

³⁶ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 66.

Kar zadeva dvom na začetku kritike, je leta 1921 Ušeničnikova razvojna pot končana. Ušeničnik se na to vprašanje kot samostojni problem ni več vrnil. Ob tristoletnici Descartesovega dela o metodi (*Discours de la Méthode*) je leta 1937 napisal razpravo René Descartes, oče moderne filozofije, ki je bila objavljena v Času. Tam je zadel tudi ob vprašanje o Descartesovem dvomu in o dvomu na začetku kritike na splošno. Vendar ostane njegov nazor o tem nespremenjen, kakor smo pokazali zgoraj, ko smo govorili o fiktivnem in resnem dvomu. V svoji kritiki Descartesa pride Ušeničnik do enakih sklepov kakor Mercier,³⁷ namreč da je Descartes v svoji metodi napravil odločilno napako takrat, ko je svoj dvom pretiral do pozitivnega dvoma in tako onemogočil razum, da samostojno reši problem. »Toda prav ob tej točki je začel dvomiti tudi o zmožnosti uma, ko se je vprašal, ali ne bi bilo mogoče, da bi ga kak zli duh v vsem spoznanju varal, in si je odgovoril, da bi bilo mogoče, da bi bil duh tako organiziran, da bi nujno izkrivljal resnico, kakor izbočeno zrcalo izkrivlja vse like, in si je zopet odgovoril, da bi bilo tudi to mogoče. Tu je postala umska spoznavna zmožnost sama dvomna. - Tu si je torej Descartes zaprl pot k spoznanju. Izhod iz te zagate ni bil več mogoč ... Njegov dvom je bil pozitiven in iz pozitivnega splošnega dvoma ni nobene poti k spoznanju in resnici.«³⁸ Ušeničnik se tudi v *Izbranih spisih VII* ni prav nič oddaljil glede tega vprašanja od *Uvoda v filozofijo I*.³⁹

Smer resnice - razvidnost

Že v prejšnjem poglavju smo naleteli na pojme razvidnost, izvestnost, refleksija. V sholastičnem modroslovju igrajo ti pojmi pomembno vlogo in nikakor ne moremo mimo njih, kakor ni mogel Aleš Ušeničnik. Ne samo, da ni mogel, poglavje o refleksiji nam bo vedno priklicalo v spomin ime velikega slovenskega filozofa, ki je na tej refleksiji zgradil svoje celotno spoznavoslovje, uvedel pojem popolne refleksije in nepopolne refleksije, *reflexio completa* in *reflexio incompleta* kot *terminus technicus* v spoznavoslovju in videl v refleksiji zadnji razlog izvestnosti. Govorimo o odnosu resnice do človeškega razuma in obratno: iščemo način, iščemo metode, znake, ki naj nas kakor kažipot pripeljejo do posesti resnice.

Vsi naši napor, vse naše prizadevanje za resnico ima le en namen: da bi zagledali resnico. Tudi učitelj, ko uči dijake, jim ne vliva znanja v glavo; ves njegov napor je osredotočen le na eno točko, napraviti resnico razvidno, vidno za oči učenčevega razuma, zagledati jo mora učenec sam. Podobno kakor pri gledanju z očmi: vodič v muzeju obiskovalca opozori na neki predmet, mu ga pokaže, zagledal ga bo obiskovalec sam. Slepí ne bo stvari nikoli videl, zdrav človek jo bo pa lahko sam zagledal. Vendar samo videti resnico še ni zadosti;

³⁷ »Descartes a commis une erreur de méthode lorsqu'il a mis en question la valeur de nos facultés avant d'avoir examiné la valeur de leurs actes« (D.-J. Mercier, n. d., 81-82).

³⁸ A. Ušeničnik, *René Descartes, »Oče moderne filozofije«*, 362-363.

³⁹ Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 45-48.

potreben je še en element, jaz moram vedeti, da vidim. Naš razum mora videti resnico in vedeti, da jo vidi. Vedeti mora, da ve. Če hoče biti v posesti resnice, če hoče biti res izvesten, mu mora biti resnica razvidna. Razvidnost je predhodnica in predpogoj izvestnosti.

Na splošno sholastiki priznavajo razvidnost kot kriterij resnice. »Ultimum et universale criterium veritatis et certitudinis motivum est evidentia obiectiva.«⁴⁰ Tudi René Descartes je priznal razvidnost za kriterij resnice. »Res je vse, kar dojemamo zelo jasno in razločno.«⁴¹

Aleš Ušeničnik ni nikoli mislil drugače. Vedno mu je bil kriterij resnice razvidnost. Na začetku filozofskega delovanja v razpravi *Izvestnost človeškega spoznanja* je brezkompromisno priznal razvidnost za smer resnice. »In če vprašamo tega ali onega, zakaj je izvesten o kaki resnici, odgovori nam, da zato, ker vidi, da je stvar tako in ne drugače, ker mu je resnica - razvidna.«⁴² »Zato je razlog in prvi nagib, neposredni nagib, da naš duh izvestno spozna resnico, in z druge strani pravec, ki mu je svedok, da se mu ni bati zmote - razvidnost.«⁴³ Tudi vsi njegovi poznejši napor, kako najti novo in ustrežnejšo spoznavoslovsko metodo, imajo za izhodišče razvidnost kot smer in kriterij resnice. Brez te osnovne postavke bi Ušeničnikovega spoznavoslovja sploh ne bilo mogoče razumeti. Tako pravi v *Uvodu v filozofijo I*: »Tistim pa, ki so do konca premagali skepticizem, je pravec resnice resničnost sama. Resničnost sama se lahko duhu razodene tako jasno, da dvom ni več mogoč. Duh je ustvarjen za resnico in resnica za duha. Če se dejanstvo duhu razkrije v svoji objektivnosti, če je resničnost razvidna, če je razviden zakon objektov, če so razvidni odnosi spoznav, duh ne more, da ne bi videl, in če vidi, ne more, da ne bi bil izvesten. Zato pravijo, da je pravec resnice razvidnost. V svitu razvidnosti duh spozna, da spozna resnico. Tako resnica sama v sebi, v svoji razvidnosti, nosi svoj dokaz in zato ni treba pravcu zopet iskati pravca. Ko duh spozna resnico, po refleksiji lahko spozna, da jo spozna.«⁴⁴ »Razlog in vzrok, da nič ne dvomi, nagib, da pritegne tako trdno spoznavi, je torej razvidnost dejanstva. - Prav ta razvidnost je pa duhu tudi sodilo in pravec resnice.«⁴⁵

Mnogi sholastiki ločijo razvidnost vede in razvidnost vere. »Distinguitur ... evidentia veritatis (interna) et credibilitatis (externa). In evidentia veritatis veritas ex rationibus internis manifesta est, in evidentia credibilitatis autem tantum ex testimonio externo, propter quod creditur.«⁴⁶

Tem se že leta 1891 pridružuje tudi Ušeničnik. Tudi tukaj je Ušeničnik pod vplivom svojih profesorjev, posebej de Mandata. Ušeničnik ne govori o razvidnosti vede in vere, temveč o izvestnosti vede in vere. Če pomislimo, da sta razvidnost in izvestnost najtesneje povezani, da ni ene brez druge, če je razvidnost kriterij resnice, torej tudi prav izvestnosti, je bolj malo pomembno,

⁴⁰ J. Donat, n. d., 74.

⁴¹ R. Descartes, *Razprava o metodi*, 61.

⁴² A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 11.

⁴³ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 11.

⁴⁴ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 30.

⁴⁵ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 94.

⁴⁶ J. Donat, n. d., 74.

ali se govori o razvidnosti vere in vede ali o izvestnosti vere in vede. Pa tudi de Mandato govori o izvestnosti vede in vere: »Certitudo a modernis dividi solet in subiectivam seu formalem et obiectivam seu causalem ... Obiectiva est dignitas rationum vel intrinsecarum (ut accidit in intellectu principiorum et in demonstratione scientifica), vel extrinsecarum (ut accidit in fide) postulans assensum firmum utpote connexa cum obiectiva rei veritate.«⁴⁷ Ušeničnik sprejema torej terminologijo svojega profesorja.

V *Uvodu v filozofijo* pa se je oprijel izrazov razvidnost vere in vede (evidentia extrinseca, intrinseca),⁴⁸ medtem ko trideset let prej pravi: »Zbog tega povedano vprašanje o izvestnosti človeškega spoznanja pomenja tole: Imamo li o kaki resnici izvestnost, ali pa je treba o vsem dvomiti? In če imamo izvestnost, kakšna je ta izvestnost, ali je izvestnost vede ali izvestnost vere?«⁴⁹

Vendar se zdi, da razlika v terminologiji le ni tako brez osnove. Delitev dogmatikov na izvestnost vede in vere ima svoj razlog v priznavanju vere kot vira spoznanja in svoj temelj v obravnavanju naravne izvestnosti kot edine prave izvestnosti. Ta izvestnost pa obsega marsikaj, kar je izvestno le po svojih razlogih od zunaj in če nočemo po načelu kriticizma po začetnem dvomu s pomočjo refleksije šele dati značaj in pečat prave izvestnosti, filozofične, znanstvene izvestnosti, moramo tej izvestnosti vere dati že sedaj naslov izvestnosti, ki je tako za razliko od izvestnosti vede izvestnost vere.

Za kriticiste je izvestnost samo ena, to je tista znanstvena, refleksno pridobljena izvestnost, ki šele zasluži v polni meri to ime. Sicer je tudi naravna izvestnost izvestnost, pa ne načelno in kot taka tudi ne izključuje zmote. Znanstvena izvestnost je prava izvestnost, ki temelji na razvidnosti, to je, na razlogih od znotraj ali pa od zunaj: odtod razvidnost vede (intrinseca), ali pa vere (extrinseca).

Ta polemika je bolj v besedah kakor pa v pojmi, ker tudi dogmatiki, vsaj Ušeničnik iz leta 1891, najdejo temelj izvestnosti vere v izvestnosti vede. »Zato je pa pred vsako vero že nujen pogoj - spoznanje brez vere, pred izvestnostjo vere nujna izvestnost vede.«⁵⁰ Z druge strani pa kriticisti ne zanikajo, da ni kdaj naravna izvestnost in znanstvena izvestnost izvestnost vere. Tako pravi v *Uvodu v filozofijo*: »Tudi verjamemo včasih z izvestnostjo. Amerike še nismo videli, a smo popolnoma izvestni, da je.«⁵¹ Vendar je ta izvestnost posledica razvidnosti, in ta izvira enkrat od znotraj, drugič pa od zunaj.

Druge sholastična distinkcija je delitev na *evidentia subiectiva* in *evidentia obiectiva*. Donat jo takole opredeljuje: »Evidentia obiectiva in hoc consistit, quod obiectum tantum claritate menti se manifestat, ut oppositum cognoscatur se exclusum esse; est igitur necessitas obiecti menti manifesta ... (Loquuntur etiam de evidentia subiectiva, quae est ipsa claritas cognitionis tanta, ut opposi-

⁴⁷ P. de Mandato, n. d., 137.

⁴⁸ Prim. A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 260 sl., 278, 286.

⁴⁹ A. Ušeničnik, *Izvestnost človekovega spoznanja*, 4.

⁵⁰ A. Ušeničnik, *Izvestnost človekovega spoznanja*, 9.

⁵¹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 17.

tum exclusum esse cognoscatur.)⁵² Tudi de Mandato je razdelil razvidnost v subjektivno in objektivno razvidnost.⁵³ Mnogi novejši to delitev načelno odklanjajo. Že pri Donatu smo videli, da je dal stavek o subjektivni razvidnosti v oklepaj. Ene razvidnosti brez druge ni. Če hoče biti kakšna resnica razvidna, mora biti najprej dejanskost razvidna, duh pa mora to razvidno dejanskost tudi zagledati. Šele obe prvini skupaj rodita pravo razvidnost in za njo izvestnost.

V prvi razpravi Ušeničnik te delitve ni podal, v *Uvodu v filozofijo* jo pa zavrača, vendar ne kot dvomljivo, tamveč kot nevarnost, ki lahko povzroči zmedo. Izvestnost pojmuje kot nekaj subjektivnega, razvidnost pa nekaj objektivnega, kar se razumu javi, pravzaprav vsili, toda odklanja, da bi izvestnost označevali kot subjektivno, ker lahko zanese v pojem izvestnosti subjektivistične prvine, ki so z resnično izvestnostjo neskladne. »Izvestnost je torej objektivno osnovano prepričanje o resničnosti kakega dejanstva.«⁵⁴

Devetnajst let pozneje, leta 1940, se je v razpravi *Quaestio de certitudine retractatur* sam poslužil te distinkcije in obravnava razvidnost z dveh plati: *ex parte obiecti in ex parte subiecti*: »Sicut autem in visibilibus ita in intelligibilibus evidentia est quidem aliud in obiecto, sed ita ut quoad visionem et intellectiōnem cum subiecto eiusque potentia visiva et intellectiva variet ... Similiter idem cognoscibilia alii et alii intellectui diverso modo potest esse videns ... videns relate ad intellectum dicitur ipsum verum, in quantum intellectui clare manifestatur, igitur, si licet dicere, verum 'luminosum'. Iamvero luminositas in primis certe aliquid in obiectis est, quaedam clara intelligibilitas, quae aliis prae aliis convenit ... Evidentia igitur tum ex parte cognoscibilium tum ex parte intellectuum diversa est.«⁵⁵

Nekajkrat smo že srečali pojme: naravna in znanstvena izvestnost. Uvedli so jih zagovorniki dvoma na začetku kritike, ko so zavračali ugovore dogmatikov, češ da ne priznavajo nobene izvestnosti pred dvomom, če pa jo priznavajo, zakaj potem dvomijo, saj je vendar izvestnost najvišji stadij v posesti resnice. Zato kritičisti uvajajo za izvestnost, ki obstaja pred znanstveno uporabo refleksije, naziv naravna, vsakdanja izvestnost, *certitudo naturalis*, *l'adhésion spontanée* (Mercier), po spoznavoslovskem premisleku dobljena izvestnost se imenuje znanstvena, refleksna izvestnost, *certitudo scientifica*; Mercier jo kratkomalo imenuje *certitude*.

Aleš Ušeničnik teh dveh izvestnosti leta 1891 še ni poznal, poznal je le eno izvestnost, kakor smo videli. Bil je takrat pristaš dogmatizma, temu je pa naravna izvestnost dovolj trdna in ne vidi potrebe po novi, znanstveni izvestnosti. »Izvestnost je in razpirati se o biti izvestnosti se pravi razpirati se solnčne luči pri belem dnevi,« je zapisal, kakor smo že videli. De Mandato pravi: »Plurima ita evidentia sunt, ne ipsi sceptici de his dubitent. Sic, nisi prorsus

⁵² J. Donat, n. d., 74.

⁵³ P. de Mandato, n. d., 141.

⁵⁴ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 285.

⁵⁵ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, v: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, Nova series, Vol. VI, Taurini-Romae 1940, 125-126.

disipuerint, non dubitant de propria existentia, vita, locutione, iuribus, necessitate comedendi, dormiendi et similibus.«⁵⁶

V *Uvodu v filozofijo* in ves čas pozneje Ušeničnik jasno razlikuje med naravno in znanstveno izvestnostjo, kakor smo že imeli priliko videti. »Seveda je izvestnost lahko kedaj prava izvestnost, ki pa vendar ni taka, da bi si mogel človek dati znanstven odgovor na vprašanje, zakaj je izvesten. To je tako zvana naravna izvestnost ... Vendar ni zameriti filozofom, če si hočejo pridobiti tudi znanstveno, refleksno, filozofično izvestnost. Skeptiki se namreč sklicujejo na dejstva, da so bili ljudje včasih o čem popolnoma prepričani in se je vendar pozneje izkazalo, da so se motili in da ni tako, kakor so trdno mislili, da je. Iz tega skeptiki sklepajo, da je možna 'naravna' izvestnost, ki ni resnična izvestnost. Tako je postala izvestnost problem in filozofija skuša rešiti ta problem s tem, da rešuje splošno vprašanje: ali je mogoče spremeniti našo naravno izvestnost v filozofično, znanstveno izvestnost, to se pravi, ali je mogoče naravno izvestnost naših spoznav tudi znanstveno, filozofično-kritično dognati.«⁵⁷

Ušeničnik deli razvidnost tudi na posredno in neposredno. Prve so deležne resnice, ki so nam razvidne na prvi pogled, druge dobimo pri sklepanju, ko so nam sklepi razvidni, kolikor so nam razvidne premise in zveza med njimi. Leta 1891 govori o dveh vrstah izvestnosti in imenuje posredno izvestnost pogojno izvestnost. »Iz tega pa tudi že razumemo, da je ta izvestnost pogojna in zavisna - uvetna izvestnost.«⁵⁸ Čez trideset let pa v *Uvodu v filozofijo* govori o razvidnosti pri sklepanju: »Vendar se tudi tu spoznanje resnice opira na neposredno razvidnost. Posledek je namreč z neposredno razvidnostjo miselno zezan s premisami in premise so vsaj končno neposredno razvidne.«⁵⁹

Vse te delitve in distinkcije, ki smo jih navedli, vsekakor niso, kakor smo spotoma videli, plod Ušeničnikove filozofije. Glede delitve na posredno in neposredno razvidnost pri Ušeničniku niti ni posebnega razvoja. Vendar nas tudi ta delitev usmerja k osrednjemu vprašanju Ušeničnikovega spoznavoslovja.

Iz dosedanjih ugotovitev pridemo do sklepa, da je vse razmišljanje vodilo Ušeničnika k prizadevanju, kako priti do take razvidnosti, ki bo neposredna razvidnost, razvidnost vede, ki črpa svojo moč iz notranjih razlogov in ima za posledico znanstveno izvestnost.

In kako priti do te neposredne razvidnosti? Razum bi moral imeti sposobnost uvideti resnico, kakor imajo oči sposobnost videti stvarne predmete. Brez te zmožnosti neposrednega gledanja resnice tudi razvidnost ni možna. Če pa ni razvidnosti, tudi ni gotovosti, in če ni izvestnosti, ni resnice.

Gotovost ali tako imenovana izvestnost vsebuje kot bistveno prvino refleksivnost, ki je v tem, da vem, da vem. Šele tako je razvidnost v polni meri razvidnost. Iskati je treba neposredni uvid v dejstvo resnice, in ne samo v vsebino resnice. »Iskati je treba torej intuicije, združene s popolno refleksijo. Takšna je pa intuicija samosvesti. Zato mora po našem mnenju kritika tu

⁵⁶ P. de Mandato, n. d., 141.

⁵⁷ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 14 sl.

⁵⁸ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 12.

⁵⁹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 278.

zastaviti. Tu je zastavil sv. Avguštín proti skepticizmu svoje dobe, tu je sv. Tomaž Akvinski v manj skeptični dobi obstajal, tu je zopet iskal prve opore Descartes s svojim: Cogito, ergo sum. Žal, da je bila pri sv. Avguštínu ta misel samo blisk, da sv. Tomaž problema ni sistematično obdelal, a da je Descartes že po prvem koraku zablodil.«⁶⁰

Tako smo prišli do ključne točke v spoznavoslovju Aleša Ušeničnika, do težišča problema. Po teh smernicah, ki so jih misleci nakazali že v zgodovini filozofije, je zgradil Ušeničnik svojo spoznavoslovsko metodo.

⁶⁰ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 57.

Toni Drašček

Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom

Kako skrivnostno zveni beseda mistika in kako različno se jo razlaga. Navzoča je v vseh religijah in celo med neverujočimi. Čas, ki ga živimo, nas je zopet vrnil k skrivnostnemu: mrzlično iskanje, brskanje po vseh mogočih priročnikih, potovanja tja daleč, povpraševanje po dobrih učiteljih, trošenje denarja za najrazličnejše tehnike. Marsikomu se zdi vse novo, kot da se je vse šele sedaj začelo. Ob premisleku se v hipu potrdi nasprotno. Vse to se je že nekoč dogajalo. Pustolovščina z Bogom je zunajčasna. Dogaja pa se v času in se skupaj z njim razvija ter spreminja. Pojmovanje in razumevanje mistike pogojuje antropologija. To nam potrjuje tudi Jean-Pierre Jossua v zelo pregledni knjigi, ki jo je pomenljivo naslovil *Sam(o) z Bogom, mistična pustolovščina* (J.-P. Jossua, *Seul avec Dieu, Decouvertes*, Gallimard religions, Paris 1996, 176 str.).

