

Letnik 64 leto 2004

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Posredovanje verskih vsebin v pluralni
družbi različnih kulturnih in verskih vplivov

(Mednarodni simpozij, Celje, 6.–9. 11. 2003)

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

**Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Anton Mlinar

**Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik

**Uredniški svet/
Scientific Council:** 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),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

**Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut

Lektoriranje: Jože Kurinčič

Oprema: Lucijan Bratuš

Priprava: Družina

Tisk: Forma tisk d. o. o.

Založnik: Družina, Ljubljana

Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Spletni naslov: <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>

ISSN (spletni): 1581-2987

Letna naročnina: 6000 SIT, za tujino 35 EUR (Evropa),
36 USD (navadno), 40 USD (letalsko)
Znesek nakažite na:
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d. d.,
Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 64 leto 2004

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2004

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

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

In memoriam

7 Ivan Rojnik, *Doc. Dr. France Škrabl (1940 – 2003)*

Blok *Bloc*

Posredovanje verskih vsebin v pluralni družbi različnih kulturnih in verskih vplivov

(Mednarodni simpozij, Celje, 6.-9. 11. 2003)

Transmission of Religious Contents in a Pluralist Society with Different Cultural and Religious Influences

(International Symposim, Celje, 6-9 November 2003)

15 Anton Stres, Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji

Religious Freedom as a Fundamental Human Right in Slovenian Transition

23 Ivan Janez Štuhec, Neustrezna idejna zasnova slovenskega šolskega sistema za globalizacijske izzive

Unsuitable Conceptional Design of Slovenian School System Facing the Challenges of Globalisation

39 Alojzij Slavko Snoj SDB, Pedagoški optimizem med utopijo in upanjem

Pedagogical Optimism Between Utopia and Hope

55 Ivan Rojnik, Mesto pedagogike religije v slovenskem prostoru

The Role of Pedagogy of Religion in Slovenia

67 Stanko Gerjolj, Pedagoški in psihološki izzivi verskega poučevanja v Sloveniji

Pedagogical and Psychological Challenges of Religious Instruction in Slovenia

79 Magdalena Šverc, Projekt »Kultura religij« v Bosni in Hercegovini

The Project »Culture of Religions« in Bosnia and Herzegovina

99 Vinko Potočnik, Vrednostna difuznost mladine v razmerah pluralnosti

Value Diffuseness of Young People in Pluralist Conditions

121 Anton A. Bucher, Die Situation des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich

The Situation of Religious Instruction in Germany and Austria

139 Martin Jäggle, Die Aufgabe der Schule im multireligiösen Europa

The Task of the School in Multireligious Europe

157 Ivan Koprek, Posredovanje in predajanje vrednot v pluralni družbi

The Transmission of Values in a Pluralist Society

Doktorati 2003: recenzije *Doctor's degrees 2003: Reviews*

- 171 Janez Vodičar**, *Poetika kot vrh ali konec filozofije s poudarkom na iskanju govornice o Bogu pri Paulu Ricoeurju* (Edvard Kovač)
- 172 Marija Zupančič**, *Zakramenti – Božje mojstrovine. Trinitarično razumevanje zakramentov* (Anton Štrukelj)
- 174 Roman Kozmus**, *Rebulova hoja za smislom. Teološke kreposti vere, upanja in ljubezni v delih Alojza Rebule* (Ciril Sorč)
- 175 Andrej Rupnik**, *Collegium Aloysianum – zgodovina Alojzijevejšča s posebnim poudarkom na pedagoškem delu in učni uspešnosti gojencev (1846-1910)*, (Stanko Gerjolj)

Ocene *Reviews*

- 177 Terezija s. Snežna Večko**, D. E. Callender Jr., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, Harvard Semitic Studies, Eisenbrauns, Winona Lake/Ind. 2000, 244 str., ISBN 1-57506-902-4
- 181 Matjaž Ambrožič**, Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 22 (2000).
- 187 Peter Kvaternik**, Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche, Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2003, 208 str.
- 189 Stanislav Slatinek**, Ombretta Fumagalli Carulli, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Con cinque Lezioni magistrali di: Giovanni Battista Re, Crescenzo Sepe, Mario Francesco Pompedda, Jean-Louis Tauran, Julián Herranz, Vita e Pensiero, Milano 2003, 399 str., ISBN 88-343-0977-4.
- 192 Anton Mlinar**, Roman Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 602 str., ISBN 88-7652-945-4