V podnaslovu srečamo ključno besedo pustolovščina. Branje je že pustolovščina pustolovščine, kajti prvotna pustolovščina je bilo doživljanje mistikov samih. Sledimo jim lahko po zapisih in dokumentih, ki so jih kakor stopinje pustili za seboj. Avtor Jean-Pierre Jossua je dominikanski teolog in urednik revij *Concilium* in *Duhovno življenje*. V esejih skuša popisati krščansko izkušnjo v odprti govorici in obliki. Že štirideset let se zanima za mistične avtorje z različnih gledišč: zgodovine, psihologije, poezije, krščanske izkušnje. Pri svojem delu povezuje teologijo, literarno zgodovino in psihoanalizo. Tako se je podal v pustolovščino branja, zbiranja, premišljevanja, zapisovanja, primerjanja. Svoja spoznanja je strnil v knjigo in nam jo izročil. Zaprt knjiga je kakor zaprt grad, skozi njen naslov spoštljivo vstopimo v nepoznan svet, v nas so nešteta pričakovanja. Odprimo jo. Razdeljena je na šest poglavij, sledijo pričevanja in dokumenti ter končno bibliografija. Poglavja so naslednja: 1. Izviri krščanske mistike, 2. Molitev srca, 3. Brezdanji ocean božanstva, 4. Mistika noči, 5. Molitev počitka, 6. Somrak mistike in njena nova rojstva. Knjigo posebej odlikujejo pričevanja in dokumenti ter primerjanje krščanske mistike z drugimi mistikami.

Kako do združitve z Bogom?

Takšna je osnovna misel: po kakšni metodi, s katerimi sredstvi? Kako povsem izprazniti dušo-nevesto, da bi mogla sprejeti Boga-ženina? Odgovor na to vprašanje so iskali različni veliki duhovi skozi vso zgodovino. Vsem je skupno prepričanje, da je potrebna molitev. In takoj se nam zastavijo nova vprašanja:

kakšna molitev, kdaj, koliko časa, v kakšnih okoliščinah? Ali vsakdo lahko moli, kaj je za to potrebno? Molitev je način življenja, askeza, neprestano odpovedovanje vsemu in sebi. Nekaj drugega so molitveni obrazci.

Ko odpremo knjigo, nas na platnicah najprej pozdravi pesem Janeza od Križa, ki opeva noč kot osrednjo metaforo mističnega doživetja. Španskim mistikom noči je ta noč že združitev, kajti popolna noč je intenzivno doživljanje navzočnosti v odsotnosti, polnosti v praznini. Skušajmo prodreti v besedo in njen raznovrsten pomen.

Besedo mističen najdemo v besedišču iniciacije, kjer naj bi označevala skrivnost in obenem pristop k skrivnosti. Skrivnost, misterij je v začetku pomenil Kristusa, kasneje pa so tako imenovali zakramente. Samostalnik mistika označuje osebo in izkušnjo, ki je največkrat ostala zapisana. Po svojih spisih so tudi mistiki sami vplivali drug na drugega. Prav to je bistveno: ta medsebojni odnos, mistika je zadeva tekstov, zapis je v resnici pripovedovana izkušnja. Mistik je tisti, ki se odpoveduje podobam, občutjem in mislim. Tako izpraznjen se v molitvi lahko združi z Bogom.

Odkod izvira mistika?

Izvira iz platonizma, ki govori o svetu idej, ki je drugačen od zemeljskega sveta. Človek je predvsem duša, ki je ujeta v telo. V spremenljivem tvarnem svetu se odražajo nespremenljive ideje. Z njimi se je duša seznanila, ko je pred rojstvom sama bivala v idejnem svetu. Tedaj se je krščanstvo zelo heleniziralo, kar nam priča dejstvo: v antiki se je molilo na glas, vsak drugačen način je bil sumljiv. Pod platonističnim vplivom pa sta najprej judaizem in potem krščanstvo postopoma sprejela obliko notranje in celo tihe molitve, molitve brez besed. »Niti glasna govorica, niti notranja beseda nista primerni najvišjemu Bogu, ki ga moramo častiti v globoki tihoti«, je zapisal neoplatonistični filozof Porfirij (16). Krščanske platonistične smeri so vztrajale pri ponotranjenosti odnosa z Bogom in pri intelektualni kontemplaciji skrivnosti.

V 3. stoletju začne neoplatonizem poudarjati predvsem dušo kot nesmrtno, duhovno, Božjega izvora. V njej je želja po združitvi z božanskim, to pa je mogoče doseči ali z ekstazo ali smrtjo. Med neoplatonisti je najvidnejši in obenem najvplivnejši Plotin, ki išče in sluti popolnoma eno. Duša je nebeškega izvora, izgnana v čutni svet, ki lahko postane pot do čiste Lepote. Nad vsem tem je ljubezen, ki pomaga v čisti stik z Enim. Prvi princip in cilj vsega je Dobro. Z odpovedovanjem in poenostavljanjem je mogoče doživeti izkušnjo enosti. Na zahodnokrščansko mistiko je v 6. stoletju prinesel Plotinov vpliv Proclus, posebej prek krščanskega učenca Psevdo-Dionizija. Do Boga lahko pridemo po analogijah iz našega sveta. Pot je tristopenjska, in sicer: očiščenje - razsvetljenje - ljubezensko združenje. Njegovo izražanje sodi v negativno teologijo, kjer so predvsem pomembne učena nevednost, tihota in tema. Mistika je očaranost z drugačno religiozno pustolovščino, ki se razvija z umikom na nespoznavno in v zaprtost. In prav vse to se najlaže doživi v samotni, v puščavi.

Izkušnje puščavnikov

Od 4. stoletja dalje je srce dogajanja puščava. Molitev puščavnikov je kratka ponavljajoča se molitev, ki vključuje tudi dihalne tehnike in umovanja o luči. Vrhunec tega vrenja predstavlja gora Atos med 10. in 14. stoletjem s hezihasti. Ta kraj velja za živo duhovno in intelektualno središče. Izoblikuje se molitev srca, ljudska molitev, ki izključuje številnost misli in omogoča stalno bližino Ljubljenege. Molitev srca se imenuje zaradi notranjega počitka, miru, v grščini hezihia, kar pomeni počitek, duševni mir, tihoto. Njen pogoj je samota in cilj združitve z Bogom. Anahoret Makarij pravi: »Menih se imenuje menih, ker se noč in dan pogovarja z Bogom« (26). Takšna molitev temelji na ponavljanju kratke prošnje, ki se nadaljuje z mrmranjem celo v spanju. Imenovali so jo tudi Jezusova molitev. Poleg tega je bilo zanje zelo pomembno dihanje in izžarevanje luči, kar so povezovali z žarenjem Mojzesa na Sinaju in Kristusa na gori Tabor. Kdor neprestano moli, postane svetel, žari. Hezihasti so se trudili znova najti izgubljeno izvorno Enost s pomočjo obvladovanja dihanja, podobno metodam sufijev (muslimanski mistiki). Imeli so mnogo nasprotnikov, zato jih je branil Gregor Palama. Ostaja pri SP in krščanski skrivnosti. Prednost daje tradicionalni molitvi, osredinjeni v eno besedo. Upošteva krščanski princip inkarnacije in ne ločenost duše od telesa. Telo nujno sodeluje pri molitvi. Opravičuje izkušnje luči in potrjuje resnično poboženje. V svojih razmišljanjih rešuje transcendenco Boga. Zato prevzame teorijo Gregorja iz Nise in Psevdo-Dionizija, da bi razlikoval med nespoznavnim Božjim bistvom in njegovimi Energijami, ki jih je deležen človek. Te energije posredujejo Božje življenje stvarcem.

Iz tega obdobja so znani grški duhovni mojstri:

1. Evagrij Pontski, ki zagovarja kratko molitev, saj je v njej brezbržnost do vsega, ekstatična kontemplacija in odsotnost misli.

2. Janez Klimak, Lestvičnik pomemben hezihast z obvladovanjem dihanja. »Hezihast je tisti, ki želi Netelesno umestiti v meseno bivališče.« Sad tega je poboženje celotnega bitja (32).

3. Simeon Novi Teolog poudarja zavestno subjektivno prisvojitve krstne milosti, sklicuje se na svetlobno videnje. Združitve z Bogom je mogoče doseči prek njegovega učlovečenja in s pomočjo zakramentov.

Zahodni srednji vek od 12. do 14. stoletja

Flamska in renska dežela razvijata spekulativno mistiko, in sicer begine (redovnice, negovalke bolnikov) ter dominikanci. Poleg te pa je tudi afektivna, simbolična smer, kjer prednjači Bernard s kristološkostjo, čaščenjem Marije in z uporabo poročne metafore duša-nevesta. Lahko bi govorili o pristni cistercijanski mistiki, utemeljeni na meditaciji SP in cerkvenih očetov. Spisi razodevajo pravo simbolično literarno prefinjenost. Še posebej velja to za Bernardove *Komentarje Visoke pesmi* z živo imaginativno rahločutnostjo. Njegov prijatelj cistercijan Viljem od sv. Tierija se bolj posveča podobi Boga, po kateri je

ustvarjen človek, kajti ta podoba omogoča človeku spoznanje Boga. Nadaljuje tradicijo grških očetov in Psevdo-Dionizija. Omenja trojno pot popolnosti:

1. Čustvena vdanost, kjer je v ospredju Kristusova človeškost.
2. Razumska molitev, kjer človek kliče Svetega Duha za razsvetljenje.
3. Duhovna molitev: zrenje Boga.

Obdobje žensk

Nenavadna ženska, vizionarka in prerokinja Hildegarda iz Bingna uči, da je temelj vsakršnega spoznanja samospoznanje: »O človek, poglej se, v sebi imaš nebo in zemljo« (48). Počasi se razvije posebna mistična smer begin, kjer zasledimo slikovito simbolično misel, optimizem, opredelitev vloge ženske ter iskanja ženske in materinske podobe Boga. Na te mistkinje je vplivala literatura dvorne ljubezni in cistercijanska poročna mistika. Združitev in s tem neposredno poboženje je lahko doseči z globokim ponižanjem. Mistika begin je radikalna ženska mistika, ki jo družba slabo podpira.

Druga ženska pričuje s svojo izkušnjo: Matilda iz Magdeburga. Duša naj se vrne k Bogu, da ne bi bilo ničesar več med njima. Ostro kritizira kler, duhovno mlačne ljudi, duhovščino katedral, kneze in grajske gospe. Njena ljubezenska poezija ohranja sled trubadurskih pesmi in obenem tudi ekstatične vzdihe iz grških očetov: »O Bog, ki se razlivaš v svoj dar! O Bog, ki se cediš v svojo ljubezen! O Bog, ki goriš v svoji želji! O Bog, ki izginjaš v združitvi s svojim ljubljanim! O Bog, Ti, ki počivaš v mojih prsih, ne morem biti brez tebe!« (57).

Še drznejša je velika flamska pisateljica Hadewijch iz Antwerpna. V njenih spisih je ljubezen srečna le v nezadovoljstvu. Opis njene izkušnje polnosti v čisti združitvi dopušča močne erotične konotacije: »Kar je v ljubezni najslajšega, so njene brutalnosti; njena najlepša oblika je brezdanje brezno; izguba v njem je dosežek; biti lačen njega je hranjenje in naslada, ljubezenski nemir je varno stanje; če se skriva, nam odgrinja svoje skrivnosti, v zavračanju se izroča; je nepričakovan in brez razloga, v tem je njegova lepota« (60).

Tudi v Italiji vodita ženski. V frančiškanski tradiciji Angela Folinjska, ki razvija kontemplacijo Križanega. Navdihuje jo ljubezenska strast, ki temelji na askezi ubožta, ponižanja in trpljenja. V dominikanski pa je izjemna aktivna duhovna prenoviteljica Katarina Sienska, ki je doživljala ekstaze, stigme in mistično poroko. Skupaj s Terezijo Avilsko spada v smer usmiljenja in ljubezni. Iz njenih biografij lahko povlečemo veliko dokazov, da obstaja ženska smer v zahodni mistiki.

Dominikanci z Eckhartom na čelu

Trinajsto stoletje je v renskem področju čas mestnega vrenja ter velikih nesreč: vojn, epidemij, cerkvenih razkolov. Tukaj so dominikanci, dobri pridigarji, ki skrbijo za pravo duhovno svobodo in hočejo s strogostjo premisliti lastno izkušnjo. Nemška provinca Porenje črpa iz teološke tradicije: grški očetje, neoplatonizem, arabski filozof Avicena, Avguštin, Psevdo-Dionizij. Iz vseh teh vplivov so začeli svojo misel, kjer je mogoče pobožiti iskro, skrivnostno bistvo

duše. Videnja imajo zanje intelektualni značaj. Najslavnejši med njimi je gotovo oster in spekulativen duh, Mojster Eckhart, zlasti v mističnih razpravah in nemških pridigah. Kako podati pregled te metafizične, teološko drzne in mistične misli? Miselno je zahtevnejši, ker razlikuje Božje bistvo (Božanstvo), ki je nespoznavno in neimenljivo od Boga. Tako je do skrajnosti privedel negativno teologijo, saj pravi, da je Eno čisti nič, nasprotno od vsega, kar je in more biti spoznano. Človek hoče najti Podobo, zato mora iz sebe, da bi srečal Boga. Duša je v Bogu in v duši se rodi Beseda. Oče jo rojeva tako, kot v večnosti. On in jaz postaneva eno. Eckhartova misel se dotika skrajnosti neoplatonistične krščanske mistike. Do katere točke je resnično pokristjanjena? Vprašanje ostaja sredi velikih paradoksov mistike.

Eckhart je za seboj pustil svoje sinove:

1. Janez Tauler, ki poudarja rojstvo Besede v duši.

2. Henri Suso, ki Eckharta zbližuje s Tomažem Akvinskim. Zanj je osrednja Kristusova navzočnost.

3. Janez Ruysbroeck pobija psevdomistično poučevanje Bratov Svobodnega Duha predvsem s trojno potjo mistične združitve: krščansko spreobrnjenje - duhovna hoja razvite molitve - najvišje stanje Bog z Bogom.

Najprodornejša mistika noči

Vrh mistike predstavlja mistika noči v Španiji 16. stoletja. Iz Flandrije je prišel humanizem, ki je spodbudil biblično kulturo, obenem pa se je s tem začela tudi kritika Cerkve. Zato se ustanovi inkvizicija. Nosilci mističnega življenja so karmeličani, ki ljubijo podobe iz njihove puščavniške preteklosti. Glavna španska mistika sta vznemirjala, kajti mistika ostaja vedno obrobna. Karmeličanski red predstavlja verižni člen združitve z vzhodnim meništvo. V mistični in preroški tradiciji simbolizira vez s SZ. V tem redu je dejavna prenoviteljica Terezija Avilska, ki posreduje svojo mistično izkušnjo združitve z odkritjem Kristusove človečnosti: »Nenadoma sem bila objeta v živo občutje Božje navzočnosti. Nisem mogla več dvomiti. On je bil v meni in sama sem bila povsem potopljena v Njem« (80). Zelo je ovrednotila ekstazo v mistični izkušnji.

Glavna podoba španske mistike pa je gotovo Janez od Križa. Njegovi spisi razkrivajo trojni vpliv, in sicer Psevdo-Dionizija, gibanja Devotio moderna in Ignacija Lojolskega z njegovimi meditacijami. Združitev z Bogom je upodobil v gori Karmel. Vzpon na to goro naj bi bila temeljna iniciacija. Središčno mesto zavzema noč, ki pomeni goloto, intenzivno navzočnost v odsotnosti, skrito spoznanje. Tako se počasi začne oblikovati prava mistična znanost z lastno poetično govorico, kjer besede ne prejmejo novega smisla, ampak se jih mistiki drugače poslužijo, da bi poglobili govorico proti neizrekljivemu. Janez od Križa zavrača zamaknjenja, senzacije, psihofiziološke ekstaze, Božja razodetja in besede. To so ustavljanja na poti in tveganja iluzije. Vendar so prav ta potrjevala pristnost odnosa z neizrekljivim, tistemu, ki je to doživel in drugim. Gre za govorico telesa, ki ima psihološki in socialni pomen. Presegati vse podobe. Odpovedovanje je približevanje k skrivnosti Križa. Zadostuje mu sporočilo in Oseba utelešene Besede, kar potrjujeta njegova ljubezen do bližnjega in cerkvenost.

Mistična doživetja spremljajo nenavadna stanja:

1. Ekstaza, izkušnja počutja »zunaj svojega lastnega jaza«, z izgubo odnosa do realnosti, oslabiljenjem telesne občutljivosti in koncentracijo na »dušo«.

2. Videnja, prikazovanja, razodetja. Pri videnjih gre bolj za odkritje »drugega sveta«. Prikazovanjem Kristusa pa se že približujejo včasih sporočila posebnega razodetja nadnaravnih resničnosti in ta so drugačna kot SP.

3. Stigme, znamenja Kristusovih ran na telesu, ki so lahko vidne ali nevidne, stalne ali občasne. Prvi stigmatiziranec v zgodovini je Frančišek Asiški.

4. Levitacija, domnevni dvig telesa v zrak, ki je navadno učinek silovitosti ekstaze. Lahko gre za rahlo dvignjenost nad zemljo, kakor potrjujejo številni mistiki, ali pa za večjo premestitev, kakor so primeri parapsihologije, npr. Jožef de Copertino (1603 -1663).

5. Vonjave, duhtenje ali izpuhtevanje dišave kot posmrtno znamenje svetosti (povezano s telesno nepokvarljivostjo). Sodoben primer je oče Pij (1887- 1968).

Kakšen je smisel teh manifestacij? Michel de Certeau meni, da mistika najpogosteje vpisuje svojo neizrekljivo izkušnjo v govorico z nekim »odmikom« (glede običajne rabe ustne ali pisne govorice). Obstaja tudi simbolična govorica telesa. Čutno glasbo interpretira mistik s telesnim repertoarjem. Ne igra samo na svoje telo. Telo igra nanj, kakor bi bil klavir ali trobenta avtor, človek pa njegov instrument. V tem pogledu stigme, levitacija, videnja razkrivajo in uveljavljajo nejasne zakone telesa, skrajne note nikoli popolnoma ocenjene glasbene lestvice, ki bi prebujale zahtevo kot znamenje in kot grožnjo. Nevarna bližina (za priče in za družbo) pogosto navezuje mistično na patološko. Med norostjo in resnico so enigmatične vezi, še zmotneje pa je postavljati družbeni konformizem kot kriterij duhovne izkušnje. Psihološko ravnovesje ustreza spremenljivim družbenim normam, mistično pa gre in pride. Iz nedoumljivega telesa in po njem se nedvomno rodi gibanje, ki označuje mistično govorico: izpovedati bistveno z nekakšnim odmikom. Preseči pojave, ki jih večkrat zmotno lahko sprejmemo za Stvar samo (135).

Francosko mistično stoletje

Z duhovnostjo veselja in prijaznosti nastopi Frančišek Saleški. Njegov moto je: »Vse delati iz ljubezni in ne s silo« (98). Razmišlja o meditaciji in kontemplaciji: platonistično optično metaforo odnosa z Bogom (predmet, vid, pogled) nadomesti z relationalnimi podobami in tako obnavlja biblični smisel odnosa z Nekom. Iz terezijanske mistike je povzel vrednost molitve počitka. »Hoteti moliti« je najpristnejša molitev celo v preizkušnji Božje molčečnosti. Ob njem se pojavi ženska, ki globoko razume terezijansko mistiko, Ivana Šantalska. Oba začneta mistiko širiti med množice z molitvijo počitka, ki naj bi bila nekakšna vsakdanja mistika. Začno se nasprotovanja mistiki in prepiri. Sporen postane kvietizem (pretirane oblike molitve duševnega miru), pasivna prepustitev »Božji volji« in povsem pasivno pojmovanje molitve. Takšne ideje je širil španski duhovnik Miguel de Molinos, zato je bila njegova knjiga na indeksu, on pa dosmrtno zaprt. Najzanimivejši je slepi laik iz Marseilla François Malaval, goreč razširjevalec molitve počitka, ki pravi: »Kontemplacija je

univerzalen, čist in preprost pogled navzočega Boga: univerzalen brez posebnih pojmov; čist brez podob; preprost brez govorjenja» (106). Druga obtoženka kvietizma Jeanne Guyon razvija špansko mistiko noči in poudarja samouničevanje. Trdi, »da vsi lahko molimo, zato moramo vsi moliti« (107). Humanist, pedagog in vesten škof Fenelon pa izpostavlja voluntarističen pol molitve duševnega miru. Tudi on je obtožen kvietizma. Zanj sta čista ljubezen in pasivnost eno. »Čista ljubezen je v volji. To je ljubezen, ki ljubi, ne da bi čutila, kakor čista vera veruje, ne da bi videla« (108). Molitev je pravzaprav želja po molitvi. Zato se lahko veseliš stalne Božje navzočnosti v suhoti odsotnosti.

Notranji umik

Razsvetljenje 18. stoletja povzroči notranji umik, odsotnost Boga se preobrne v absolutno nedosegljivo bližino: »Tema je moja luč« (111). Svet, v katerem se dogaja mistika, je še vedno nasičen z religioznim. Mistika korenini v stalni želji človeškega bitja. Po pojemanju mistike se pokaže izviren razvoj v ezoterizmu ob koncu 18. stoletja. Odpor racionalizmu porodi emocionalno, iracionalno, iniciacijsko religioznost, ki preplavi Evropo: iluminizem, katerega predhodnik je švedski učenjak in teozof Swedenborg, ki je ustanovil sekto Cerkev Novega Jeruzalema, kjer se mistična tradicija reinterpretira v smislu intimne skrivnostne izkušnje brez Cerkve. Ta duhovnost je postala religija izobraženih, ki zanikajo pravovernost verovanja in obredov. Zelo je vplivala na romantizem, predvsem z idejo višje religije, ki je lahko poezija.

V kakšnem odnosu sta mistika in poezija? Mistika želi poetično izraziti svojo neizrekljivo izkušnjo; poezija pa pogosto odkriva absolutno in to lahko označimo kot mistično. Poezija ponuja mistiki različne oblike izražanja:

1. Negativne podobe. Mistična poezija želi izreči neizrekljivi značaj združitve, zato se zateka k negativni teologiji, ki izraža kaj Bog ni. Uporablja negativne metafore, kot noč, oblak, senca nevednosti, odsotnost, tišina ali izrecno zanikanje, da bi popravila pozitivne podobe v govorici (analogije).

2. Oksimoron (bistroumen nesmisel, slogovna figura, ki veže navidezno protislovne pojme). Uporabljal ga je Angelus Silesius, potem Janez od Križa, ko v *Duhovni pesmi* omenja »molčečo glasbo«. Pri Rene Charu je pesem neizrekljiva, ne more izreči njegove ateistične mistične izkušnje, zaznavanja brez videnja, ekstaze, onkraj luči, ki je nadomestila jaz.

3. Uvodne podobe vodijo k tistemu, k čemur nas usmerjajo z metaforičnim izrazom (pričakuje, bedi, preži /časovno/; postavljen na prag ali pred vrata, na mejo, breg /prostorsko/). Pogosta je podoba puščave, ki jo je prevzel Eckhart in kasneje tudi Kafka. Takšne podobe najdemo pri Hugoju.

Vzporedne mistike

1. V ruskem pravoslavju je ostala živa molitev srca, predvsem leta 1793 s prevodom *Filokalije svetih in treznih mož* (zbirka asketičnih del cerkvenih očetov in učiteljev duhovnega življenja, ki jo je sestavil atoški menih hagiorit, izšla je v Benetkah leta 1782). V Rusiji obstaja tesna vez med molitvijo srca in

romanjem kot izvirno obliko svetosti. Svetost je tukaj dobila izvirne oblike: sveti knezi, nori v Kristusu, starci (duhovni očetje, hezihastične tradicije, kot v samostanu Optino) in predvsem romarji, ki so hodili le nekaj časa ali vse življenje. Starodavna ruska tradicija brezdomnosti je v 17. stoletju prevzela obliko asketske hoje, duhovnega nomadstva iz samostana v svetišče. Pri tem se pričakuje odvzemanje, svoboda, razpoložljivost za služenje, kar je sorodno frančiškanskemu duhu. Prakticirajo Jezusovo molitev. Leta 1870 so izšle štiri *Pripovedi ruskega romarja*, ki so obljubliale velik uspeh. Drugi goreč privrženec molitve srca je bil slaven starec Serafin iz Sarova (1759- 1833). Nekega dne se je spremenjen in žareč pojavil pred nekim obiskovalcem.

2. Protestantizem in mistika. Intenzivno religiozno izkušnjo izpričuje Luter, čeprav se izraža kot nasprotnik mistike, saj pravi, da je to zadeva menihov. Luteranska pravovernost 16. in 17. stoletja je vztrajala pri posvetitvi in nekateri so zopet uvedli zamisel o »mistični združitvi s Kristusom«, v širšem smislu intenzivnega duhovnega življenja. Tukaj lahko omenimo Jeana Arndta, Paula Gerharda in glasbenike, kot sta Schütz in Bach. Poznejši reformator Gerhard Tersteegen je bil pravi mojster kontemplativnega življenja. V 17. in 18. stoletju se je pod vplivom kvietistov razvila kalvinistična smer: Antoniette Bourignon, pastorka Pierre Poiret in Jean de Labadie. Kasneje se kot reakcija proti lutrovski pravovernosti razvije pietizem: P. J. Spener, G. Arnold, Zinzendorf, pesnik Angelus Silesius. Kljub temu pa so protestanti na splošno odklanjali mistiko.

3. Judaizem in mistika. V judaizmu je mistika skromna, ampak lahko določimo najmanj dva pomembna momenta: kabala, filozofska in religiozna smer 3. stoletja pri Judih Provanse in Španije; hasidizem pri Judih v Nemčiji; v 13. stoletju pa se razcveti ljudski hasidizem na Poljskem. Tukaj lahko odkrijemo poteze podobne krščanskim mistikom: stalna pozornost na Božjo navzočnost v sebi in v vsakdanjih resničnostih sveta, hvaležnost in veselje, ekstatična molitev.

4. Islamska mistika je očitnejša kot judovska in bližja krščanski. Vztrajanje pri edinstvenosti Boga omogoča neoplatonistične sorodnosti. Od 3. stoletja dalje se razvija sufizem, mistika velike askeze življenja v svetu, ki so ga vedno sprejemali z nezaupanjem. Eden prvih velikih sufijev Bistami uvede rabo obrazcev, kjer se mistika enači z Bogom. V 9. stoletju se izoblikuje še perzijska, bolj gnostična veja sufizma.

Čas preučevanj: 19. in 20. stoletje

IZ soočenja z drugimi religijami nastane znanost o religijah. Novi teoretiki pravijo, da je mistika v vseh religijah identična ali jih celo presega in razveljavlja kot sisteme obredov in verovanj. Slabost zahodnih mistik je v tem, da se niso znale osvoboditi odvečnosti njihove religije. Mistika je stik z drugačno realnostjo. Pogosto se izkušnje mistikov skuša razlagati s patologijo, psihiatrija predvsem kot histerijo, psihoanaliza nevroz in psihoz se prav tako sprašuje, ali izhajajo mistična stanja iz psihopatologije. Kako razumeti duševne motnje ali značilne simptome, ki jih zaznavamo pri mistikih? Kako razumeti mistične izkušnje, ki jih včasih žive duševni bolniki? Psihoanaliza na svoj način povzame pogovor o mistiki in histeriji ali nevrozi »oceanskega občutja«: to je razprava

med Romainom Rollandom in Sigmundom Freudom. Prvemu je oceansko občutje izvor religije, drugi pa to zanika in pravi, da gre prej za infantilno potrebo po očetovi zavarovanosti.

Vsepovsodnost mistike

Ali ne bi morali upoštevati mistike kot izredne stvaritve imaginacije? Naše stoletje dokazuje vsepovsodnost mistike, tako se rodi tudi agnostična mistika:

- Mistika ničevosti. Bataille je napisal *Notranja izkušnja*, v kateri pravi: »Z notranjo izkušnjo razumem to, kar običajno imenujejo mistična izkušnja: ekstatična stanja, zamaknjenje ali vsaj preiščena emocija. Tukaj ne mislim na versko izkušnjo, ampak na izkušnjo golote, osvobodene navezanosti, brez izvira, naj bo katerekoli vere. Zato ne maram besede mističen, ne maram ozkih definicij. Notranja izkušnja je nujnost neprestanega spraševanja brez dopustnega počitka.« Kar Bataille imenuje notranja izkušnja, je mistično zamaknjenje, toda brez dogme, brez Boga, brez institucionalne vezi. V njegovi »novi mistični teologiji« se jaz raztrga v ekstazi, vezani na neznano praznino, nič, uničujoč vse iluzorne predstave, porojene iz govorce in misli (121).

- Mistika odsotnosti (Blanchot).

- Ekstatična izkušnja lepote (Char).

- Analogija mistika/poezija/skulptura (Bonnetoy).

Današnji čas nadaljuje mistiko. Terezija Deteta Jezusa je izvršila genialni premik katoliške duhovnosti 19. stoletja: vrnitev k evangeliju, preprostost vere v duhu otroštva, zavračanje zaslužnosti.

Kristjani so bili zadržani do individualizma mistikov. V zadnjem času pa so se negativne sodbe nekoliko spremenile in vplivale na poglobitev osebne molitve, ki je bila prej zaradi prevelike eklezijske in politične zavzetosti v senci.

Verujoči so razočarani nad Cerkvijo in iščejo identiteto v razdalji do institucij. Za sedanjo kulturno situacijo je značilno nezaupanje v Cerkev, srečevanje različnih religij v medsebojnem dialogu, množica psiholoških in telesnih terapevtskih tehnik osebnega razvoja.

Rojevajo se novi mistično-ezoterični tokovi, kjer so posebej pomembni: posameznikov značaj, ideja lastnega osebnega razvoja, afektivni in emocionalni element, občutje sveta golega in polnega soglasij, skrb za integracijo znanstvenih prispevkov, čut za nenavadna »dejstva«, karizma voditeljev. Posebej je razširjena sinkretistična mešanica doktrin, imenovana new age, kjer veliko berejo besedila krščanskih mistikov. Mistična pustolovščina se ukoreninja tako globoko v nezavedne želje, v srečno občutje lastnega bivanja in v strast po uglasitvi z absolutnim, da ji lahko prerokujemo ponovno pojavljanje.

Bolje bomo dojeli paralelizem mistikov z branjem nekaterih nenavadnih verbalnih prekršitev religiozne govorce, po katerih mistiki potrjujejo svojo enost z Bogom:

Hallaj: »Jaz, resnica.«

Ruzbehan de Chiraz: »Skriti mistiki so oči, s katerimi se Bog sam gleda.«

Rabbi Schneour Zalman: »Božja lastnost milosti je naša ljubezen do Boga in Božja lastnost pravičnosti je naš strah pred Bogom.«

In s krščanske strani:

Eckhart: »Pogled, po katerem ga poznam, je pogled, po katerem me on pozna.«

Terezija Avilska: »Duh duše je postal eno z Bogom.«

Janez od Križa: »Tvoja lepota sama bo moja lepota.«

Marija od Učlovečenja: »Nisem več jaz, ostajam z njim.«

Končno, Shri Ramakrishna, indijski duhovni mojster 19. stoletja, ki ima krščanske sorodnosti: »V ljubezni se resnično dojema: Jaz sem on« (157).

Naša pustolovščina pustolovščine se končuje. Ob vsem vedenju ostaja mistika tuja bralcem in mistikom. Sklenimo s pomenljivo mislijo Angele Folinjske: »Radost svetih je radost nerazumevanja: oni razumejo, da ne morejo razumeti.«

Tone Pačnik

Preprost uvod k afriški črnski filozofiji

Uvod

Mnogi ljudje menijo, da afriški črnici nimajo filozofije, saj se ne morejo postavljati z nobenim velikim filozofom. Avtor knjige *Preprost uvod k afriški filozofiji*, profesor na Lumbumbaški univerzi (Zaire) J. M. van Parys, takšne očitke zavrača. Prepričan je, da filozofija kakega naroda ni obsežna v številu filozofov ali njihovih del, ampak v njegovem mišljenju in življenju. Vemo tudi, da so filozofi obravnavali le tiste teme, ki jih je izzvala zgodovinska doba. Avtor pravi: »Vsaka kultura in vsaka doba v človeški zgodovini ima svoje težave, bojazni, zavzetosti, raziskovanja, sprejemljivosti in odklone. Vsaka si izbere poglavja, oziroma posebna gledanja, s katerimi poskuša odgovoriti na osnovna vprašanja človeškega življenja ... Filozofi so se v filozofiji (ali v svojem okolju) uveljavljali, ker so ustrezali zahtevam svojega časa.«¹

Afriški črnici se niso v prvi vrsti spraševali po svojem nastanku. Bili so prepričani, da tega nihče ne ve. V ospredje so postavljali »v svojem času živečo človeško skupnost«, ki s svojim življenjem določa smisel stvari. »Takšno filozofijo lahko imenujemo šolsko filozofijo. Ta uči v določenem krogu, kjer se odvija človeško življenje. Ko vidi, kaj se v tem krogu dogaja, uči resnico. Lahko jo imenujemo 'filozofijo idealistov ali mitično filozofijo'« (9). Seveda je ta filozofija drugačna od antične, ki jo poznamo na Severu.

Afriška filozofija² »sistematično in racionalno raziskuje smisel življenja v svetu in osvetljuje prav posebej smisel življenja v afriškem svetu« (173).

1. Opredelitev afriške filozofije

Ko govorimo o afriški filozofiji, tvegamo, da bi se zapletli v še vedno aktualne razprave o nacionalnih filozofijah. O afriški, arabski, judovski, indijski ... filozofiji lahko govorimo, če vsaka izmed njih sledi osnovnim normam, ki veljajo za filozofijo.

¹ J. M. van Parys, *Une approche simple de la Philosophie africaine*, Kinshasa 1993, 9. Od tod dalje bomo navedene strani vpisovali v besedilo med oklepaje.

² Ko tukaj govorimo o afriški filozofiji, mislimo na filozofijo afriških črncev, zato tega ne bomo posebej poudarjali.

Avtor knjige je vzel za opredelitev afriške filozofije A. Leonardovo definicijo, ki pravi: »Filozofija je sistematično in racionalno razmišljanje o osnovnem smislu človeškega bivanja in o svetu, ki ga obdaja« (13).³ Po tej opredelitvi poskuša odkriti filozofijo v razmišljanjih antičnega afriškega človeka, obsežno pa prikazuje današnjo afriško filozofijo.

2. Stara afriška filozofija

Afriška filozofija, ki je kritično in sistematično zgrajena, se začne zelo pozno (šele v 20. stoletju). Toda vsa prejšnja razmišljanja, kjer se je človek spraševal o smislu življenja, so bila tudi filozofska. Lahko jo imenujemo stara afriška filozofija, ker temelji na ustnem izročilu, pripovedih, zgodbah, pogovorih in sentencah, ki so se izražale preko religije in obredov (predvsem pogrebni). Filozofijo, ki temelji na kritičnem razmišljanju, pa bomo imenovali nova afriška filozofija.

Staro afriško filozofijo lahko primerjamo z evropsko predsokratsko filozofijo (15). Zaznamovana je z miti, kozmologijo in abrahamovskima verama.

2. 1. Nekritično mišljenje

»Mit je skupek predstav, ki se nahajajo predvsem v pripovedih in poskušajo z domišljijo in dramatiko sporočiti verovanja in čustvovanja določene družbe. Mit poskuša torej z mitičnim arhetipom predstaviti nekaj, kar ima pomen za človeško življenje. Toda ker si postavlja vprašanje o človeškem bivanju, je to filozofsko mišljenje, četudi nepopolno in čeravno mu manjka kritično razmišljanje« (25).

Mitično mišljenje nikakor ni izpopolnjeno filozofsko mišljenje. Manjka mu sistematično iskanje. Navadno daje odgovor, preden se vprašamo po izvoru in zaključku stvari. Manjka mu tudi kritična analiza dogodka. Toda mitično mišljenje si jasno postavlja vprašanje o človeškem bivanju v svetu. To vprašanje

³ Avtor knjige želi odkriti načelo sistematičnega razvoja afriške filozofije, ki mu razloži racionalnost tega razvoja in omogoči metode, po katerih razloži koncept (bit, bivanje, bistvo) afriške filozofije. Ti pojmi morajo v svojem bistvu pomeniti isto, kot to pomenijo v filozofijah drugih narodov. To avtorju omogoči, da spregovori o zgodovini afriške filozofije. V afriški filozofiji želi avtor knjige odkriti tudi načelo trajnosti; kar pomeni, da določen pojem isto kot pri drugih narodih ne le sedaj, ampak da je pomenil isto v vseh različnih dobah zgodovine. Razvoj se lahko odvija slučajno ali po obstoječih pravilih ali pa tako, da se k temu, kar že je, svobodno dodaja drugo, kar prejšnje dopolnjuje. To dodajanje pa ima pred seboj smotrno dovršitev. Avtor knjige išče v afriški filozofiji tudi to načelo. K tem načelom dodaja avtor knjige še četrtega. V afriški filozofiji išče, v čem se le-ta razlikuje od drugih. Tako namerava v njej najti afriški vidik. Vsa ta načela so razmišljanja o osnovnem smislu človeškega bivanja in o svetu, ki človeka obdaja. To razmišljanje je sistematično, kar pomeni, da omogoča razvoj metod in izraz v metodičnem preučevanju; je racionalno, saj aktivno razmišljanje in zaključke o človeškem življenju vodi razumnost. Ta razmišljanja o človeškem življenju pa so obrnjena k svetu in v svet, saj človek živi vedno v svetu, ki je zaznamovan kot zgodovinska doba.

jemlje kot osnovno in nanj daje tudi odgovor. Ta odgovor je veljaven, ker ustreza osnovni človeški razumnosti.

Kozmologija in kozmogonija v širšem pomenu besede sta povezani z mitičnim mišljenjem. Nekateri filozofi se sprašujejo, če to ni manj vredna vrsta človeškega mišljenja. Toda ta način mišljenja se najde povsod, razen v moderni družbi, kjer prevladuje logično mišljenje. V njem so elementi, ki napovedujejo filozofijo, dana, to je, postavljena so osnovna človeška vprašanja o smislu človeškega življenja. Le da odgovori le malo upoštevajo metodično in kritično mišljenje.

Ustno izročilo ima v Afriki, kot tudi v drugih deželah, veliko in pomembno vlogo, ker so se preko njega prenašale navade in modrost. Danes si strokovnjaki veliko prizadevajo, da bi se to ohranilo, in to čim bolj izvirno.⁴

2. 2. Srečanje z abrahamskima verama

Kritični razum se navadno prebudi, ko vsakdanji ritem življenja zmotijo kakšni nenavadni dogodki. Ko je človek samozadosten in živi v blagostanju, navadno kritični razum počiva. Ko pa se pojavi neka motnja, se prebudi. Tako se zdi, da je imel afriški človek vsega dovolj za življenje in se zato ni oddaljeval od svojega mitičnega mišljenja.

Večje spremembe v mišljenju mu je prineslo prodiranje islama in krščanstva. Islam je prodiral s severa, krščanstvo pa z juga in iz notranjosti dežele (po reki Kongo). Obe veri pa sta bili povezani s trgovanjem in kolonizacijo.

Govorili sta o enem Bogu, ki je oseben, stvarnik in se je razodel v določeni zgodovinski dobi, se povezuje s človekom in vodi ljudi k določenemu cilju.

Obe veri sta grajeni na sistematični filozofiji (Aristotelovi), prinašata metodično mišljenje in izzivata razumsko kritiko.

Obe verstvi sta imeli v Afriki velik uspeh, toda na prvi pogled se zdi, da sta bili obe sprejeti le kot nov mit, brez poglobitve razuma.

Obe verstvi sta začeli ustanavljati šole. Vendar se je kmalu pokazala razlika med temi šolami. Islam je ustanavljal predvsem koranske šole, »medtem ko so katoličani poleg oznanjevanja vere povsod odpirali šole, v katerih so učili znanstvene vede, zgodovino, matematiko, metodično urjenje razuma, kritično mišljenje in filozofijo. Še več, v Afriki so si v nasprotju z muslimani prizadevali razumeti kulturo črncev, v kateri so živeli. Ravno oni so napisali veliko razprav o mitih, verovanju, kozmologiji in običajih. Te se nahajajo po mnogih knjižnicah. Odpirali so tudi inštitute za raziskave in muzeje v Afriki in tudi v svojih domovinah. Vse to so delali z namenom, da bolje spoznajo afriško kulturo, kar imamo danes za začetke afriške kulture« (23).

3. Prehodna doba

Obdobje med tako imenovano staro filozofijo, ki temelji na mitih, kozmologiji in kozmogoniji, in današnjo afriško filozofijo, katere osnova je kritično

⁴ Mednje štejemo: Calame-Griaule, G. Dieterlen, J. G. Frazer, A.T. Fourche.

spoznanje, imenujemo prehodno dobo. Na začetek te dobe postavljamo misijonarja Placida Tempelsa z njegovo knjigo *Filozofija Bantujev*.