Epilog *Postscript*

- 195 Jože Krašovec**, *Smernice razvoja teologije v naslednjih letih*
- 201 Uredništvo**, *Navodila sodelavcem*

Ivan Rojnik

Doc. Dr. France Škrabl – *In memoriam*

(1940–2003)

Kakor oče izkazuje usmiljenje nad otroki,
Gospod izkazuje usmiljenje nad tistimi, ki se ga bojijo.
Zakaj on pozna našo sestavo,
spominja se, da smo prah.
Človek,
kakor trava so njegovi dnevi,
kakor cvetica na polju, tako cvete.
Komaj zaveje veter vanjo,
je ni več,
njen kraj je ne pozna več.
Toda Gospodova dobrotja je od vekomaj,
do vekomaj za tiste, ki se ga bojijo,
njegova pravičnost do otrok otrok
za tiste, ki se držijo njegove zaveze. Ps 103

France Škrabl se je rodil 8. junija 1940 v prijazni vasici Žiče na južni strani zelenega Pohorja, blizu znane Žičke kartuzije, ki je pred mnogimi leti razvijala bogato duhovno, kulturno in gospodarsko življenje. Mami Pavli in očetu Francu so se rodili trije otroci, najstarejši France, Pavla in Janko.

Že v rani mladosti je izkusil vojne grozote, saj se je rodil manj kot leto dni pred začetkom II. svetovne vojne. Njihov dom, tik pod cerkvijo in blizu šole, je prevevalo globoko krščansko vzdušje. Takšno okolje je bilo odlično izhodišče za njegovo življenjsko odločitev, za redovništvo.

Na njegovi življenjski poti so se v marsičem odražale takratne družbene razmere. Po končani osnovni šoli ga je prevzel don Boskov duh. V gimnazijo je odšel na Reko. Komaj je prestopil njen prag, že je bila ukinjena. Moral je v Zadar, pa zopet nazaj na Reko v noviciat. Gimnazijo je nadaljeval v Zadru in tam maturiral 1960. Sledilo je služenje vojaškega roka v Smederevski Palanki. Doživel je veliko ponižanj, zapostavljanj, vendar je to vse utrdilo njegov poklic.

Na Rakovniku je dobil mesto asistenta novincem in se 1962 vpisal na teologijo v Ljubljani. Dve leti je študiral v Gradcu.

1968 je bil v Celju posvečen v duhovnika. Po novi maši v Žičah se je poln navdušenja posvetil pastoralnemu in katehetskemu delu. Njegove nadaljnje postaje so bile Cerknica, Rakovnik, podiplomski študij v Rimu, kjer je leta 1982 doktoriral. Kot duhovnik je deloval na Bučki, Kodeljevem in zopet na Rudniku, ki je bil njegova zadnja postaja. Izčrpan od bolezni je umrl 4. septembra 2003.

F. Škrabl je začel z akademsko dejavnostjo na Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1983, ko je bil imenovan za asistenta za katehetiko in pedagogiko.

1993 se je habilitiral in bil izvoljen v docenta za pedagogiko. Devetnajst let je predaval pedagogiko, andragogiko in didaktiko religije na Teološki fakulteti v Ljubljani in na enoti v Mariboru.

V tem času je napisal 54 znanstvenih in poljudnoznanstvenih člankov, ki jih je objavil v *Bogoslovnem vestniku*, v *Cerkvi v sedanjem svetu* in v tujih revijah. Najpogostejše teme, ki se jim je posvetil so: pedagogika religije, mesto verskega pouka v demokratični družbi, andragogika in kateheza odraslih, vzgojna naloga družine in drugo.

Z doktorsko disertacijo *Pastoralno in katehetsko delo z obrobni in oddaljenimi v luči nemške teološke literature po II. vaticanskem koncilu (Pastorale e catechesi di fronte alla non credenza moderna: una ricerca sulla letteratura teologica-cattolica della Germania durante il periodo post-conciliare)*, ki jo je obranil na Papeški salezijanski univerzi v Rimu, se je posvetil analizi razmer v sodobni družbi ter iskanju poti za novo evangelizacijo.