3. 1. Tempelsova knjiga o filozofiji Bantujev

P. Tempels je napisal knjižico, ki se v izvorniku imenuje *Bantoe-Filosofie*.⁵ V njej je poskusil sestaviti sistematično in kritično primerjavo afriškega z neoaristotelskim mišljenjem. Tempels ni imel namena napisati filozofske knjige, ampak knjigo, s katero bi poučil belce, ki so takrat delali v Afriki, kako je afriška mentaliteta drugačna od evropske (neke vrste pedagoško knjigo).

Tempelsovo knjigo so ljudje sprejeli z velikim zanimanjem; najprej zaradi tega, ker jo je kolonialna oblast prepovedala in je s tem povečala zanimanje zanjo, pa tudi zaradi polemike o Tempelsovih mislih, ki jih je prinašal časopis *Présence Africaine*, ki ga je ustanovil in urejal A. Diop. Ta časopis je bralo tudi veliko črncev.

3. 2. Nekaj Tempelsovih gledanj

Tempels je mislil, da imajo Bantujci izdelan sistem mišljenja, po katerem mislijo in delujejo. Tega sistema ni nameraval imenovati filozofija,⁶ ampak mišljenje in nagibe. Bil je prepričan, da je to del mišljenja, ki ga imajo vsi ljudje, le da je pri Bantujcih skrčeno na določen sistem, ki je različen od Aristotelovega. Ta postavlja v ospredje bit kot osnovo in absolutno realnost, Tempels pa je mislil, da Bantujci postavljajo na to mesto »življenjsko moč«. Vsaka vzročnost, npr. vse, kar se dogaja, je uresničevanje in delovanje življenjske moči.

Tempels je bil prepričan, da je obstoj te življenjske moči za črnce osnova za moralno življenje in da življenje po njej tvori ontologijo. Njegov sklep je bil, da imajo Bantujci enak razum kot Evropejci, le da je središče, okrog katerega se organizirajo vse dejavnosti, različno. S knjigo je torej hotel Evropejcem razložiti, da je razum Afričana enakovreden razumu Evropejca in da je treba Bantujce pustiti, da razvijejo svojo kulturo. Če jih je treba poučiti, je prav, da pristopimo k njim z njihovim načinom mišljenja.

3. 3. Kritika Tempelsove knjige

Tempelsove ideje so napadali mnogi politiki, pa tudi filozofi. L. de Sousberghé mu je očital, da ne razlikuje med pojmom predlogičen in predznanstven in da pojem filozofija jemlje neresno (»passe par tout«). Če imajo Bantujci izdelan sistem mišljenja, to ne pomeni, da je to že filozofija, ali pa da tisti, ki ga nimajo, ne mislijo. Trdil je, da veliko ljudi misli nelogično. Tempelsu očita, da ne more

⁵ Knjiga je najprej izšla v flamščini pod naslovom *Bantoe-Filosofie* v Antwerpnu leta 1946, nato pa je bila prevedena v francoščino z naslovom *La Philosophie bantoue* (Bantajska filozofija). Bantujci so afriški narod, ki živi južno od ekvatorja.

⁶ Ta razprava se imenuje *Filozofija Bantujev* (*La Philosophie bantoue*) zaradi napačne pri prevodu iz flamščine v francoščino.

postavljati hipotez o črnski modrosti, ker ni črnc in da ključ do razumnosti kateregakoli naroda ni njihova ontologija. Po njegovem mnenju je »filozofija delo nekaj specialistov. Da razumemo narod, moramo zbrati dejstva in odnose do vidnega in nevidnega sveta: kako doživljamo vesoljstvo in ne kak izdelan sistem« (46-47).

Več filozofov⁷ je o teh razpravah polemiziralo. V njihovih polemikah so se vedno bolj postavljala vprašanja, kako opredeliti filozofijo, kaj je ožji, kaj širši pojem filozofije, kaj so splošna načela in kaj posebnosti afriške filozofije.

Znan kritik Tempelsove knjige je tudi F. Eboussi. Pomembno je njegovo vprašanje: »Če je za Bantujce absolutna realnost življenjska moč, od kod ta moč izhaja?« Kajti življenjska moč je delovanje nečesa. To vprašanje postaja še pomembnejše, ko se sprašujemo po izvoru zla. Tako Eboussi sklepa, da lahko izenačimo Aristotelovo bit in življenjsko moč Bantujcev.⁸

Drug zavzeti kritik je bil tudi prof. Paulin Hountondji. V razpravi *Zgodovina tega mita*⁹ poudarja, da opisuje mit afriške filozofije, ki je »skupno in podzavestno gledanje, neizražena modrost, podrejena njihovim običajem, socialnemu redu, njihovim pripovedkam in legendam, prikazana s posebnostmi njihovega jezika« (57). Pravi, naj si afriški filozofi ne prizadevajo, da bi jih evropski razumeli, ampak naj veliko razpravljajo med seboj o afriški filozofiji, ki je usmerjena v sedanost in prihodnost in ne v preteklost. Misli, da se bodo preko teh razprav izoblikovale vse opredelitve o afriški filozofiji brez vmešavanja Evropejcev. Za Tempelsa pravi, da je »obžalovanja vreden« poizkus pristopa k afriški filozofiji, ki naj bi imel politične cilje. Hountondji namreč pravi, da Tempels s pomočjo Levy-Bruhla poskuša reševati Afričane, »kakor da bi bili le-ti nesposobni predstaviti svojo filozofijo in kakor da se ne zavedajo svoje lastne filozofije« (57).¹⁰

4. Afriška filozofija danes

Danes je afriška filozofija še vedno filozofija iskanja. Afriški filozofi si prizadevajo, da ponovno ovrednotijo afriško preteklost in izročilo. Pri tem želijo prikazati predvsem njene človeške in družbene vrednote. Tako so med njimi filozofi, ki hočejo biti moderni in ostati zvesti vrednotam preteklosti. Med njimi so tudi tisti, ki ne želijo rekonstruirati preteklosti, ampak se navdušujejo za

⁷ Prim. C. Crahay, *Le »décollage conceptuel«, conditions d'une philosophie bantoue*, v: *Diogenes* 52 (1965), 63; poleg njega so o tem pisali J. Jahn, V. Mulago.

⁸ F. E. Boulanga, *Le Bantou problématique*, v: *Présence Africaine* 75 (1968). O tem problemu je pisal tudi leta 1993, vendar je v zadnjih razpravah svoje ideje nacionalno in nekritično prikazal, kakor da je bil Tempelsov edini namen pomagati kolonialistom, da bi čim lažje izkoriščali črnce. Toda sam Tempels je zapisal, da hoče »pomagati belcem, da bodo lažje razumeli črnce«.

⁹ P. Hountondji, *Histoire d'un Mythe*, v: *Présence Africaine* 91, Paris 1974, 3-13.

¹⁰ Tempels je s svojim delom prebudil afriško filozofijo. O njej so veliko razpravljali tudi filozofi, ki niso Zairci (Alexis Kagame - Rwanda, Njoh Mounde - Kamerun, Marcien Towa - Kamerun, Alassane Ndaw - Dakar, Niamkey Koffi - Obala slonove kosti), vendar so njihove razprave podobne razpravam omenjenih zairskih filozofov.

moderno Afriko, toda osvobojeno zlaganega malomeščanstva. Danes je namreč v afriški filozofiji tudi veliko »malomeščanske« miselnosti. To je zlaganost, ki zagovarja afriško miselnost in hlasta po zahodnem materializmu (61). Pri tem nekateri ne izbirajo sistemov in ideologije, gledajo le na to, da so materialno donosni, čeravno nimajo nič opraviti z Afriko.¹¹ Raziskovalce afriške filozofije pa delimo na francosko in angleško govoreče. Vsi ti so pod vplivom modernih filozofskih šol, le s to razliko, da so francosko govoreči filozofi usmerjeni aristotelsko-kartezijansko,¹² to je, zahtevajo uporabo metode in kritično presojanje, medtem ko so angleško govoreči usmerjeni bolj k logičnemu pragmatizmu.

4.1. Bogastvo različnosti

Ko podrobneje ocenjujemo raziskovanje afriške filozofije, vidimo, da obstaja več smeri, ki so značilne za moderno afriško filozofijo.¹³

- Ideološka smer je precej naravnana proti vsakemu vnašanju druge (tuje) kulture in močno poudarja, da ima afriški človek pravico do svoje kulture, ki je od drugih različna. Posebej si prizadeva za dostojanstvo Afričanov, črncev, povezavo med črnskimi državami (panafrikanizem), afriški humanizem in solidarnost, narodno zavednost in avtentičnost.

- Smer, ki si prizadeva za poznavanje tradicionalne filozofije, pravi, da afriška filozofija obstaja, odkar obstaja afriško ljudstvo. Pri utemeljitvah so njeni zagovorniki precej široki in sprejemajo vsako ljudsko manifestacijo kot dokaz razumskega (filozofskega) ravnanja. Njihova karakteristika je preučevanje filozofskih elementov, prizadevanje, da se arhaični afriški filozofiji prizna enakovrednost drugim filozofijam, sistematična obdelava tradicije in preučevanje modrosti in vednosti starih.

- Smer, ki si prizadeva za kritičen pristop k afriški tradiciji, si prizadeva, da se afriška preteklost (s tem tudi filozofija) opiše in nato kritično presodi. Težava je v tem, da za to presojanje še vedno nima in ni sposobna vzpostaviti meril, po katerih bi jo presojala. Bori se torej za kriterije presojanja afriške filozofije, za zavrnitev antične filozofije in za presojo filozofije, ki se vnaša od drugod.

- Smer, ki poskuša graditi sedanjo Afriko, se navdušuje za moderno afriško sistematično in kritično mišljenje. Pri tem se ne sprašuje, ali je to povezano s preteklostjo ali ne. Bori se za hermenevitično filozofijo, ki bo funkcionalna, raziskuje novo odkrite probleme in se posveča književnosti in zgodovini.

4. 2. Evropsko znanje in afriška modrost

Filozofski krog A. J. Smeta, v katerem je še posebej znan V. Y. Mudimbe, poudarja, da moramo razlikovati evropsko znanost in afriško modrost. Po

¹¹ Takšen sistem je npr. marksizem, ki niti kot ideološki niti družbeni sistem nima nič skupnega z Afriko. Nekateri so se navduševali za nekega »afriškega Marxa« (te močno kritizira Senghor), seveda brez pravih osnov.

¹² Filozofija Descartesa in njegovih učencev.

¹³ V navedene štiri smeri sta moderno afriško filozofijo razdelila Nkombe Oleko in A. J. Smet.

njihovem mišljenju je današnja afriška filozofija rezultat primerjave evropskega znanja in afriške modrosti. Različne smeri preučevanja afriške miselnosti ustvarjajo celoto in si ne nasprotujejo.

5. Gibanje francosko govorečih afriških držav

Gibanje francosko govorečih afriških držav se je rojevalo in razvilo na kongresih v Parizu, Londonu, Bruxellesu, New Yorku in Manchesteru v letih od 1919 do 1945, na katerih so bili poznani animatorji Patrice Lumumba, Sekou Toure in drugi.¹⁴ Razmišljanja v tem gibanju so bila osredotočena v ustvarjanje združene Afrike, postavitve dostojanstva Afričanov in črncev, dvig afriškega gospodarstva in v napredek demokratičnih idej.

V tem gibanju so osnovne ideje:

- zavračanje vsake gospodovalne kolonialne ideologije,
- povzdigovanje tradicionalnega afriškega mišljenja s kritičnim preučevanjem in
- preučevanje izročila.

V filozofiji tega gibanja se je ponovno odprlo polemiziranje o opredelitvi filozofije in afriške filozofije. Omenjeni filozofi¹⁵ imajo več svojih somišljenikov in učencev, odkrivajo in preučujejo pa tudi zapise starih afriških intelektualcev (prvih duhovnikov), npr. Stephano Kaoze (iz Konga, 1885-1951) in Alexis Kagame (Rwanda).

Filozofi gibanja francosko govorečih afriških držav Tempelsovo knjigo povsem odklanjajo. Nekateri zavračajo tudi vsako evropsko filozofijo. Tshibangu wa Mulumba¹⁶ »zavrača kot preveč 'sanjavo' to obliko metafizične filozofije, ki raziskuje bit, kakor tudi vsako osnovo biti. Zavrača to spekulacijo metafizike, ontologijo, ki pravzaprav prihaja iz tujine in priporoča duhovne vrednote nekega izročila, ki so bile pomembne v tej tuji deželi. Po njegovem mnenju je filozofija zahodna iznajdba, ki je bila vnesena v Afriko, da jo 'civilizirajo'. Tako je ta le orodje kulturne dominacije, da podredi afriški narod. Ves ta evropski poizkus je treba zavrniti; tako njegovo vsebino in obliko. Edini in pravi afriški filozofi so vedeževalci, fetišerji, modrijani, preprosti, nepismeni Afričani v vsem, kar govorijo, mislijo in razpravljajo. Toda, ali lahko to mišljenje imenujemo 'filozofija'? Za to ni vzroka. Afričani si niso izmislili filozofije. Oni se tudi ne gredo filozofije in je ne potrebujejo. Tako tudi nimajo razloga, da to besedo uporabljajo« (101).

Nekateri filozofi se navdušujejo,¹⁷ da ne bi uporabljali besede filozofija, ampak razmišljanje, znanost mišljenja itd.; toda tu se odpre tudi vprašanje jezika.

¹⁴ Gibanje francosko in angleško govorečih afriških držav ima dve veji. Ti veji prideta do izraza, ko govorimo o literaturi in njenih avtorjih, sicer pa so njihove misli podobne. Več bomo o tem spregovorili pri gibanju angleško govorečih držav.

¹⁵ Npr. v Hountondjijev krog spadajo V. Y. Mudimbe, Elungu, Kinyongo, Mutunda, Botolo, Eyenga, Kaimbi, Nzege, Mbolokala.

¹⁶ Tshibangu wa Mulumba, *Metaphysique, cette Philosophie qui nous vient d'ailleurs*, v: *Cahiers Philosophiques Africains* 3-4, Lubumbashi 1976.

¹⁷ Npr. Ngomba Binga, P. I. Laleye, Njoh Mouelle.

Vsak jezik ima svoj način izražanja (svojo filozofijo). V vseh pomembnejših afriških jezikih manjkajo besede za filozofsko izražanje.

6. Filozofija angleško govorečih afriških držav

Filozofija v angleško govorečih afriških državah se je začela mnogo pozneje kot v francosko govorečih. Vendar se ni izgubljala v razpravah o filozofskih pojmih, temveč se je povezala s praktičnim življenjem. Tudi na šolah angleško govorečih držav nikoli niso predavali filozofije kot samostojnega predmeta, temveč vedno povezano z drugo znanstveno vejo, npr. filozofija in vera, filozofija in sociologija, filozofija in zgodovina.

Filozofi teh dežel se niso spraševali, kako osvoboditi deželo od kulturnih, znanstvenih, vzgojnih vplivov, ampak preprosto, kako osvoboditi deželo. Tudi se niso toliko spraševali po izročilu, ampak kako naj v deželi uresničijo humanost in socialnost. Njihove glavne ideje so:

- afriška osebnost (African Personality),
- panafricanizem,
- politična in socialna filozofija.

6. 1. Afriška osebnost

Gibanje za osvoboditev črnskega suženjstva je začel v Angliji leta 1772 lord Mansfield. V Ameriki se je gibanje razvilo v državni program in leta 1863 s predsednikom Lincolnom doseglo svoje zahteve. Seveda državni predpis ni bil takoj uresničen. Potrebno je bilo spremeniti mentaliteto. S tem namenom je bilo torej ustanovljeno gibanje African Personality. Vodili so ga črnški angleško govoreči intelektualci. Gibanje je povezano z omenjenimi kongresi, ki so v bistvu hoteli obvarovati črnsko zemljo pred angleško krono. V tem smislu takrat kongresi niso uspeli, sprožili pa so celo vrsto gibanj.

V prvem obdobju je imelo gibanje African Personality nalogo obraniti svoje zahteve po osvoboditvi, nato se je posvetilo osveščanju črncev. Tretje obdobje delovanja pa je bilo po osvoboditvah v posameznih deželah, ko je bilo treba reševati vprašanja gospodarskega in socialnega razvoja osvobojenih dežel.¹⁸

6. 2. Panafricanizem

Gibanje se navdušuje za zvezo črncev, da bi se rešili različnih pritiskov po končanem suženjstvu in odpravi kolonializma v Afriki. Posebno obeležje sta gibanju dala Marcus Garvey in Du Bois.

¹⁸ V gibanju je pomemben W. Blyden, doma z Antilov. Leta 1850 je odpotoval v Ameriko in nato v Liberijo. Bil je prezbitarijski pastor, profesor, predvsem pa politik in ambasador v Angliji, kandidat za liberijskega predsednika. Umrl je leta 1913. Veliko je pisal, izdal več knjig in se boril proti manjvrednosti črncev. Nekaj njegovih del: *Les Nègres dans l'Histoire ancienne, L'Afrique et les Africains, L'influence néfaste des religions chrétiennes sur l'Africains, La Race africaine, Une justification de la Race africaine (1857), Christianisme, Islam et la Race Negre (1887)*.

M. Garvey je bil rojen na Antilih 1887. Vpisal se je v gibanje, ki so ga vodili anglikanski misijonarji in je imelo za geslo »Afriko Afričanom«. Navduševali so se, da bi to dosegli z vero in zakoni. Pod Garveyevim vplivom se je vodilna misel gibanja spremenila. Namesto z vero in zakoni je gibanje želelo doseči svoj cilj z revolucijo in nasiljem. Tudi geslo »Afrika Afričanom« so spremenili v »Afrika za Afričane v Afriki in (za tiste, ki živijo) drugod«. V gibanju je Garvey sestavil »parlament črncev, ki se borijo za svoje pravice v svetu«, in tam bil izvoljen za provizoričnega predsednika Afrike in generalnega predsednika Zveze združenja za napredek črncev (ki je leta 1923 imela šest milijonov članov). Verjetno je bil prvi v angleško govorečih afriških državah, ki je napisal filozofijo. Gibanje je potrebovalo svojo teorijo. Filozofija je osnovana na zavedanju tlačenja in potrebi po pravici in tudi drugih mislih. Naslov dela je *Filozofija in mnenja Marcusa Garveya ali Afrika Afričanom*.

Poleg omenjene Garveyeve knjige in drugih manj poznanih zapisov¹⁹ o panafricanizmu ni pomembnejših filozofskih del. Razmišljanje o preteklosti, sedanjosti in prihodnosti pa se pri Garveyu ne razlikuje veliko od drugih afriških filozofov.

6. 3. Filozofi politične in socialne filozofije

Pri politični in socialni filozofiji se bomo ustavili le pri treh državniki in filozofih, ki so pomembni v današnji afriški filozofiji.

6. 3. 1. Kwame Nkrumah

K. Nkrumah²⁰ je bil navdušen zagovornik panafricanizma. Njegova filozofija ima namen buditi narodno zavest črnkega ljudstva.

Osnova njegove filozofije je materializem. Vendar se v nekaterih idejah razlikuje od klasičnih materialistov. Zanj ni pomembno, od kod izvira materija, tega, pravi, materializem ne razlaga. Materializem predvsem razlaga, kakšna je materija. Po njegovem mnenju je materija v svojem bistvu gibajoča se stvar in ne nekaj statičnega. Je »sveženj nasprotujočih si sil«. Narodna zavest je filozofija (popolnoma materialistično), ki temelji na zavedanju samega sebe in na pravici, da si upoštevan kot bitje. Vse to je v zadnji analizi zreduciral na delček materije: »Materializem uči, da je človek eden, ker imajo vsi ljudje isto osnovo in izvirajo iz iste evolucije. To je tudi osnova enakosti.«²¹

Ko govori o Afriki, pravi, da si jo danes delijo tri miselnosti: tradicionalna, zahodna in muslimanska. Po njegovem mnenju je potrebno uskladiti vse tri in jih postaviti v službo tradicionalne afriške filozofije. Najprej je potrebno izvesti intelektualno revolucijo, v kateri bosta miselnost in filozofija v službi prerajanja družbe. Odpraviti je potrebno izkoriščanje afriških naravnih virov in človeka in

¹⁹ Npr. od Du Boisa itd.

²⁰ Kwame Nkrumah (Nkroful 1909 - Bukarešta 1972) je bil ganski predsednik (1960 - 1966).