Družbene, kulturne in cerkvene razmere je proučeval v naslednjih razpravah: *Pastoralni vidiki II. vaticanskega koncila in moderna nevera*,¹ *Mladina, sekularizem in kateheza*,² *Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi*.³ V hrvaški *Katehezi* pa je objavil razpravo *Teološka, antropološka i metodološka načela u planiranju kateheze u sekulariziranom društvu* (1988).

S slovensko osamosvojitvijo se je začela diskusija o verskem pouku v šoli. F. Škrabl je bil od vsega začetka trdno prepričan, da ima verski pouk mesto tudi v šoli. Za to si je veliko prizadeval. »V skladu z uradnimi cerkvenimi dokumenti in našimi potrebami je treba razmišljati o tem, kako bomo tudi v Sloveniji začeli uresničevati takšen program celostnega vzgojno-izobraževalnega sistema, ki bo otroke in mlade v času njihovega šolanja seznanil s krščanstvom, ki je verstvo našega okolja.«⁴

¹ BV 43 (1983), 468–476.

² BV 44 (1984), 380–392.

³ BV 61 (2001), 379–399.

⁴ F. Škrabl, *Šolski religiozni pouk v demokratični družbi*, Katehetski center, Ljubljana 1992, 3.

F. Škrabl je sodeloval v mnogih diskusijah o verskem pouku v šoli in na to temo pisal tehtne razprave v *Cerkvi v sedanjem svetu*⁵ in v tujih revijah.⁶

Na Radiu Slovenija je sodeloval v oddaji *Sedmi dan* z razmišljanjem na temo *Zakaj je religiozna vzgoja potrebna?*⁷

Za ponovno vključitev verskega pouka v šolo si je prizadeval na pogajanjih z vlado kot član cerkvene pogajalske skupine. Vabil je ugledne predavatelje iz tujine, predvsem iz sosednje Hrvaške in Avstrije, da bi javnost čim bolje seznanil z izkušnjami šolskega verskega pouka v sosednjih državah.

Dobro se je zavedal, da je za plodne razgovore o legitimnosti verskega pouka v šoli potrebna znanstvena literatura.

Prvi odgovor na to zahtevo je *Katehetsko-pedagoški leksikon*, ki ga je F. Škrabl s sodelavci prevedel in priredil po italijanskem izvirniku *Dizionario di catechetica* (1986).⁸ Leksikon, ki ga je sestavljalo 125 strokovnjakov s celega sveta, še vedno spada v vrh katehetsko-pedagoške literature. Je prvo tovrstno delo v slovenščini.

Kot predavatelj pedagogike in andragogike je namenil posebno skrb pedagogiki religije. Z razpravo *Nastanek in razvoj pedagogike religije*⁹ je znanstveno utemeljil pedagogiko religije kot teorijo verskega pouka. Ta je po več kot pol stoletni odsotnosti verskega pouka v šoli v sklopu pedagoških ved delno izgubila svoj pomen. Pedagogika religije ima tudi širši pomen kot teorija verske vzgoje in izobraževanja, ki zadeva celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve v družini, otroškem vrtcu, župniji, na področju javnega obveščanja.

F. Škrabl je leta 2001 izdal prvi novejši priročnik za pedagogiko religije *Izbrana poglavja iz pedagogike religije*.¹⁰

⁵ F. Škrabl, *Starši in religiozni pouk v šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991), 180-185; *Verske in etične vrednote v javni/državni šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991), 119-121; *Položaj srednješolskega verouka na Hrvaškem*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 27 (1993), 186-188; *Ali bomo s sedanjo obliko verouka še nadaljevali?*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 36 (2002), 62-64.

⁶ F. Škrabl, *Religiöse Unterweisung in Slowenien in Kontext der heutigen europäischen Katechese*, v: *Christlich pädagogische Blätter* 104 (1991), 293-299; *Situación de la enseñanza de la religión en las escuelas de Eslovenia*, v: *Teologia catequetica* 1994, núm 52, 103-106; *Die Lage des Religionsunterrichts an den Schulen in Slowenien*, v: E. J. Korherr (ur.), *Religiöse Erziehung vor den Herausforderungen der kulturellen Vielfalt in Europa: Dokumentation des VI. Europäischen Forums zum schulischen Religionsunterricht Madrid 6.-10. april 1994*, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, Graz 1995, 113-116.

⁷ Oddaja je objavljena v: J. Juhant (ur.), *Vzgoja zrele krščanske osebnosti*, Katehetski center, Ljubljana 1995, 72-76.