²¹ K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, v: *Présence Africaine* 76 (1969), 118-120.

vzpostaviti enakopravnost družb. Tem družbam je treba omogočiti umno uporabo vseh omenjenih bogastev. Vse evropske ideologije, krščanstvo, islam in vse ostale ideologije, ki so navzoče v Afriki, je potrebno uskladiti in preoblikovati v afriško zavest. Ta bo tako osnova humanizma, na katerem je slonela tradicionalna afriška družba.

6. 3. 2. Julius Nyerere

Tanzanijski predsednik J. Nyerere²² je bil zagovornik socializma. Ta socializem odklanja ideje, ki prihajajo iz tujih držav in zagovarja afriško izročilo. Nyerere poudarja, da je socializem le eden, a ima veliko razlag. Odklanja vsak model socializma, ki prihaja od drugod. Odklanja tudi vsako izkoriščanje in se zavzema za bratstvo, ki vključuje vse ljudi in so vsi ljudje enaki. V svoji filozofiji daje absolutno prednost človeku in družbi, ki je zaznamovana (človeku je prirojeno) z enakostjo, enotnostjo in svobodo. Nyerere pravi: »Prava družba temelji na enakosti vseh in je povezana s svobodo in enotnostjo vseh članov. V njej mora biti enakost, kajti le tako bo složno delovala. V njej mora biti svoboda, ker družba ne streže posamezniku, razen če je politična oseba. V njej mora biti enotnost, kajti le takrat, ko je družba složna, njeni pripadniki lahko delajo v miru, varnosti in zadovoljstvu« (130).

6. 3. 3. Kenneth Kaunda

K. Kaunda²³ je v svojih delih²⁴ zagovarjal in v svoji državi uvajal zambijski humanizem. V njem se zavzema za človeka, in to v prvi vrsti za Afričana. Ta je brez oporekanja enak vsem ljudem sveta. Vsak človek, tako tudi vsak Afričan je zanj religiozno in družbeno bitje. Če filozofija tega ne upošteva, pravi Kaunda, ne bo nikoli razumela človeka.

K. Kaunda postavlja korenine religioznosti Afričana v tradicionalno afriško vero, toda lahko ga imenujemo »krščanskega humanista«. Njegova načela so povzeta iz Biblije in interpretirana na krščanski način. Bog je stvarnik sveta in ljudi, ki se morajo naravno razvijati do svoje polnosti. Vsi ljudje so Božji otroci in zato ni vzroka za razlike med njimi. Človek je ustvarjen kot svobodno bitje, vendar ne more živeti le zase, ampak za skupnost. Človek ima dušo. Samo prava ljubezen bo spremenila družbo in ta je gonilna sila vsakega napredka (140-147).

K. Kaunda misli, da moramo priznati naslednje razvojne stopnje: stvarjenje vesoljstva, stvarjenje človeka (prehistorična doba), primitivne družbe, suženjstvo, fevdalizem, kapitalizem, socializem in humanizem. Zadnja doba je doba svobode, pravičnosti in enakosti, ki bo v zgodovini našega časa dosegla svoj vrh.

²² Julius Nyerere (Butiama 1922) je bil predsednik republike Tanganjike (1962) in (federalne države) Tanzanije (1964 -1985).

²³ Kenneth Kaunda (Lubwa 1924) je bil zambijski predsednik od 1964 do 1991.

²⁴ Njegova najbolj poznana dela so: K. Kaunda, *Zambian Humanism, Religion and Social Morality*, Ndola, 1988; *A Humanist in Africa*, London 1969; *Humanisme in Zambia as a Guide to its Implementation*, Lusaka 1974; *Letter to my children*, Lusaka 1977; *On Violence*, London 1980.

7. Pregled zgodovine

Težko je sestaviti kronološki pregled afriške filozofije, če upoštevamo tudi filozofijo stare dobe in vedno nova odkritja. Tudi pristop k tej filozofiji je različen. Filozof T. Obenga zagovarja mišljenje, da je prava razdelitev afriške filozofije takale:

- doba faraonov (2780-330), katero bi lahko podaljšali v koptsko zgodovino,
- patristična doba (1.-4. stoletje; cirenska, kartaginska in hiponska šola),
- muslimanska doba (Al Tahawi, rojen v zgornjem Egiptu leta 843; Ibn Badjidja, obglavljen 1138; Ibn Khaldun, roj. v Tunisu 1332, umrl v Kairu 1406) in negromuslimanska doba (šola v Tombouctou, v Gao in Djenne ter filozofi Muhammed Bagayogo, Ahmed Baba); doba 7. -18. stoletja in
- doba moderne afriške črnske filozofije.²⁵

Sklep

Mnenja, kdaj se je začela afriška črnska filozofija in kaj vključuje, so različna. Podati njen pregled v tako kratkem zapisu, je seveda nemogoče. Vidimo pa, da osnovna vprašanja afriških filozofov niso klasične teme, razprave o biti, duhu, razumu, naravnih zakonih, nujnosti, ampak je njihovo osnovno vprašanje identiteta. Ta tema je nujna, dokler afriška filozofija ne bo znana in sprejeta. V njej pa je praktično vključeno vse, kar se nanaša na zavedanje sebe, svobodo in harmonično življenje s svetom in ljudmi. Odklonitev dominacije tujih ideologij je potrditev iskanja afriške identitete; raziskovanje tradicionalnega mišljenja je njeno dokazovanje. Kritično presojanje želi modernizirati afriško identiteto in jo približati svetovnemu znanstvenemu gibanju.

Afriški filozofi so zavzeti za uveljavitev svoje filozofije. Toda velikokrat je njihovo delo zaradi materialnih težav, oddaljenosti in slabe povezave med njimi

²⁵ V Gani je bila odkrita plošča (odkrila jo je Accra - katedra za filozofijo na Univerzi v Legonu), ki potrjuje, da je bil Anton - Guillaume Amo rojen v tej deželi. Amo je živel v Nemčiji v Berlinu v 18. stoletju. Bil je filozof in pisatelj in nekaj časa tudi svetovalec na kraljevem dvoru. Kako je prišel v Evropo, ne vemo. Poznana dela so: *Pravice Afričanov v Evropi (1729)*, *Brezčutnost človeškega duha (1734)*, *Filozofova umetnost s treznostjo in natančnostjo (1738)*, *Filozofske diskusije (1734)*. Kot filozof je v Evropi slabo poznan (v letih 1727 in 1739 so mu nekatere nemške revije posvetile pozornost) in težko ga bomo uvrstili v kakšno afriško filozofsko dobo, toda kot Afričana ga lahko uvrščamo v afriško filozofijo. Veja afriške filozofije je tudi etiopska filozofija, ki ima zelo stare filozofske zapise, o katerih se malo govori. Sodobni afriški filozofi je ne uvrščajo med svojo filozofijo verjetno zato, ker ne morejo dokazati nobene povezave z afriškim svetom. Ta filozofija obsega obdobje od antike do današnjega časa, približno dobo 2000 let. Njihova literatura ima veliko prevodov grških in evropskih mislecev, ki pa so zelo svobodno prevedeni. Nizozemski profesor C. Sumner, ki raziskuje to filozofijo, je o njej izdal več knjig in napoveduje še druge. Nekaj naslovov: *Knjiga modrih filozofov (1954)*, *Tar'a Yaeqobova in Walda Haywatova razprava (1976)*, *Skendesovo življenje in življenjsko pravilo (1981)*, *Filozofi (1982)*, *Etiopska modrost (1983)*, *Etiopska klasična filozofija (1985)*, *Izvor afriške filozofije (1986)*.

in njihovimi centri močno ovirano. V Afriki se zelo malo objavlja, in še objavljeno navadno ne pride preko meja domače dežele.

Janez Juhant

Pogled v delovanje Teološke fakultete

(Uvodni referat na srečanju predavateljev 20. oktobra 1997)

Namen srečanja

Srečanje naj bi poglobilo naše medsebojne odnose in nas usposobilo za boljše sodelovanje.

Zavedam se, da je vsakdo izmed nas izgrajena in oblikovana osebnost, da ima vsakdo dokaj izdelan profil svojega delovanja bodisi v človeškem bodisi v upravnem ali pedagoškem in znanstvenoraziskovalnem procesu, vendar so taki pogovori spodbuda za poglobitev naše dejavnosti.

Zavedam se tudi, da ima vsakdo oblikovano odgovornost, avtonomijo in etiko delovanja. Kljub temu pa si kot ljudje lahko izmenjamo izkušnje in si posredujemo svoje želje, predvsem pa naše delovanje med seboj še bolj uskladimo in tako izboljšamo kvaliteto celote. In TEOF lahko deluje le kot celota in kot celota smo zdaj vključeni v še večjo enoto, to je v UL. Vsak delavec TEOF ima svojo avtonomijo znotraj teh okvirov, obenem iz tega izhaja njegova odgovornost in poslanstvo pri oblikovanju tega celovitega procesa. Avtonomija se po demokratičnih oziroma po krščanskih načelih gradi subsidiarno. Vsak je pristojen za svoje področje in se vklaplja v celoto, pri čemer je skupno dobro vodilo našega delovanja. Če pa uresničujemo skupno dobro, potem tudi vsak posameznik največ pridobi.

TEOF ima posebno mesto v UL. To niti ni novost, saj je bila teologija že od srednjega veka dalje znanost *sui generis*. To seveda ne velja samo za teologijo kot znanost, ampak tudi za vse, ki imamo opravka z njo, posebno za raziskovalce, ki jo preučujejo, in za učitelje, ki jo poučujejo. Za teologe se zahteva poseben standard tudi zato, ker je teologija sveta znanost in se torej po definiciji pričakuje, da bodo njeni preučevalci in posredovalci z znanostjo posredovali tudi to svetost. Nas torej že sama znanost definira kot posebne ljudi med ostalimi univerzitetniki. Sama narava svete znanosti vključuje in utemeljuje torej tudi pričakovanje večjega nivoja teološkega znanstvenika. Tega sicer ni treba posebej poudariti, saj je teologom ta položaj jasen, dobro pa je, da se ga v naših razmerah še posebej zavedamo in damo s svojim delovanjem teologiji tudi ta pečat.

Prenovljeni čas

Čas, v katerem se nahajamo, je razmeroma zahteven tudi za nas teologe. V preteklosti smo se navadili odporne drže, ki nam jo je vsilil pretekli režim. Posebej ko je po desetletjih najhujšega pritiska in preganjanja Cerkve polpretekli režim omilil pritisk na Cerkev, sta v času moderiranega pritiska Cerkev in z njo TEOF kar nekako shajali s takim modelom. Težje je bilo to seveda v prvem obdobju po revoluciji, ko nad TEOF ni samo direktno bdela policija, pač pa je tudi stalno posegala v njeno delovanje. To so bili časi, ko so morali naši profesorji bežati v tujino in so jih spravljali v zapore. Danes, ko se na UL pogovarjamo o njihovi rehabilitaciji, imajo nekateri celo pomisleke glede tega časa, češ da ni mogoče ugotoviti, zakaj so npr. nekateri bežali v tujino.

Marksistični čas je tudi nam pustil sledi prepričanja, da teologija kot znanost nima družbenega ugleda oziroma ga ne sme imeti, zato se danes tudi teologi oziroma cerkveni ljudje kot mnogi drugi naši državljani lovimo med agresivno nastopaškostjo, ki jo mnogi razumejo kot vsiljevanje, in med bojazljivim distanciranjem in umikanjem v strokovnost. Vendar si ne smemo delati utvar, da v tem orjemo ledino. Naši krščanski predniki v različnih družbenih sistemih so že preizkusili različne sisteme in možnosti življenja ter delovanja kristjanov v njih. Zato nam je lahko to izročilo največja opora pri iskanju odgovora na izzive sedanjega časa.

S tem prehajamo že k prvemu pomembnemu vodilu našega razmišljanja in delovanja. Teologi moramo dobro, celovito in vsestransko poznati svoje izročilo in ga vtakati v življenjski prostor življenja in delovanja. Izročilo je treba razumeti teološko oziroma antropološko, torej kot tisti temeljni kamen, ki je že položen kot pravi apostol, zaradi česar ima antropološkost kristološki pečat. Upoštevanje in vključevanje tega izročila v vsej celovitosti je najboljše zagotovilo, da bo teologija danes v naših razmerah dovolj sočna in izzivalna, da se bo lahko zrcalil v njej človek sedanjega časa s svojimi resničnimi potrebami in hotenji.

Teologi smo sicer konservativni ljudje, ki ohranjamo to, kar je temeljno in v ohranjanju vztrajamo kljub modernostnim trendom, kljub muhavosti časov. Zato smo tudi hvaležni prednikom, ki so nam ohranili in predali ta čut, ki je del tega izročila.

Za nas je to zaveza in obveza in v tem smislu smo teologi še posebej zamejane tudi za tiste, ki jih je razvoj civilizacije kakorkoli iztiril iz teh antropoloških oziroma teocentričnih kolesnic in jih stiska v najrazličnejših naplavinah modernosti. Zavezani temu izročilu nismo pripravljeni prodati človeka za ceno kakršnikoli modernih reklamnih, političnih ali modnih muh. Še posebej ostajamo zagovorniki odrinjenih, osiromašenih, skratka tistih, ki sami niso sposobni braniti in ohranjati človeškega, ker je liberalistična pehota pripravljena iti žal tudi prek trupel. Ne pristajamo torej na kakršnokoli izrinjenje človeka kot celostnega in vsestranskega bitja z družbenega prizorišča in s tem iz njegovih lastnih korenin, ker vemo, da le preko človeka govori tudi v naš čas še vedno isti Bog, ki je govoril preko Prvega in Drugega (novega) Adama, Kristusa.

Predvsem zavzemanje za to ostaja merilo naše družbene angažiranosti, pa čeprav ob tem lahko kdaj ostanemo le glas vpijočega v puščavi. Morda to ni tako slaba tolažba, kajti tudi to je preizkušeno izročilo. Dobro je to imeti stalno pred očmi bodisi ob naših nastopih na tej ustanovi ali znotraj Cerkve bodisi v ostali javnosti, posebej v medijih, kamor nas na različne načine vabijo: Prav je, da se na to razumno in kolegialno strokovno odzivamo, upoštevajoč subsidiarno pristojnost. Kot avtonomne osebnosti delujemo vedno kot prenašalci tega izročila in podobno, - kot je nekoč zapisal duhovnik na samotni italijanski župniji, kjer je komaj kdo hodil k maši, - budimo upanje že s tem, da smo tukaj.

Raziskovalne naloge

Fakultetno delovanje se od drugih vzgojnoizobraževalnih ustanov razlikuje po raziskovalni dejavnosti.

Znanstvenoraziskovalno delovanje in njegova mednarodna primerljivost sta pomembna tudi za teologe in brez tega ne bomo mogli uspešno delovati na TEOF. Za habilitacije je to zahteva, ki je ne moremo obiti. Tudi za redne profesorje je raziskovalna dejavnost pogoj za mentorstvo pri magisterijih in doktoratih ter osnova za dodatno financiranje profesorjeve dejavnosti. Primerljivost s plačami na drugih ustanovah vključuje tudi to postavko, to je kandidiranje za projekte, s čimer lahko bolje pokrivamo fakultetne stroške, nabavljamo raziskovalno gradivo in pripomočke ter izboljšamo svoje plače. Pomembno je tudi vključevanje v mednarodne projekte. Pri kandidiranju za projekte je seveda pomembno poznavanje tujih strokovnjakov, ki jih predlagamo za ocenjevalce raziskovalnih projektov.

Dolgoročno je predvideno, da bo plačevanje univerzitetnih učiteljev določeno tako, da bo dve tretjini plače prinesla pedagoška, eno tretjino pa raziskovalna dejavnost. Torej bo raziskovalna dejavnost bistvena postavka našega delovanja in kriterij vrednotenja delovanja profesorjev. Merilo bodo objavljena dela klasificirana po Cobissu.

Zato je tudi habilitacija, to je pot do rednega profesorja, pogojena s ustreznim raziskovalnim delovanjem. Za redne profesorje, ki jih na predlog habilitacijske komisije voli senat UL, pa je raziskovalno delo pogoj za njihovo mednarodno primerljivost in kandidiranje za projekte. Tudi TEOF si mora prizadevati za primerljivost na znanstvenem, strokovnem in pedagoškem področju. Težiti bo treba za objavami v tujini oziroma v tujih revijah. V zvezi s tem je tudi pomembno vprašanje, kako urediti plačevanje napredovanja. Kajti po univerzitetnih predpisih so predvidena za recenzije plačila. Možno je, da se domači ocenjevalci plačilo odpovedo, kot smo to počeli doslej, tujemu članu komisije pa je treba dati ustrezen honorar iz fakultetnih materialnih stroškov. Prav je, da bi mladim kadrom vsestransko pomagali k napredovanju, jih spodbujali k raziskovalnemu delovanju ter tako k študiju in objavljanju. Posebej bo treba z ordinariji urediti tudi vprašanje pastoralnega letnika in pastoralne prakse za šestoletnike in njihove možnosti za nadaljnje izpopolnjevanje. Zelo vprašljiva se je doslej izkazala ustanova asistenta stažista. Pričakujem tudi večjo odgovornost vseh nas profesorjev, ki izbiramo sodelavce, kot tudi odgovornost študentov, ki

se odločijo za magistrski študij. Tako smo žal dobili sredi delovanja odgovor kandidata, da želi prekiniti pogodbo asistenta stažista. Težava je v tem, ker mora kandidat zaključiti študij, fakulteta pa z jim dokazati ustrezne sadove. Potrebno bo še bolj spremljati delovanje mladih in izbirati možne kandidate.

Znanstvenoraziskovalno delovanje na področju teologije in tako imenovane krščanske filozofije in našega religioznega izročila sploh bo treba okrepiti, ker je bilo v preteklosti zaradi znanih pritiskov režima skoraj onemogočeno. V zvezi s tem je treba seveda kljub temu omeniti zasluge TEOF za mnoge dejavnosti, ki so jih profesorji kljub skromnim sredstvom opravili in tako kljub težavam tudi na tem področju vzdrževali ustrezno raven.

Predlagam, da pripravimo simpozij o stanju na področju teološkega raziskovalnega delovanja, o perspektivah, nujnostih in predvsem o usklajenem načrtovanju prednostnih nalog tega raziskovanja. Zavedati se moramo, da je to naša prednostna naloga, ki je ne bo nihče opravil namesto nas. Potreben nam je tudi pregled pedagoške učinkovitosti teologije v slovenskem prostoru. Moč teologov kot humanistov in pedagogov ter njihov družbeno-politični pomen in vpliv bosta ovrednotila in dokazala ravno pomen in pomembnost teologije v družbenem prostoru. Leta 1999 bi bilo smotno ne glede na sveto leto 2000, ki je pred nami, ob 80-letnici UL in TEOF tudi glede na bilanco položaja Slovenije v letu 2000, v Evropski zvezi, predvsem v smislu preživetja krščanstva v slovenski družbi, pripraviti simpozij, ki bi predstavil stanje teologije in religije na Slovenskem: njeno zgodovinsko genezo in njen sedanjí položaj; presoja teoloških virov iz preteklosti naše zgodovine; izdaja virov; sociološka presoja sedanjega stanja vere in vrednot v naši družbi in projekt nadaljnega razvoja teologije kot znanosti in njen pomen v družbi.

Omeniti je treba vse pomembne izdaje, ki so že uveljavile teologijo kot pomembno raziskovalno panogo; poleg prevoda Svetega pisma tudi druge izdaje naših profesorjev doma in v tujini. Da ne bi zašli v podrobnosti ali koga izpustili, je treba na splošno poudariti to dejavnost in jo še bolj okrepiti. Pomembno je članstvo in sodelovanje naših ljudi v mednarodnih posvetih in ustanovah, ki pokrivajo naša področja. Prav tako seveda vse raziskave, ki že tečejo v okviru sprejetih projektov pri Ministrstvu za znanost in tehnologijo (MZT) in tudi novih, ki bodo še sprejeti. Odprto imamo svoje polje - teologija. Prizadevamo si, da bi k njej spadala tudi religiologija, kar bi seveda okrepilo našo strokovno razširjenost. Finančno je za MZT ugodnejše, da imamo samo teologijo, ker potem ostaja več možnosti za projekte na področju humanistike.