⁸ F. Škrabl (priredil), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, Katehetski center, Ljubljana 1992.

⁹ *BV* 60 (2000), 483-504.

¹⁰ Salve, Ljubljana 2001.

Kot predavatelj na teološki fakulteti je bil član dveh evropskih katehetskih združenj: *Evropska ekipa za katehezo* in *Evropski forum za religiozni pouk v šoli*. Več kot dvajset let se je udeleževal kongresov, ki so ga strokovno in duhovno bogatili. S svojo aktivno udeležbo je sledil razvoju pedagogike religije in kateheze v Evropi in se seznanil s številnimi evropskimi strokovnjaki.

F. Škrabl je bil dejaven v organizaciji mednarodnih znanstvenih simpozijev.

Posebej je treba omeniti mednarodni znanstveni simpozij o ljudski vernosti leta 1983 v Mariboru. Simpozija se je udeležilo okrog 50 teoloških strokovnjakov iz vse Evrope.

Velike zasluge je imel v pripravi in izvedbi znanstvenega katehetsko-pedagoškega mednarodnega simpozija v Kranju leta 1998, ki se ga je udeležilo 60 univerzitetnih profesorjev in drugih katehetskih strokovnjakov iz vse Evrope. To je bil največji katehetsko pedagoški posvet v Sloveniji in hkrati eden njegovih največjih uspehov na področju mednarodnega katehetskega sodelovanja.

Z razpravami je sodeloval na simpozijih o T. Hrenu in o P. P. Glavarju v Rimu, ki jih organizira *Slovenska teološka akademija v Rimu* in *Inštitut za zgodovino Cerkve v Ljubljani*.¹¹

F. Škrabl je poleg vestnega in natančnega izvajanja učnega programa v svoji pedagoški dejavnosti skrbel za katehetsko-pedagoško literaturo in priročnike.

Kot predavatelj pedagogike in andragogike je napisal pet visokošolskih učbenikov in pripravil tri prevode.

V uvodu priročnika *Učimo se vzgajati* poudari, da je potrebna sistematična poglobitev vzgojnih problemov, ker ne zadostujejo osebne vzgojne izkušnje. Kdor hoče resno reševati vzgojna vprašanja, mora dojeti, kaj je vzgoja, kakšen je njen cilj, poznati mora vzgojne metode in socialne ter psihične dejavnike vzgoje.¹²

V priročniku *Izbrana poglavja iz metodike* verouka obravnava nekatere oblike didaktičnega delovanja na splošno, v ospredju pa je učni proces pri župnijskem verouku. Župnijski verouk je vzgojno izobraževalni proces, ki zahteva od kateheta popolno angažiranost v pripravi, načrtovanju, izvajanju in preverjanju. Za to je potrebno teoretično in praktično pedagoško znanje in usposobljenost na različnih didaktičnih področjih.¹³

¹¹ F. Škrabl, *Hrenova oznanjevalna dejavnost*, v: E. Škulj (ur.), *Hrenov simpozij v Rimu*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 181-198; *Glavarjeve pridige*, v: E. Škulj (ur.), *Glavarjev simpozij v Rimu*, Mohorjeva družba, Celje 1999, 127-144.

¹² F. Škrabl, *Učimo se vzgajati: Razmišljanja o vzgoji*, Katehetski center, Ljubljana 1994, 7.

¹³ F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz metodike. Oblike didaktičnega ravnanja*, Salve, Ljubljana 2002.

Med prevodi priročnikov je treba posebej omeniti: G. R. Schmidt, *Religiozna in krščanska vzgoja*.¹⁴ Za knjigo je napisal predgovor in jo priredil.

F. Škrabl je oskrbel prvo andragogiko religije, ki globalno obravnava katehezo odraslih v današnji Cerkvi. Prevod je priredil za slovenske razmere.¹⁵

F. Škrabl je svojo strokovno usposobljenost v veliki meri izkoristil za založniško dejavnost. Njegovo geslo je bilo vedno: »Izdajanje in širjenje verskih knjig je pastoralna in katehetska naloga. S knjigami pridemo do ljudi, ki so pripravljeni poglobiti svoje duhovno in krščansko življenje.« Za tisk je pripravil in uredil več kot 240 knjig.

S strokovnimi članki in knjižicami se je dotaknil mnogih vprašanj s katehetsko – pedagoškega področja. Pisal je o katehezi vseh obdobj.