Pedagoška dejavnost

Naša matična ustanova, kjer smo redno zaposleni, je UL oziroma TEOF, kar pomeni, da smo po poklicni etiki dolžni skrbeti za njen razvoj in njeno uveljavljanje. Danes se to posebej poudarja na vseh področjih, ker imamo še nejasne predstave iz preteklosti o pripadnosti ustanovam, ki nam dajejo kruh. Druga pomembna razsežnost je teamska miselnost. Čut za skupnost omogoča iskanje sodelavcev in krepí medsebojno sodelovanje, v sodelovanju pa raste tudi ugled ustanove. To je za TEOF pomembno posebej zaradi pomanjkanja

kadra: nimamo zadovoljivih kadrov oziroma jih imamo premalo. Ob kooperativnem delu imamo le možnosti uveljavljanja. TEOF tudi zaradi številčne majhnosti in vpetosti profesorjev v druge cerkvene in svetne dejavnosti kliče po takem delovanju. Mislim, da nihče ne bo ogrožen, če bomo videli široko paleto možnosti dela; posebno moramo biti rahločutni za sposobne kadre.

Upoštevanje individualnih posebnosti omogoča tudi dopolnjevanje, povezovanje in raznolikost ter krepi bogastvo ustanove. Ne moremo biti vsi Einsteini, pa tudi ne arški župniki ali male Terezike. Pravilo je sicer, da naj bi bil univerzitetni profesor dober raziskovalec, pedagog ter obenem organizator in strokovnjak. Vendar po navadi nismo najboljši znanstveniki, pedagogi, menedžerji, psihologi itd. v enem kosu. Če pa ma moči združujemo, lahko celotna ustanova deluje kot bogat razvejan orkester.

Predvsem naj bi bili vsi ljudje, ki čimbolj izkoristijo svoje individualne posebnosti za razvoj stroke in seveda tudi za razvoj fakultete kot take, in s tem seveda UL in Cerkev na Slovenskem. K temu spadata tudi čut za druge in sposobnost, da jih čimbolj vključujemo v sodelovanje pri razreševanju skupnih nalog. Naloga starejših kolegov je, da čimbolj spodbujamo in pomagamo k napredovanju mlajšim kolegicam in kolegom in jih ne oviramo, še posebej, če so sposobnejši od nas.

Pomembna naloga je tudi stalno posodabljanje, predvsem pa ciljna usmeritev naših predavanj. Predavateljska dejavnost je razmeroma zadovoljiva v primerjavi z drugimi članicami. Morda lahko približno rečemo, da so naša predavanja po mnenju študentov kvalitetna. Še bolj bomo morali delovati za vključevanje študentov v samostojno razmišljanje in sodelovanje pri izobraževalnem procesu.

Opozoriti je treba tudi na zakonsko klavzulo, da nihče ne more zunaj ustanove, to je TEOF oziroma zunaj UL, delovati več kot enotretjinsko. Če ima kdo težave glede tega, naj jih ustrezno reši, ker bo sicer moralo vodstvo TEOF ozirom UL ukrepati v skladu z zakonom.

Mislim, da ni treba posebej opozarjati na profesorski etični kodeks, ki naj vključuje korekten, predvsem pravičen odnos do študentov. Pomembna pa je tudi naša prisotnost na ustanovi, ki vključuje ne le govorilne ure, ampak tudi pripravljenost za sodelovanje v fakultetnih in univerzitetnih organih. Pomemben je tudi primeren odnos do uslužbencev, seveda tudi obratno, in do imovine, kar pomeni skrb za varnost, zaklepanje vrat, vračanje knjig in podobno, sicer knjižničarji celo predlagajo poseben ključ za knjižnico.

Poleg povezovanja z UL, sodelovanja v komisijah in svetih je pomembna skrb za čimbolj dejavno predstavljanje stroke doma in v tujini. Sodelovanje v univerzitetnih svetih je obvezno in pomembno je, da si vloge razdelimo, vsak član pa naj poroča o svojem delovanju v univerzitetnih komisijah in svetih senatu TEOF. Povezovanje z UL in seveda s Cerkvijo in narodom ter s tujino nam omogoča uspešno dejavnost v blagor mladih, katerim je predvsem namenjeno naše delovanje. Ni odveč poudariti, da je naša služba namenjena Cerkvi in narodu, da smo plačani od države, kar še posebej narekuje vestnost pri našem delovanju.

Odprta vprašanja

Glavno in pomembno vprašanje je glede kadra in ga bo dobro podrobneje opredeliti po katedrah.

Zelo pomembna je pedagoška uskladitev našega delovanja, dopolnjevanje in predvsem jasnost ciljev našega pedagoškega dela. V zvezi s tem je pomembna tudi razprava o ciljih raziskovalnega dela, da bi okrepili pedagoško usposobljenost. Posebej bo pomembno okrepiti dejavnost za uveljavljanje naše vloge pri pouku o verah oziroma religijah.

Dokaj urejen imamo sedaj finančni položaj, kar je plod večletnega prizadevanja na tem področju. Potrebno se bo še bolj organizacijsko, predvsem pa kadrovsko načrtno urejevati in določiti razmerja med katedrami, med upravo in profesorskim zborom in med profesorji, predvsem v skrbi za čim večje sodelovanje in koordinirano delovanje, posebej tudi pri prenavljanju pedagoškega procesa, o čemer smo že v preteklosti razpravljali.

Pogovor v posameznih katedrah oziroma večih kateder naj bi potekal o teh vprašanjih, strokovnih in kadrovskih vprašanjih in vsebinskih pedagoških vprašanjih kateder in njihovi usklajenosti z drugimi. To razpravo bo morala TEOF voditi tudi v prihodnje in iskati podobo teologije v zahtevah postmoderne družbe.

Še nekaj novic

Lep pozdrav prof. dr. Rafku Valenčiču ob njegovi 60-letnici, ki jo je obhajal 12. oktobra 1997. V imenu zbora TEOF se mu zahvaljujem za njegovo delovanje za fakulteto in mu želim še uspešna in plodna leta v blagor Cerkve in naroda, osebno pa blagoslova, zdravja in osebnega zadovoljstva pri njegovem delu.

Z veseljem pozdravljam tudi nove redne profesorje: prof. dr. Antona Štruklja, ki je bil izvoljen na predlog habilitacijske komisije na seji senata Univerze v Ljubljani (UL) 25. marca 1997, prof. dr. Alojzija Slavka Snoja, ki je bil izvoljen na predlog habilitacijske komisije na seji senata UL 7. oktobra 1997 in prof. dr. Draga Ocvirka, ki je bil izvoljen na predlog habilitacijske komisije na seji senata 11. novembra 1997.

Za docente so bili po predpisanem postopku izvoljeni: dr. Bogdan Kolar, na seji senata TEOF 17. marca 1997, dr. Stanko Gerjolj na seji 30. junija 1997, dr. Snežna Večko na seji 20. oktobra 1997, dr. Anton Jamnik na seji 24. novembra 1997, dr. Jurij Bizjak in dr. Christian Gostečnik sta v postopku za docenta.

Na UL so bili 16. decembra 1997 promovirani trije novi doktorji znanosti: dr. Julka Nežič, zagovor doktorske disertacije 8. aprila 1997, dr. Anton Jamnik, zagovor doktorske disertacije 20. maja 1997, dr. Christian Gostečnik, zagovor doktorske disertacije 11. junija 1997.

Na Tomaževi proslavi 7. marca 1997 je bila podeljena magistrska diploma Jožetu Plutu, poleg tega so bile diplome podeljene še desetim specialistom in 25 diplomantom. Tomaževa nagrada je bila podeljena študentoma Simonu Lorberju in Božidarju Ogrincu.

Na UL je v rehabilitacijskem postopku 18 rednih in 8 izrednih profesorjev ter 3 docenti Teološke fakultete, ki so bili leta 1948 izključeni iz UL. Odprto ostaja vprašanje ostalih profesorjev v letih od 1952 do 1991.

Senat UL je na sejah obravnaval pereča vprašanja odnosa članic do UL. Prav tako je UL vseskozi v težavah zaradi ignoriranja s strani Ministrstva za šolstvo in šport (MŠŠ), ki ni pripravljeno urediti osnove za financiranje poslovanja po novem. Seje senata in ostali odnosi na UL kažejo, da je temu kriva tudi premajhna organiziranost oziroma povezanost članic za skupen nastop do MŠŠ. Na zadnji seji 22. decembra 1997 je bil končno z razmeroma presenetljivo večino za rektorja UL izvoljen prof. dr. Jože Mencinger.

Dekan TEOF je eden od podpisnikov izjave o nepravilnem delovanju Nacionalnega kurikularnega sveta (NKS). S strani TEOF je član Predmetne republiške kurikularne komisije (PRKK) za verstva in etiko doc. dr. Stanko Gerjolj. Ostali člani komisij NKS, dr. Vinko Potočnik za etiko in družbo, dr. Anton Jamnik za filozofijo, dr. Drago Ocvirk in mag. Alenka Šverc za verstva in etiko, delujejo zaenkrat še naprej v običajnih okvirih.

Letošnje leto je bilo zelo pomembno za TEOF. MŠŠ nam je priznalo petletni študijski program teologija, s čimer so bili dani pogoji za normalno poslovanje. Doslej smo namreč poslovali v nenormalnih pogojih, kar je bilo posebej očitno leta 1995/96, ko smo sicer določili enake univerzitetne standarde za vse, nismo pa imeli za to dovolj sredstev. Vendar je bilo to leto zelo pomembno, saj smo omogočili vsem članom TEOF delovanje pod enakimi pogoji, ne glede na to kaj predavajo, tako da so bili tudi predavatelji višjih, predvsem 5. in 6. letnika, postavljeni v enakopraven položaj s predavatelji ostalih letnikov.

G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 568 str.

»Z naukom o Sveti Trojici si ne moremo v vsakdanjem življenju prav nič pomagati.« Te slavne Kantove besede izražajo miselnost in zadržanje mnogih ljudi, med njimi tudi kristjanov, glede Troedinega Boga. Nekateri mislijo, da je vprašanje Boga v treh osebah vprašanje nekakšne »nebeške računice«, neplodnega teologiziranja ali miselnega razkošja. Podoba Boga, ki ima v sebi bogastvo odnosov in se kot tak tudi razodeva ter posega v zgodovino, še vedno ni našla tiste domovinske pravice v veri kristjanov, ki bi ji po vsej pravici pripadala. Tudi Cerkev in teologija zaostajata v svoji praksi in izvajanjih za tistim, kar oznanjata in razglabljata. To, da je v Bogu bogastvo odnosov, da je eden v medsebojni različnosti, da je polnost življenja, ima namreč neslutene posledice za pojmovanje človeka, sveta, zgodovine in družbe. Vse torej nosi občestveni in dialoški pečat.

Freiburški dogmatik Gisbert Greshake nam v pričujoči knjigi podaja obsežen odgovor na to teološko, cerkveno in duhovno problematiko. V posrečenem prepletanju notranjega uvida in zunanje uporabnosti nam predstavi nauk o Troedinem Bogu kot središče krščanske vere.

V prvem delu obravnava avtor predvsem posebno razumevanje osebe in njene bistvene naravnosti na drugo osebo, ki se je pojavilo v zgodovini šele s krščanstvom, in je odločilno tako za razumevanje Božje kakor tudi človeške osebe. Avtor poudarja, da pot do takšne podobe osebe, ki bi mogla izraziti komunitarno razsežnost biti, ni bila lahka, ter da si je le s težavo utirala pot.

Središčni problem je namreč v odnosu med enostjo in trinitaričnim množtvom. Avtor prikaže razvoj trinitaričnega pojma osebe od prvih poskusov pri Tertulijanu in Kapadočanih, ki so poudarjali predvsem enkratnost osebe, ki pa se uveljavlja predvsem v naravnosti na drugi dve, kar izraža tudi trditev Gregorja Nacianskega: »Ti Trije ... so Bog« (94), do Avguština, ki kljub nekakšni zadregi glede mesta, ki ga ima oseba v nanašanju na Troedinega Boga, poudarja edinstvenost in specifično samostojnost osebe. Nadalje predstavi avtor razumevanje osebe in troedinosti v srednjem veku, kjer imajo pomembno mesto Boecij, Rihard od sv. Viktorja in seveda Tomaž Akvinski. Avtor vidi pri omenjenih teologih razvoj pojma osebe v smeri vedno večjega komunitarnega poudarka: od Boecijeve definicije osebe kot »individua substantia«, preko Rihardove opredelitve »incommunicabilis existentia«, do Tomaževe definicije Božje osebe: »Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.« Avtor, ki se teh vprašanj poglobljuje in hkrati sintetično loteva, videnih prikazih pripravo na novodobni pristop k navedeni snovi. Tukaj predstavi pomembnejše temeljne smeri, in sicer od nominalizma preko Hegla, ki ima močan vpliv na Karla Rahnerja in Karla Bartha, do pohegeljanskega razvoja v smeri dialoškega pojmovanja osebe v današnjem času. Po tem zgodovinskem prikazu se avtor v tretjem poglavju prvega dela poglobi v vsebino troosebnosti Boga in njen pomen za Boga samega. Avtor postavi tezo: »Bog je Troedin, to pomeni: Bog je tisto občestvo (communio), v katerem tri Božje osebe uresničujejo v dialoškem izmenjavanju ljubezni eno Božje življenje kot medsebojno samopodarjanje« (179). Avtor se zopet vrne na no-

vozavezno govorico o Bogu, predvsem k Janezovi trditvi: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8), in odkriva v trinitaričnem življenju Boga »ritmiko ljubezni« (187). V pričujočem oddelku (172-216) odkriva bogato izmenjavanje in podarjanje življenja med Očetom, Sinom in Svetim Duhom: »Pojmovati Boga kot communio omogoča razumevanje Boga kot brezpogojno enost in brezpogojno različnost oseb« (216). Bog je po svojem bistvu, od vekomaj trojstven (Ur-dreihheit) in od vekomaj edin (Ur-einheit). To enost v različnosti hoče izraziti klasični pojem perihoreza. Avtor poudarja: »Če je Božje bistvo medosebna perihoretična izmenjava življenja in ljubezni, potem prispeva vsaka oseba (kot specifični praritem) v to bit tisto, kar ji je lastno (v klasičnem jeziku: njen proprium), vendar tako, da ta proprium na temelju radikalnega perihoretičnega sobivanja, bivanja v drugem in bivanja v naravnosti k drugemu, pripada vsem« (215).

Drugi del odkriva odločilno mesto trinitarične vere za razumevanje vseh drugih teoloških traktatov in bistvenih pojmov, kot so stvarstvo, greh, Kristus, Cerkev, zveličanje. Tako avtor najprej pokaže medsebojno naravnost, odnosnost in hkrati različnost, ki obstaja med Božjim trinitaričnim »mnoštvom« in stvarjenjsko pluralnostjo. »Bog ni samo princip edinosti stvarstva, marveč tudi njegove množstvenosti; on ni samo izvir in počelo homogenosti, temveč tudi drugačnosti in raznolikosti« (224). Tako sprejema stvarstvo od trinitaričnega Boga svojo edinstveno vrednost in dobrost; še posebej če vemo, da je bilo ustvarjeno iz ljubezni in za ljubezen. Zato avtor odkriva v stvarstvu podobo Svete Trojice, še posebej v človeku, ki je podoba Troedinega Boga, in to v vsem njegovem bivanju in

udejstvovanju. Bog s stvarjenjem napravi v samem sebi prostor za to, kar je različno od njega in relativno svobodno. Samoomejitev (Selbsteinschränkung), ustvarjanje prostora za drugo in drugega, spada k bistvu ljubezni. Tako je tudi stvarstvo privzeto in poklicano k deležnosti pri trinitarični Božji ljubezni. Avtorjeva misel je, da si Bog s svetom ustvari realnost, ki mu stoji nasproti (v Sinu) in v katero vstopa ter v njej prebiva (v Svetem Duhu) in vendar ostaja nad njo (kot Oče) vzvišen (242). Trinitarične poteze stvarstva odkriva avtor v tretjem členu drugega poglavja (267-300). Seveda se te poteze v svetu izražajo bolj v smislu vsesplošne prepletenosti in soodvisnosti in na način napredovanja (processa). Pomen vstopa Troedinega Boga v zgodovino pa prikaže avtor v četrtem členu (301-325): »Od Božjega učlovečenja naprej ni več nikakršne Trojice 'nad' svetom in zgodovino, temveč samo še 'v njima'« (323). Bog torej ne gleda na svetne dogodke navzdol in ne posega vanje od zgoraj navzdol, temveč po Kristusovem učlovečenju in po delovanju Svetega Duha vanje vstopa in je v njih dejavno navzoč. Avtor hoče s to trditvijo, ki ima rahnerjanski pridih, pokazati na celostno in ne samo delno zavzemanje in poseganje Boga v svoje stvarstvo. V drugem poglavju drugega dela, ki nosi naslov *Trinitarična drama* (326-376) spregovori avtor najprej o grehu kot zavrnitvi občestva, saj predstavlja greh samozadostnost (cor incurvatum in seipsum). Zato pa je Jezus Kristus tisti *perfectus communicator* dokončnega občestva, communia, ki ga je greh porušil. Tu ne more avtor mimo vprašanja Božjega trpljenja, ki pa je razumljivo samo v luči ljubezni. »Caritatis est passio«, pravi Origen (Hom. in Ez. VI,8). Avtor poudarja, da trpljenje in

smrt Jezusa Kristusa ne prizadene samo učlovečenega Božjega Sina, temveč »Božjo trinitarično bit« (344). Zato pa je Kristusova smrt na križu spravna žrtev, v kateri so dejavno navzoče vse tri Božje osebe. Sprava je povsem Božji dar: »Bog, ki nas je po Kristusu spravil s seboj« (2 Kor 5,18), nam je izkazal svojo ljubezen, »ko smo bili še grešniki in sovražniki« (Rim 5,8.10). V tretjem poglavju tega istega dela predstavi Greshake Cerkev kot tisto, ki mora neprestano razglašati svojo identiteto, ki je skrivnost trinitarične koinonije, saj je podoba Svete Trojice. Zato ne more avtor mimo komunitarne ekleziologije in njenega pomena za samorazumevanje in poslanstvo le-te. Tudi cerkvena avtoriteta ima svoje mesto znotraj občestva. Posrečeno avtor odkriva v lastnostih in delovanju posameznih Božjih oseb zgled in navodila za izvrševanje vodstvene službe znotraj občestva Cerkve. Med službo (Amt) in cerkvenim občestvom vlada perihoretično sožitje. Avtor lepo predstavi *communio sanctorum* kot tisto občestvo, ki ima svoje posebno mesto v *communio Trinitatis* (431-438).

V tretjem delu (439-537) avtor odkriva možnosti, kako to trinitarično razsežnost uveljavljati v vsakdanjem življenju, v sedanji družbi, na medkulturnem in medreligioznem področju. Da to vzpostavljanje pravih odnosov ni enostavno in brez stranpoti se avtor zaveda, kljub temu pa je iskanje rešitev v luči Božje *kommunio* naša stalna naloga.

Knjiga, ki je nekakšna življenjska *summa* znanega teologa, nudi pravo hierarhijo resnic, o kateri je spregovoril Drugi vatikanski cerkveni zbor. Ob vsem bogastvu snovi ni zamegljena notranja povezanost snovi, hkrati pa ni zanemarjena nobena od posameznih

resnic in tem. Avtor nam namreč predstavi mnoge posamezne vidike v resnično katoliški celovitosti. Bogate sinteze na koncu vsakega večjega oddelka dajejo sicer obsežnemu delu preglednost in jasnost. Kljub skoro enciklopedičnemu upoštevanju različnih miselnih in teoloških tokov v zgodovini in v današnjem času moremo prepoznavati avtorjevo misel, ki skuša biti vseskozi svetopisemsko utemeljena in zato tudi zvesta oznanilu o Bogu Jezusa Kristusa, ki je Bog ljubezni. Občudujemo tudi bogastvo uporabljene snovi ter avtorjevo razgledanost, vpogled v zgodovinski razvoj teološke misli, sistematično moč in aktualizacijo snovi. Reči smemo, da delo ni samo *summa* avtorjevega teološkega razglabljanja, ampak tudi *summa* trinitarične misli v današnji teologiji na Zahodu.

Ciril Sorč

Josip Turčinović, Antun Vramec, sporni hrvatski teolog, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995, 155 str.