V knjigi *Verska vzgoja otrok* razmišlja o poslanstvu družine pri verski vzgoji njihovih otrok. Spodbude so namenjene pastoralnim delavcem, katehistinjam, katehetom in predvsem staršem, ki želijo svoje otroke vzgojiti celostno, tudi versko.¹⁶

Pisal je tudi o pastorali in katehezi mladih.¹⁷

V Zbirki *Knjižice* je objavil več samostojnih publikacij: *Čemu naj hodim v cerkev?* (1994); *Nedelja v življenju kristjana* (2001); *Smisel življenja* (1996).

S številnimi članki in razpravami je pokazal posebno strokovno usposobljenost za različne oblike dela z odraslimi, posebej za katehezo odraslih.

V predstavitvi cerkvenega dokumenta *Kateheza odraslih v krščanski skupnosti* (1990), ki ga je izdal Mednarodni katehetski svet v Rimu je F. Škrabl poudaril, da pridobiva opredelitev za katehezo odraslih prepričljivo potrditev v vseh novejših katehetskih listinah. Načelna opredelitev za delo z odraslimi v Cerkvi ne zadostuje, potrebno je vložiti veliko več naporov za uresničitev v praksi.

F. Škrabl je bil vedno prepričan, da je treba družini posvetiti posebno pastoralno skrb.¹⁸ V hrvaški reviji *Kateheza* je objavil strokovni članek *Odgojno-vjerska i katehetska služba krščanske obitelji kao domače Crkve*.¹⁹

¹⁴ Salve, Ljubljana 2002.

¹⁵ E. Alberich – A. Binz – L. Soravito – F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz andragogike religije: Kateheza odraslih*, Salve, Ljubljana 2001. Dve leti kasneje, ko je bil že težko bolan, je prevedel delo E. Albericha in A. Binza, *Oblike in vzorci kateheze odraslih. Mednarodne izkušnje in razmišljanja*, Salve, Ljubljana 2003.

¹⁶ M. Klevišar – F. Škrabl, *Verska vzgoja otrok. Od rojstva do petajstega leta*, Katehetski center, Ljubljana 1993.

¹⁷ F. Škrabl, *Mladi in množični mediji*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 27 (1993), 17-20.

¹⁸ F. Škrabl, *Kateheza s starši in družinami*, v: *Cerkev v sedanjem svetu*, 35 (2001), 228-230.

¹⁹ F. Škrabl, *Odgojno-vjerska i katehetska služba krščanske obitelji kao domače Crkve* (1980), v: *Kateheza* 2 (1980), 35-38.

F. Škrabl je bil 15 let član komisije za tisk in član komisije za označevanje pri Slovenski škofovski konferenci. V *Oznanjevalcu* je objavil več pridig.

S svojo strokovno katehetsko usposobljenostjo je veliko prispeval k razvoju slovenske kateheze v osemdesetih in devetdesetih letih. Leta 1980 je postal član *Medškofijskega katehetskega sveta* (MKS) in bil hkrati imenovan za predsednika MKS. V imenu MKS se je udeležil nekaterih simpozijev v Italiji in Nemčiji. V štiriletnem mandatu je vodil seje MKS ter pripravljajal katehetske tedne za izpopolnjevanje katehetov, ki so bili na Mirenskem Gradu in v Mariboru.

Na katehetskem tednu *Krstna kateheza – temelj vere* je sodeloval s predavanjem *Kratek zgodovinski pregled krstne kateheze*.²⁰

V 80. letih se je vedno bolj čutila potreba po novih veroučnih knjigah, ki bi odgovarjale miselnosti in navodilom II. vatikanskega cerkvenega zbora. Slovenski škofje so se odločili za prevod veroučnih knjig, ki so izdelane po avstrijskem načrtu *Zielfelderplan* (1973), pod pogojem, da se prilagodijo slovenskim razmeram. F. Škrabl je bil pri tem projektu eden glavnih pobudnikov. Dobili smo prve slovenske katekizme, ki so se po didaktično-metodološki zasnovi lahko primerjali s katerim koli tedanjih učbenikov doma in v svetu. V reviji *Cerkev v sedanjem svetu* je pojasnjeval odločitev za nove veroučne knjige, ki so večkrat naletele na odpor.²¹

V sodelovanju z Mohorjevo družbo v Celovcu je pripravil učbenik *Skupaj na poti* za 5. razred slovenske gimnazije v Celovcu.²²

Mnogi slovenski kateheti so hvaležni za 12 katehetskih ekskurzij po raznih evropskih državah, ki jih je F. Škrabl pripravil v sodelovanju z V. Dermoto. Na obiskih v številnih evropskih državah, od Španije do Češkoslovaške, od Nizozemske do Grčije, so se seznanili s katehezo v lokalnih Cerkvah. Poznanstva z znanimi kateheti so omogočila, da so na ekskurzijah prišli do kvalitetnih predavanj in informacij o katehezi.

F. Škrabl je bil prežet z don Boskovim duhom. V svojem življenjepisu je zapisal: »Reči moram, da smo v noviciatu resnično doživljali salezijansko karizmo ljubezni do zapuščene mladine. Vsi smo si želeli

²⁰ F. Škrabl, *Kratek zgodovinski pregled krstne kateheze*, v: S. S. Snój, *Krstna kateheza – temelj vere*, Slovenski katehetski svet, Ljubljana 1996, 9-33.

²¹ F. Škrabl, *Veroučni načrt od 5. do 8. letnika*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 17 (1983), 182-184; *Pastoralno katehetski vidiki učbenikov za 5. in 6. razred*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 18 (1984), 186-188; *Nove veroučne knjige za višje letnike osemletke*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 19 (1985), 42-44; *Krščanska poklicanost v novih veroučnih učbenikih od 5. do 8. letnika*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 19 (1985), 85; *Teološka, antropološka in metodološka načela v načrtu za katehezo v sekularizirani družbi*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 22 (1988), 107-113.

²² E. Jell – F. Moser – F. Müller – F. Škrabl, *Skupaj na poti*, MD, Celovec 1988.

delati z mladimi, posebno tistimi, ki so duhovno zapuščeni. Noviciat smo končali polni navdušenja za salezijansko duhovnost.«

Salezijansko duhovnost je širil z objavljanjem literature, bodisi kot urednik založbe Salve, bodisi kot avtor.²³ Duhovne vaje z naslovom *In boste moje priče* so prežete s salezijansko duhovnostjo. Z njimi je želel spodbuditi sebe in sobrate salezijance k pričevalnemu življenju ter pastoralno vzgojnemu delu v današnjem svetu.²⁴

Don Bosko je bil njegov zgled v pastoralni, kot kaplanu v Cerknici, in še posebej kot župniku na Kodeljevem (1980), ko se je posvetil pastoralnim obiskom obrobni in oddaljenih. Takrat je bila velika večina prebivalstva že odtujena Cerkvi.

Pri don Bosku si je sposodil svoje življenjsko geslo, ki ga je zapisal tudi na novomašni podobici: »Daj mi duše, drugo vzemi!« Vse, kar je delal na pastoralnem, izdajateljskem in učiteljskem področju je izhajalo iz tega gesla. Vsakemu človeku je skušal pomagati, da bi osmisлил življenje in dojel božjo dobroto in ljubezen.

F. Škrabl je razmišljal in pisal o smislu življenja in trpljenja: »Kdor hoče najti smisel življenja, se mora zateči k vrednotam. Ljubezen, resnica, zvestoba, človekovo dostojanstvo, svoboda, solidarnost, mir so vrednote, ki med seboj povezane gradijo temeljni red za človekovo življenje. Uresničevanje le-teh bogati celotno človekovo življenje in mu lahko daje smisel.

Toda, čemu pravzaprav živimo? Zakaj je v življenju toliko tesnob, žalosti in trpljenja? Pogum premaga strah pred nesmisлом in dvomom. Bog nam daje pogum za bivanje. Samo zrelo zaupanje v Boga nam pomaga, da ohranimo vero v življenje in da premagamo najtežje ovire na poti do smisla, zlasti do smisla v bolezni in trpljenju.«²⁵

Ta svoja razmišljanja o smislu, predvsem o smislu trpljenja, ki jih je objavil leta 1996 v knjižici *Smisel življenja*, je izkusil in preverjal zadnje mesece v težki bolezni. Gojil je zaupanje in močno voljo do življenja, toda hkrati se je zavedal resnosti zdravstvenega stanja. Kljub bolezni ni bil zagrenjen, v molitvi in trpljenju je potrjeval in izžareval svoj smisel življenja.