Ob peti obletnici smrti znanega hrvaškega teologa, enega od ustanoviteljev Kršćanske sadašnjosti, Josipa Turčinovića (1933-1990), je Kršćanska sadašnjost izdala tehtno Turčinovićevo razpravo *Antun Vramec, sporni hrvatski teolog*. Josip Turčinović je proučeval manj znane teologe, predvsem tiste, ki jim je duhovna in kulturna hrvaška zgodovina naredila kakšno krivico, jih zanemarila ali pa napačno razlagala njihovo življenje in delo. To so: Ivan Stojković, Markantun de Dominis, Štefan Zagrebec, Antun Bačić, Juraj Dobrila, Antun Vramec in Krsto Pejkić. Iz slednjega je doktoriral leta 1966 s tezo *Odnosi Istočne i Zapadne Crkve kod Krste Pejkića*. Druge je raziskoval in pripravljajal o njih daljše razprave. Za docenta na Katoliški bogoslovni fakulteti v Zagrebu se je leta 1970 habilitiral s poglobljeno razpravo *Teologija Antuna Vramca*. Z izdajo habilitacijskega dela so se mu njegovi kolegi skromno oddolžili, saj Turčinović spričo svoje obsežne založniške dejavnosti ni utegnil izdati svoje kvalitetne razprave o teologiji Antuna Vramca. Kljub temu pa Turčinović poudarja že v *Prilogi*, da je Vramec kot izrazito pokoncilski osebnost (Tridentinum) posebno zanimiv danes v pokoncilskem času, ker nam lahko izkustveno pokaže, da imajo nekatere človeške odločitve svoje analogije ne glede na časovno odmaknjenost.

I. Antun Vramec (1538-1587), začetnik kajkavske književnosti, kot je ugotovil njegov najboljši poznavalec Alojz Jembrih, se je rodil leta 1538 v Ormožu ali njegovi okolici, kar je bilo prej neznano in je za Slovence vse-

kakor zanimivo. Alojz Jembrih, ki je doktoriral na Dunaju leta 1977 s tezo *Antun Vramec in seiner Zeit*, je na Dunaju odkril, da je bil Vramec 19. 4. 1558 vpisan na dunajsko univerzo kot »Antonius Wzamet, Fridauien(sis), Styrys«, kar jasno pove, da je bil doma iz Ormoža na Štajerskem. Takrat so namreč po Frideriku Ptujskem imenovali Ormož Fridau. Avtograf v neki inkunabuli, danes v dominikanski knjižnici na Dunaju, se glasi: »Stjria me genuit nutruit sacra Vienna. Mortales docui sacra tenere iura, Antonius Vramez, 1559.« Študij je nadaljeval v Rimu, v zavodu sv. Hieronima je bil kaplan; tam je dosegel doktorat iz filozofije in teologije. Poleti 1567 je prišel v Zagreb na povabilo zagrebškega škofa Jurija Draškovića (1563-1578), ki mu je kot najbolj izobraženemu sodelavcu zaupal razne naloge. Leta 1568 je postal najmlajši kanonik v škofiji. Kot kanonik se je vključil v politično in kulturno življenje Hrvatske, zastopal zagrebški kapitelj v saboru, bil banov poslanec in komisar. Leta 1569 je postal župnik v Zagrebu na Griču, leta 1571 je bil kot beksinski arhidiakon odgovoren tudi za ozemlje današnje lendavske dekanije v Prekmurju, leta 1578 je bil župnik v Brežicah. Ko so mu leta 1582 pod škofom Ivanom Kranjčičem (1578-1584) vzeli kanoniško čast in beneficije, bržkone zato, ker se ni hotel odreči svoji družini, je postal župnik v Stenjevcu v Zagrebu, od leta 1584 do smrti 1587 pa je bil župnik v Varaždinu. V kajkavsko katoliško književnost se je na višku slovenske reformacije umestil z dvema knjigama: s *Kroniko (Kronika vezda znovič spravljena kratka Slovenskim jezikom po D(oktore) Antolu Pope Vramce Kanovniku Zagrebečkom*. Štampane v Lublane po Ivane

Manline, leto M.D.LXXVIII), ki je prvo hrvatsko tiskano zgodovinsko delo in opisuje zgodovino sveta od začetkov do takrat, in *Postillo* (Postilla ima dva dela: 1. *Postilla na vse leto po nedelne dni vezda znovič spravljena slovenskim jezikom. Po Antolu Vramce S/vetoga/ P/isma/ Doktore i Cirkve Varaždinske P/lebanušu/*. Štampano v slobodnom Kraljevom Varašu Varaždine. M.D.LXXXVI. 2. *Postilla vezda znovič spravljena slovenskim jezikom po godovne dni, na vse leto. Po Ant/olu/ Vramcu S/vetoga/ P/isma/ Doktoru*. Štampano v slobodnom Kraljevom Varašu Varaždinu. M.D.LXXXVI), ki prinaša v prvem delu pridige za nedelje, v drugem delu pa za praznike. Obe je natisnil J. Mandelc: *Kroniko* v Ljubljani, *Postillo* pa v Varaždinu. *Kroniko* je Vramec posvetil zagrebškemu škofu J. Draškoviću in hrvaškimi stanovom, *Postillo* pa zagrebškemu škofu Petru Herešincu (1585-1587), ki mu je omogočil župnikovanje v Varaždinu. Obe knjigi slonita na tujih zgodovinskih in verskih predlogah, vendar ju je Vramec večje pretil v novo celoto, prežet s svojim humanističnim duhom, domoljubjem in s svojim stilom. »V jeziku je razviden vpliv kajkavščine, štokavščine in govora Vramčevega rodnega kraja z ene strani, z druge pa knjižne tradicije cerkvenoslovankega jezika hrvaške redakcije« (A. Jembrih, *Antun Vramec*, v: SBL 601).

II. Josip Turčinović je razpravo razdelil na tri dele:

1. *Antun Vramec v hrvaški kulturni zgodovini*.
2. *Vramčeva dela (formalni in vsebinski opis)*.
3. *Vramčeva teologija*.

V prvem delu, *Antun Vramec v hrvaški kulturni zgodovini*, Turčinović

prikazuje razločke med Vramcem, kot ga predstavlja hrvaška kulturna zgodovina, in zgodovinskim Vramcem. Turčinović analizira zapise o Vramcu od 16. do 18. stoletja, ki so vsekakor najpristnejši vir za pravilno predstavitev Antuna Vramca. Zapise iz teh treh stoletij primerja z izsledki raziskovanj v 19. in 20. stoletju. S pomočjo najnovejšega raziskovalca A. Jembriha je odkril dokončne življenjepisne podatke. Tisto, kar je bilo še odkrito po Turčinovičevi habilitacijski študiji leta 1970, je urednik J. Bratulić uvrstil v opombe s posebno oznako.

Za Turčinoviča kot teologa je pomembnejši drugi del, *Vramčeva dela*, kjer avtor podrobno analizira tako *Kroniko* kot *Postillo*. Iz metodoloških razlogov je obe deli obdelal skupaj. Četudi ni *Kronika* teološka knjiga, je po Turčinoviću tudi s teološkega vidika zelo zanimiva. Na temelju navajane besedila iz *Postille* Turčinović dokazuje Vramčevo pokoncilsko skrb, da se ljudi pouči o veroizpovedi, zakramentih, zapovedih in molitvi, kar Vramec povzame iz Tridentinskega koncila, čeprav je pri Vramcu bistveno Sveto pismo. Vramec v posvetilu škofu Petru Herešincu omenja, da bo svoje homilije (z evangeliji) za nedelje in praznike skozi vse leto razporedil po koledarju zagrebške Cerkve. Turčinović zelo podrobno predstavlja *Postillo* z glavnimi poudarki posameznih nedeljskih in svetniških homilij. Poleg Svetega pisma Vramec uporablja *Tridentinski katekizem* in druge pripomočke. *Postilla* želi biti priročnik za pridigarje in katehete, pa tudi kompendij za vernike. S formalne strani se prepletata kerigma in kateheza, tako dogmatične kot moralne vsebine.

V tretjem delu, *Vramčeva teologija*, Turčinović osvetljuje Vramčev ver-

ski svet pravzaprav Vramčeve verske probleme, saj pri Vramcu ne gre za teološke traktate, marveč za kroniko in zbirko homilij. V *Kroniki* je Vramec večkrat do Cerkve in hierarhije precej kritičen, čeprav tudi iz *Kronike* jasno izhaja, da je Vramec katoličan. Pisanje je treba presojati s takratnega zornega kota. Turčinović se tudi ukvarja z nekaterimi vročimi temami, ki jih Vramec razlaga s področja ekleziologije in Svetega pisma. Pomembno mesto v Vramčevi teologiji pripada tudi Svetemu Duhu. Turčinović je pozneje napisal razpravo o Vramčevem odnosu do Marije: *Mariologija Antuna Vramca* (v: *Advocata Croatiae*, Zagreb 1981, 165-167). Marija je za Vramca največja vernica, bila je in ostala vedno devica. Prinaša številne homilije na Marijine praznike (npr. Brezmadežna, Marijino vnebovzetje itd.). Med apostoli Vramec posveča posebno pozornost apostolu Petru. Med zakramenti je najprej poudarjal krst, o evharistiji govori na praznik Svetega Rešnjega Telesa. Govori o zakramentu pokore in mašniškem posvečenju, čeprav ne posamično. Veliko govori o zakramentu zakona, tudi o devištvu in vdovstvu, nič pa o zakramentu birme in bolniškem maziljenju. Zakrament zakona pa obdela tudi s pravnega vidika.

Vramčev moralni nauk je zanimiv, čeprav ga Turčinović ne predstavi v celoti, marveč opozori samo na nekatere smernice in teme. Vramčeva morala zelo poudarja bližnjega, predvsem istovetenje bližnjega s Kristusom. Zato Vramec poudarja odgovornost družbenih služb (zdravstvo, sodstvo, oblast in šolstvo). S tega vidika Vramec presoja svoj čas in sodobnike. Posebno je občutljiv za odnose med

bogatimi in revnimi, nadrejenimi in podrejenimi.

V sklepu prinaša Turčinović nekaj trditev, ki jih povzemam:

a) Vramec je teološko zelo zanimiv pisatelj. S svojim delom je hotel pomagati potridentinski reformi Cerkve. Izhaja iz Svetega pisma in tradicije. Zelo je kritičen do klera in vladajočih fevdalcev.

b) V eksegezi, moralni teologiji in ekleziologiji izhaja iz bogatega teološkega izročila očetov in sholastike. Glede zakramentov se predvsem opira na Tridentinski katekizem. Metodološko se med seboj prepletata biblična homilija in kateheza.

c) Vramčevo delo je izhodišče za možne številne reforme. Vramec si želi bolj poglobitev teologije kot zgolj močno organizacijsko disciplino, katere nosilci so bili pozneje jezuiti. Zato Turčinović pravi: »V tem smislu njegova *Postilla* odseva vso negotovost tedanjega katoliškega časa. Konkretna zgodovinska katoliška reforma, katere nosilci so bili jezuiti, se je utrdila v smeri, ki se odmika od temeljnega Vramčevega hotenja: namesto teološkega poglobljanja se je usmerila v urejanje razmer na disciplinski in družbenoorganizacijski ravni, da bi vse niti situacije ostale trdno v vodstvenih rokah. V takšnem kontekstu bo Vramčevo sporočilo zvenelo neučinkovito, v svojem kritičnem delu pa celo nezaželeno, ne glede na svoj evangelijski temelj«.

d) Vramec ostaja pravoveren, saj nikjer ni zaznavno, da bi bil sprejemal protestantizem, kot so mu nekateri očitali. Ostaja potridentinski katoliški reformator, čeprav ne tistega tipa, ki se je pozneje kot edini oblikoval. Doktrinalna vsebina Vramčeve teologije je katoliško tradicionalna in ni

mogoče dvomiti o njegovi pravovernosti, čeprav nekaterih stvari ni dorekel. Zato piše Turčinović: »(Vramec) je pisal (*Kroniko*) 15 oziroma (*Postillo*) 23 let po koncu Tridentinskega koncila, 18 let po zadnji knjigi naših (hrvaških) protestantov iz Uracha in 20 let pred prihodom jezuitov v Zagreb. V njegovem delu so zaznavne napetosti in dileme hrvaške Cerkve v tej prehodni dobi. Poznejša hrvaška kulturna zgodovina je večkrat dvomila o njegovi katoliški pravovernosti in nakazala, da se je približeval protestantizmu. Pri tem se opira še na neidentificirano ustno tradicijo o jezuitskem sežiganju njegovih knjig. Kar se tiče Vramčeve katoliške pravovernosti, mislim, da o njej ne moremo dvomiti, saj ni doktrinalne točke, za katero bi lahko rekli, da je protestantska. Še več, (Vramec) je izrazit potridentinski katoličan reformator, ne sicer tistega tipa, kot nam to predstavlja običajna kulturnozgodovinska kategorija 'katoliškega reformatorja'«.

e) Ni znano, ali so res Vramčeve knjige sežigali, kot so nekateri mislili, ker sta znana le dva ohranjena izvoda *Kronike* in 7 oziroma 11 izvodov *Postille*. Dejstvo pa je, da je bil Vramec nekonvencionalen teolog, ki ni mogel imeti v 17. stoletju svojega mesta. Reforma Cerkve je šla v drugo smer, kot je on predvideval. Zato so ga zamolčali ali obdolžili, da je protestant.

f) Glede odvisnosti Vramčevih besedil od protestantov ni mogoče nič povedati, saj tega še nihče ni proučeval.

g) Pravi problem Vramca ni v odnosu do protestantov, marveč o izključnosti v hrvaškem kulturnem življenju. Zgodovinsko je jasno, da je

Vramec v naslednjih generacijah postal vsaj duhovni tujec. Šlo je za dve pojmovanji reforme: njegovo, ki je želelo defevdalizirati evangelijsko Cerkve, in poznejše, ki je zahtevalo učinkovitost z vpeljavo discipline z gotovostjo v rokah. Ena od reform je predvidevala zelo razbohoteno prosvetno dejavnost. Prišlo je do zgodovinske izključevalnosti, drugače bi Vramec lahko ohranil svoj prostor v hrvaški kulturni zgodovini.

Vramčeva bojazen v predgovoru *Postille*, da le-ta ne bo sprejeta, je nekaj tipičnega za hrvaško teološko misel. Izpovedovali so jo vsi teološki pisatelji. Pri Vramcu je bil odpor še hujši, saj je bil teološki pionir kajkavskega kroga hrvatske književnosti. Zavestno si je prizadeval s pisano besedo razsvetliti svoje okolje in domačo stvarnost, ki sta bila polna tesnobe in konfliktov. Turčinoviću se zdi, da je hrvaška zgodovina polna podobnih usod.

V *Prilogi* je Turčinović objavil še nekaj odlomkov Vramčevih homilij: *Na den porodjenja Gospona našega Ježuša Kristuša, Na tre kraleve den, Na den Svetoga Trojstva, Na god svetoga Hijeronima doktora*.

Antun Vramec je eden izmed dokaj številnih Slovencev, ki so prispevali pomemben delež k duhovni hrvaški kulturi.

Slovenci smo na Antuna Vramca lahko ponosni, saj je dal hrvaški kulturi pomemben prispevek, ki pa doslej ni bil primerno ovrednoten.

Vinko Škafar

S. Sirovec, *Katoličko moralno bogoslovlje, Župnija sv. Janeza Krstnika, Zagreb 1995, 280 str.*

Stjepan Sirovec je profesor na Inštitutu za teološko kulturo laikov Katoliške teološke fakultete Univerze v Zagrebu. V predgovoru knjige, ki jo hočem na kratko predstaviti, avtor omenja dva motiva za izdajo svoje knjige o moralni teologiji. Prvi je desetletnica njegovega dela na Inštitutu za teološko kulturo laikov, drugi pa je dejstvo, da je pošel hrvaški prevod Häringove knjige *Das Gesetz Christi*. To praznino naj bi zapolnila omenjena knjiga Stjepana Sirovca.

Knjiga *Katoličko moralno bogoslovlje* naj bi nastala po zapiskih studentov na predavanjih, ki jih je avtor potem korigiral in deloma dopolnil. Knjiga ima tri dele: 1. Osnovno moralno bogoslovlje (3-100); 2. Posebno moralno bogoslovlje (101-223) in 3. Priloge. Naj se najprej dotaknem slednjega, Prilog. V tem delu avtor po nepotrebnem daje v ponatis svoje predavanje s simpozija Pravice narodov z leta 1982 (226-234), v katerem obravnava pravice narodov pri jugoslovanskih marksistih. Prav tako po nepotrebnem se nato ukvarja s sodobno marksistično mislijo, ki je bila v času, ko je knjiga nastala, že zrela za pogreb. Tretja priloga je avtorjev članek ob dvajsetletnici Stepinčeve smrti *Symbol für Kroatien und die Welt*, ki ga je leta 1980 objavil *Würzburger Sonntagsblatt*. Vmes je tudi nekaj fotografij, ki govorijo o še nekaterih jubilejih in namenih knjige, katerih spisek sicer najdemo na str. 4.

Pregled vsebine pove, da je knjiga namenjena tistim, ki prvič stopajo v stik z moralno-teološkim izrazoslovjem. Prvi del obsega razlago temeljnih

pojmov v moralni teologiji. Občasno se snov ponavlja. Razdelitev je sholastična in marsikje v kazalu se čuti vpliv J. Mausbacha oziroma nemške teološke šole. Glede na razdelitev snovi je škoda, da v besedilu, ki je predvsem informacija, ni nobenih navedkov, od kod je avtor črpal. Iz seznama literature tega ni mogoče ugotoviti. Zaman iščemo celo izčrpane navedke iz Svetega pisma, tudi ko izrečno obravnava svetopisemsko snov. Večsah navede samo knjigo ali poglavje.

Drugi del govori o posebni moralni teologiji. Polovico besedila je namenjenega zakramentalni teologiji, kar kaže na staro sholastično metodo podajanja snovi. Druga polovica je namenjena sodobnim etičnim temam: bioetiki, ekologiji, socialni etiki itn. Tudi ta del je brez vseh tistih podatkov, ki bi dajali knjigi značaj strokovnega učbenika. Naj navedem samo poglavje, ki govori o bioetiki (str. 176 sl.).

Avtor se občasno sklicuje na svojega učitelja Bernharda Häringa. Glede na to bi upravičeno pričakovali, da se bo držal njegove razporeditve tematike in vsaj razlikoval med Häringovo moralno teologijo, ki je izšla leta 1954 pod naslovom *Das Gesetz Christi* (v začetku samo ena knjiga, kasneje so bili trije zvezki), in njegovo drugo moralno teologijo *Frei in Christus*, ki je izhajala v letih 1977-1981 (kot izvirnik v treh jezikih). Ko začenja drugi del, posebno moralno teologijo, na str. 104 ponovno zabriše razliko med obema naslovoma. Hrvati so leta 1973 začeli prevajati Häringovo moralno teologijo *Das Gesetz Christi* (Kristusova postava), vendar prevoda niso dokončali, ker je medtem izšla prenovljena moralna teologija *Frei in Christus*. V osemdesetih

letih so nadaljevali s prevodom slednje. Avtor spregleda vrsto podatkov, ki bi jih glede na letnico izdaje upravičeno pričakovali. Tako npr. v prvem delu, ko govori o vesti (52-61), ne omenja okrožnice *Veritatis splendor*, kar je nerazumljivo. Tako daje knjiga vtis sistema, ne strukture. To je žal pomanjkljivost, zaradi katere je recenzija praktično nemogoča. Tega ne opravičuje dejstvo, da je knjiga nastala po zapiskih študentov.

Premišljujej torej, kakšen namen ima taka knjižna izdaja, saj se zdi, da je bila natisnjena »kar tako«, da za tisk ni bila (nikoli) pripravljena oziroma da je bila pripravljena zgolj za privatno uporabo študentov. Zdi se tudi, da je nastala kot župnijski zbornik (fotografije). Recenzijo onemogoča dejstvo, da znanstvenega aparata ni niti za vzorec. Pretežen del snovi je sicer podan na razumljiv in berljiv način. Čutiti pa je, da gre za nekakšno nedotakljivo suverenost katoliškega nauka, ki je sem ter tja odbijajoča. Težko je tudi pojasniti, zakaj avtor objavlja tudi nemška besedila, ko je na drugi strani tako dosleden prevajalec, da prevaja celo naslov prve Mojzesove knjige »Geneze«.

Knjiga je v nečem vendarle prebujajoča. Pred leti je bilo tudi pri nas čutiti velik interes za prevod Häringove moralne teologije, vendar tega nismo dočakali. V čem je razlog, je na hitro težko povedati. Eden je nedvomno v tem, da je moralna teologija glede na druge vede tako v teologiji kakor zlasti zunaj nje v velikem časovnem zaostanku in da se je ne jemlje dovolj resno. Svojevrsten pokazatelj tega zaostanka je tudi knjiga Stjepana Sirovca, ki se zadovolji z moralno teologijo »ex cathedra«.

Anton Mlinar

H. G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft, Entwicklung-Chancen-Perspektiven*, Herder, Freiburg 1994, 370 str., ISBN 3-451-23328-2.

Na ovoju obsežnega dela Hans Günter Gruber samega sebe predstavlja kot zakonskega svetovalca ter asistenta na Inštitutu za moralno teologijo na Ludwig-Maximilianovi univerzi v Münchnu. Obsežno in izčrpno delo *Krščanski zakon v moderni družbi* je njegova habilitacijska naloga. Avtor je poročen in že dolgo dejaven na področju zakonskega svetovanja. V zelo obsežnem seznamu literature navaja tudi svoja dosedanja dela s tega področja. Ugotovljamo, da je njegovo prednostno področje zgodovina zakona, zlasti obdobje na prehodu iz poznega srednjega veka v zgodnji humanizem in renesanso. To sploh ni čudno. V svojem delu namreč hoče predstaviti položaj zakona in nekatere spremembe na tem področju, ki imajo izvirne vzore v nekaterih avtorjih 15. in 16. stoletja. V pričujočem delu pa je Gruber pregledal celotni katoliški nauk o zakonu in prišel do zanesljivega stališča v odnosu do obsežnih sprememb v pojmovanju zakona v sedanjem času, ki še ni končano. Prišel je do ugotovitve, da je katoliški nauk o zakonu istoveten z njegovo konkretizacijo. Katoliški nauk o zakonu ne pozna nobenega idealnega zakona, ampak pozna (hoče poznati) resnični zakon. Obsežna predstavitev sedanjega stanja in perspektiv vprašanja bo koristno tako za teologe in pastoralne delavce kakor tudi za laike, kolikor jih seveda ne ovira jezikovna pregrada.

V 1. poglavju avtor predstavi krizo in spremembe v zakonu v sodobni družbi. Avtor ugotavlja, da gre za glo-

balno krizo ustanov in vrednot, zaradi katerih na poseben način trpi tudi zakon. Zakon je že sam na sebi krhek. V globalni krizi institucij in vrednot se zakonu lastna krhkost kaže v izgubi občutka za trajno in odgovorno razmerje. V ospredje stopajo nove oblike partnerstva. Nekatere od njih se predstavljajo kot zakon, nekatere ga posnemajo in/ali ga hočejo nadomestiti. Relativnost lastne vrednosti zakona s tem na eni strani uhaja iz rok tistih, ki vidijo v zakonu predvsem družbeni/pravni dej in imajo zakon za predmet svojega monopola, na drugi strani pa zakon postaja bolj dinamičen in individualiziran stil življenja. Etos zakona se danes ne posveča toliko zunanjim zidovom/okvirjem razmerja med možem in ženo, ampak postaja vedno bolj pozoren na »notranjo opremo« zakonske hiše, na osebni odnos. Vzroke ali povod za krizo zakona vidi avtor v spremenjenih socialnih, gospodarskih in kulturnih okoliščinah, vendar ima zakon svojo lastno logiko in se spreminja bodisi sam na sebi bodisi tako, da določa značaj zunanjih okoliščin. Če je bil zakon do nedavnega lahko tudi nekakšna ekonomska ustanova, danes ne more živeti brez čustev, zlasti ne brez svobode. Porajanje otrok je na drugem mestu. Družina/otroci ni/niso nepomembna/i, vendar ima socializacija članov družine prednost pred podaritvijo življenja in porajanjem otrok. Vsebinski premik v pojmovanju zakona dopušča tudi analizo nekaterih zunanjih vplivov na krizo in spremembe zakona. Malo prej sem omenil spremembo na področju porajanja/podaritve življenja oziroma socializacije otrok. Sodobnik verjame in sprejema tehnično pomoč pri posredovanju življenja in pri načrtovanju družine. Med vzroki sprememb je po

avtorjevemu mnenju na prvem mestu prav tehnična izpopolnjenost načrtovanja družine. Na drugem mestu je spremenjeno povprečno trajanje sodobnega zakona in posledično več obdobj zakona, ki so bila v obdobju bistveno nižje življenjske dobe neznan. Na tretje mesto med vzroki kriz je Gruber postavil proces modernizacije v družbi. Med vzroke uvrsti nazadnje tudi preobremenjenost osebnega razmerja, preveč zahtevno partnerstvo, idealizacijo zakona in bolj izrazito privatizacijo osebnega razmerja. Individualizacija razmerja je s seboj prinesla novo razumevanje ženske vloge v zakonu. Avtor se vpraša, kakšne posledice ima (bo imelo) to na krščansko razumevanje zakona.

To je predmet 2. poglavja, kjer Gruber razčleni glavne značilnosti krščanskega razumevanja zakona v burnem obdobju med letoma 1930 (okrožnica *Casti conubii*) in 1965 (Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*). To razmeroma kratko obdobje se cerkveno gledanje na zakon ni spremenilo, spremenilo se je predvsem gledanje na tako imenovane namene zakona. Vrhunec tega gledanja predstavlja nedvomno okrožnica *Casti Conubii*, s katero je papež hotel uveljaviti tradicionalno gledanje na namene zakona oziroma na rodovitnost zakona. Kljub navideznemu tradicionalizmu in apologiji krščanskega zakona pred sovrážnim svetom pa že sama okrožnica ponuja nastavke bolj osebnega gledanja na zakon, kar so potrdili nekateri teologi, zlasti Herbert Doms (1935). Tudi če okrožnica tega ni hotela, kakor so trdili tradicionalisti in Domsovo knjigo *O smislu in namenu zakona* spravili na indeks, je sprožila nenavadno razpravo o bistvu zakona. Pre-

prosto teološko tolmačenje se je glasilo, da je zakon Božja uredba, katere namen je posredovanje življenja. Avtoritativno je razpravo poglobil papež Pij XII., ki je govoril o rojstvu in vzgoji otrok (*generatio et educatio prolis*). S tem je poudaril vsaj to, da je bral Domsovo razpravo o položaju zakona po okrožnici *Casti conubii* in jo upošteval. »*Educatio*« pomeni rojevati otroka na nov način. V tem je poudarjeno to, kaj je zakon in kako zakonca vzgajata predvsem z medsebojno ljubeznijo. Nova interpretacija zakona je nova samo v tem, da je spregovorila o bistvu zakona, namene pa odločno postavila v odvisnost od življenjske ljubezenske skupnosti med možem in ženo. Za Herberta Domsa, ki mu avtor posveti dovolj prostora, je bistvo (smisel) zakona nedvomno njegov prvi namen. Otrok je sad ljubezni, ki je temeljni zakon zakonske skupnosti. Podobno pozornost je posvetil Bernhardin Krempel, ki je videl v zakonu pot do osebne uresničitve. Pred koncilom so se teologi intenzivno ukvarjali z novim kriterijem osebe: oseba ni samo kriterij interpretacije zakona in zakonske etike, ampak je zakon temeljna oblika izražanja osebe. Pokazalo se je, da se je soočenje z izzivom novih načinov urejanja spočetij in rojstev izšlo samo s personalizmom, ki je od tega časa tudi uradni jezik cerkvenega gledanja na zakon. Na koncilu (*Gaudium et spes*) je prevladalo mnenje, da bo treba govoriti predvsem o bistvu zakona: Zakon je zaveza osebne ljubezni. Otrok je sad medsebojne ljubeče podaritve. Po avtorjevem mnenju predstavlja *Gaudium et spes* odločilen obrat v pojmovanju zakona in velik izziv za zakonsko etiko ter cerkveno prakso v pripravi na zakon,

v prisostvovanju sklenitvi in v spremljanju zakoncev.

V 3. poglavju se avtor posveti različnim odzivom cerkvenega učiteljstva in teologije na koncilске pobude. Zdi se, da je avtor hotel posebej poudariti to, da se teologija in učiteljstvo ni resno soočilo z dejstvom, da naj zakon in zakonci tudi poslušata. V razmerju med učiteljstvom in teologijo je nastalo obdobje globoke krize, katere prvo dejanje predstavlja okrožnica *Humanae vitae*. V okrožnici je sicer poudarjeno, da je zakon skupnost oseb, ki se združujeta za to, da bi obudila novo človeško življenje. V tem pogledu gre okrožnica za korak nazaj, ko se spet bolj posveti namenu (namenom) in se zdi, da ima vprašanje o bistvu zakona za samoumevno. Okrožnica ne gleda samo na splošni namen zakona, ampak na značaj in namen vsakega posameznega zakonskega dejanja. K temu sodi prepoved uporabe umetnih sredstev za preprečevanje spočetja. Naslednji korak učiteljstva predstavlja apostolsko pismo *Familiaris consortio* (1981), za katerega je značilno ne samo to, da je papež znižal raven pomembnosti nauka, ampak da je v pismu povzel ves pokoncilski nauk o zakonu. Pismo poudarja, da je zakon v Božjem načrtu ljubezenska skupnost, katere namen je posredovanje življenja. Avtor se posebej posveti analizi papeževe antropologije. Poudari njegovo personalistično normo, njegovo gledanje na razmerje med osebo in naravo, njegovo tolmačenje spolnosti. Avtor med drugim ugotavlja, da sedanjí papež zakon preveč idealizira in premalo upošteva njegov dejanski položaj. Drugi del tega poglavja govori o različnih teoloških pristopih k zakonu. Avtor se ustavi ob treh avtorjih, ki so zelo, vplivali/vplivajo na nemško mo-

ralno teologijo, Johannesesa Gründla, protestanta Dietmarja Mietha in teologa/psihanalitika Eugena Drewermanna. Ta del knjige je zelo zanimiv, saj v njem avtor poleg vsega pokaže dejansko slabost teologije in teologov, ki so med seboj razdeljeni tudi ob zelo pomembnih vprašanjih. Ni dvoma, da je to predvsem obračun z nemško teologijo.

Drugi del 3. poglavja je že uvod v 4., v katerem avtor razpravlja o sodobnem krščanskem gledanju na zakon. Avtor ugotavlja, da se teologija danes kljub vsemu ukvarja predvsem z bistvom zakona. Zakon je ljubezenska skupnost. Je odkritosrčna medsebojna podaritev moža in žene. Teologija meni, da je njeno poudarjanje osebnega razmerja v zakonu pomembno za življenje zakoncev v sodobni družbi. V naslovih, ki si sledijo, avtor na različne načine pokaže, da je zakon ustrezen odgovor na izzive časa in hkrati tudi pomemben prispevek k preobrazbi družbe. Najprej govori o osebnem razmerju, nato o trajnosti zveze, nato o integriteti, solidarnosti in rodovitnosti, ki so socialne »vrline« zakona. Najpomembnejša je ljubezen. Poleg medsebojne ljubezni teologija poudarja pomembnost religiozne zanesljivosti etičnih norm. Značilna poteza poglavja je nedvomno v tem, da govori samo o zakonu, ne o družini, samo o razmerju med zakoncema, praktično nič o rodovitnosti njune ljubezni. To je med drugim sporni del razmerja med (nemško) teologijo in uradnim učenjem Cerkve, ki je doživel enega svojih vrhuncev konec leta 1988 in v začetku 1989, ko se je zaostriло vprašanje tolmačenja okrožnice *Humanae vitae*.

Gruberjevo delo nudi bogat, obširen in sproščen pogled na zakonsko problematiko, zlasti ko išče rdečo nit nauka o zakonu, razlikuje med zakonom in nameni zakona ter tudi kritično izpostavlja skrajnosti bodisi tradicionalistov bodisi naprednjakov. Pogum kritika in kritike je toliko pomembnejši, kolikor bolj odločno seže v ozadje apologetičnih stališč. Ugotavlja namreč, da to sploh niso stališča, ampak apologija stališč nekoga drugega. To je ena ne-lepih slabosti tradicionalne moralne teologije, avtorjeva vedrina pa na drugi strani ena boljših strani knjige, ki je izvirno in gotovo tudi z izkustvom in praktičnim delom svetovanja podprto delo. Gruberjevo delo je poleg tega tudi pomemben prispevek k sodobni moralni teologiji.

Anton Mlinar

Živa antika - Antiquité vivante
(Skopje) 45 (1995) 1-2: *Sertum Gantarianum*.

Po drugi svetovni vojni je v Skopju začela izhajati tedaj vsejugoslovanska revija za klasično filologijo *Živa antika*, ki se je z leti vedno bolj uveljavljala tudi v mednarodnem merilu. Po tedanjem republiškem ključu so bili v uredništvu zastopani predstavniki iz vseh tedanjih republik. V novonastalih političnih razmerah je revija sicer postala glasilo makedonskih filologov, vendar pa želi ohranjati stare povezave in navezati še nove v širšem mednarodnem prostoru. V uredniškem odboru revije so zbrani univerzitetni profesorji z univerz v Beogradu, Ljubljani, Skopju in Zagrebu. Mednarodno usmeritev pa dokazuje tudi zadnja, dvojna številka, zbornik, posvečen akad. prof. dr. Kajetanu Gantarju ob njegovi petinšestdesetletnici. Njegov podnaslov je *Sertum Gantarianum*, Gantarjev venec.

V obsežnem zvezku, pri tisku katerega je prispevalo delež tudi Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije, je sodelovalo 37 Gantarjevih prijateljev, akademskih kolegov in nekdanjih študentov, od Makedonije in Grčije do Finske in Belgije. Seveda sta najprej prikazana njegov življenjepis in bibliografija. V posameznih razpravah pa se avtorji dotikajo tako slovničnih kot literarnih in zgodovinskih tem, povezanih s starim vekom. Pri svojem delu se je akademik Gantar srečeval tudi s teologi, pa tudi krščanstvo v svojih začetkih sega v čas antike. V tem prikazu bi se torej omejil na kratek prikaz tistih razprav, ki torej posegajo tudi na teološko področje.

Že prvi članek slavnega makedonskega filologa, sicer strokovnjaka za

mikenske študije, Petra Ilievskega, ima tako usmeritev. Obravnava namreč apoteozo Besede v pesniškem Predgovoru k evangelijem Konstantina, nam bolj znanega kot sv. Cirila. Najprej doda še nove argumente za Cirilovo avtorstvo, potem pa ob prevodu odlomkov v sodobno makedonščino prikaže nekaj temeljnih potez pesnitve, med njimi gore zagovor pravice Slovanov do svetih knjig in bogoslužja v lastnem jeziku.

Gantarjev študent Gorazd Kocijančič v članku *Takšnost uzrtja: biva-joče pri Parmenidu in mojstru Eckhartu* prodorno analizira pojem biti v širokem razponu od starogrške misli do srednjeveške mistike. V obeh gre za nekakšno mistično doživetje in dojetje bitja. Od Parmenidove enoznačne trditve o bitju pride avtor do Eckhartove apofatične mnogoznačnosti. Njegov sklep je, da je zaradi tega njuna ontologija v bistvu samem neprimerljiva.

Akademik Jože Krašovec, s katerim je Gantar prevajal Sveto pismo, je v zbornik prispeval razpravo o Psalmu 82. Najprej pokaže na zavzetost za pravičnost, ki se kaže v psalmu. Tega so prištevali v zelo različne zvrsti: med didaktične, preroške, bogoslužno-preroške psalme, žalostinke in videnja. Psalmistu se postavlja vprašanje, kako more Bog tolerirati krivično oblast. Psalm je pesniški protest zoper dejstvo, da so šibki pogosto plen krivičnikov. Ključ za njegovo razumevanje je zadnja vrstica, poziv Bogu, naj vendar vstane in rabsodi. Na osnovi tega smemo ostale vrstice razumeti kot videnje Boga, ki stoji v nebeški družbi, na nekakšnem nebeškem dvoru. Tam Bog pokliče svoje podložnike, ker so zlorabili svojo oblast. Bog sam jim da smer-nice za delovanje v pravičnosti in

skrbi za uboge. Vmesni komentar neznanega govornika o nespameti dvorjanov je znak ironije. Posvet oziroma proces se konča z antitetičnim pravdorekom: kljub svojemu božanstvu bodo padli kot ljudje. Krašovec potem raziskuje, na koga se pravzaprav nanaša ta proces, kdo so obtoženci, bogovi ali ljudje. Nagiba se k mnenju, da je psalmist v preroški tradiciji s tem obsodil sleherne politeisti ne te nje. Obsodba resda zadene »bogove«, sporočena pa je zemeljskim vladarjem, da bi pospeševali pravičnost. Razpravo zaključí prikaz midrašitske eksegeze psalma, ki v vzorcu božanskost-krivičnost-padec vidi Adamov greh in ga primerja z odpadom izvoljenega ljudstva od sinajske zaveze.

Marko Marinčič, tudi Gantarjev študent, je prikazal simboliko v Tobitovi knjigi v primerjavi z romanom o Ahikarju. Obdela zlasti pojme luči, poti in poroke. V Tobitovi knjigi najde vzorce, ki jih je mogoče primerjati s helenističnim romanom o Ahikarju in kažejo na premik od zgodovinskega k osebnostnemu pisanju v eksilskem in poeksilskem obdobju.

Gantarjev soakademik Jože Mlinarič je prispeval razpravo o odnosu menihov na Slovenskem do pisne besede. Izhaja iz določil v Benediktovem vodilu in Bernardovih statutih, ki menihom branje preprosto predpisujejo. Nakazuje tudi nespoštovanje teh določil. Kljub temu je treba tu videti temelj bogate prepisovalske dejavnosti. Ob prihodu na novo postojanko so menihi prinesli s seboj najpomembnejša besedila; ko pa je skupnost rasla, je rabila in si priskrbela vedno več knjig. Tako so v Stični prepisovali vsa temeljna dela cerkvenih očetov, Avguština, Hieronima, Ciprijana, Gregorija Velikega, Beda Častitljivega, Ka-

sijana. Samo domnevati pa smemo, da so med menihi bili tudi izvorni književni ustvarjalci. Po oceni poznavalcev je stiška knjižna oprema ena najlepših v tistem času. Stiški rokopis iz 15. stoletja je dokaz skrbi menihov za označevanje evangelija v domačem jeziku. Na žalost pa je število ohranjenih srednjeveških rokopisov tako iz Stične kot iz Kostanjevice resnično skromno (41 za Stično in 7 za Kostanjevico). Avtor v nadaljevanju prikaže kasnejše popise knjig in znane novoveške avtorje iz naših samostanov in njihovo pestro knjižno bero z različnih področij.

Podpisani, tudi Gantarjev študent, sem prikazal primerjavo toposa embriogeneze pri Marku Avreliju in mučencu Justinu. Ob isti podobi, namreč podobi razvoja zarodka, prideta dva filozofa sodobnika do različnih sklepov. Stoik Mark Avrelij se ob tem samo čudi in priznava skrivnostno nedoumljivost; kristjan Justin pa logično sklepa na podobno skrito dogajanje pri vstajenju od mrtvih. S pomočjo filozofskega razmišljanja utemeljuje resnico vere in s tem že nakazuje vlogo filozofije v kasnejši sholastiki.

Miran Špelič OFM

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- Christian Gostečnik OFM**, Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi1
Responsibility in psychology and in psychoanalysis
- Drago Ocvirk CM**, Vstajenjsko poslanstvo za občestvo 13
Resurrection Mission for the Community
- Borut Košir**, Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih
ali preoblikovanjem obstoječih škofij33
*Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses
or Reorganization of Existing Ones*
- Ciril Sorč**, Temelj in razsežnost krščanskega upanja47
Basis and Dimensions of Christian Hope
- Francè Rozman**, Prihod Sina človekovega63
The Coming of the Son of Man

PREGLEDI

Reviews

- Anton Stres CM**, Ušeničnikov prispevek
k neosholastičnemu spoznavoslovju (1) 71
- Toni Drašček**, Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom85
- Tone Pačnik**, Preprost uvod k afriški črnski filozofiji95
- Janez Juhant**, Pogled v delovanje Teološke fakultete107

OCENE

Book Reviews

- Ciril Sorč**, G. Greshake, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie115
- Vinko Škafar OFMCap**, Josip Turčinović, Antun Vramec, sporni hrvatski 118
- Anton Mlinar**, S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovje 122
- Anton Mlinar**, H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft 123
- Miran Špelič OFM**, Živa antika - Antiquité vivante 127
Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
- Drašček Toni**, diplomirani teolog, Podbrdo 10, 5243 Podbrdo
- Gostečnik Christian OFM**, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Juhant Janez**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Košir Borut**, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Mlinar Anton**, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Ocvirk Drago CM**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Pačnik Tone**, magister teologije, Šolska 1, 3214 Zreče
- Rozman Francè**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Sorč Ciril**, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Stres Anton CM**, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Škafar Vinko OFMCap**, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
- Špelič Miran OFM**, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