²³ F. Škrabl, *Biser dobrote. Življenje in delo don Boskove matere*, Salve, Ljubljana 1997.

²⁴ F. Škrabl, *In boste moje priče: Duhovne vaje*, Salve, Ljubljana 1995, 6.

²⁵ F. Škrabl, *Smisel življenja*, Salve, Ljubljana 1996, 11.

Anton Stres

Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji

Svoboda verovanja in odkritega življenja po svojem verskem prepričanju ni samo ena izmed mnogih temeljnih človekovih pravic, ampak sodi po prepričanju številnih političnih filozofov in sociologov med najbolj temeljne človekove pravice, med take, katerih spoštovanje ali tepanje razkriva celotno svobodnost in demokratičnost kake družba ali države. Svoboda veroizpovedi je nekakšen lakmusov papir, ki razkriva celotno ozračje svobode v določenem družbeni in politični skupnosti. »Verska svoboda je postala pravi vogelni kamen vseh drugih človekovih pravic.«¹

1. Vera kot zasebna stvar v komunizmu

Jugoslovanski komunistični režim je v petinštiridesetih letih svojega obstajanja imel sorazmerno različna obdobja, v katerih je bil tudi v svoji praksi do vere in Cerkve bolj ali manj strpen. Obdobje najhujše nestrpnosti in preganjanja Cerkve in vseh vernih ljudi je trajalo prvih dvajset let, od 1945 do 1965. Nato je sledila kratka doba liberalizacije (od 1965 do 1972), njej pa je sledila doba ideološkega propadanja in nestanovitnosti, za katero so bile značilne reformistične tendence po komunizmu s »človeškim obrazom« in po tako imenovanem »evrokomunizmu«. Te niso nikoli prevladale, so pa povzročale določeno nestabilnost sistema in s tem tudi določeno strpnost do vere in Cerkve. Za samo Slovenijo pa je bilo odločilno tudi dejstvo, da je bila najzahodnejša jugoslovanska republika, ki je neposredno mejila na svoboden in demokratičen zahodni svet. Glede na siceršnjo precejšnjo odprtost jugoslovanskih meja je to imelo močan vpliv na slog življenja. Kljub temu pa je jugoslovanski marksizem vseskozi ostajal v temelju ideološko sovražen do vere in za člane partije je bil ateizem do konca obvezen. Tudi v svojem najbolj liberalnem obdobju je bil jugoslovanski komunistični režim pripravljen vero samo tolerirati kot zasebno zadevo posa-

¹ J.E. Wood, *An Apologia For Religious Human Rights, v: Religious Human Rights in Global Perspective*, M. Nijhoff, The Hague-Boston-London 1996, 476.

meznika, ki pa ni smela imeti v javnosti nobenega mesta in nobene vloge. Šola je bila poudarjeno marksistična in ateistična, vernim ljudem se je v nekaterih obdobjih (okrog leta 1974) močno odsvetovalo, da bi sprejeli pedagoški poklic in tajna policija je posebno skrbno nadzorovala Cerkev in duhovnike in nikoli ni odstopila od stališča, da je Katoliška cerkev najpomembnejši notranji sovražnik socialistične ureditve in stalna nevarnost zanjo. Temu ustrezno je oblast s Cerkvijo tudi ravnala in jo skrbno držala v ekonomski šibkosti, daleč od področja vzgoje in izobraževanja in v medijski nepomembnosti. Ekonomski položaj Cerkve in njeno mesto v vzgoji in izobraževanju se tudi danes bistveno nista spremenila, in sicer kljub možnosti zasebnega šolstva.

O pravici do veroizpovedi je govoril 174. člen Ustave SFRJ. Ta je določal, da je »izpovedovanje vere svobodno in človekova zasebna stvar«, s čimer je bila izključena dimenzija javnosti, ki je bistvena za vsako svobodo. Isti člen ustave je tudi določal, da so verske skupnosti ločene od države in striktno omejeval njihovo delovanje na področje verskih zadev in verskih obredov. Izrecno je bilo prepovedano imeti šole, razen šol za vzgojo duhovnikov; prepovedana je bila zloraba vere v politične namene. Verskim skupnostim je bilo dovoljeno imeti svoje premoženje, izrecno pa država lahko »materialno podpira verske skupnosti«.

K temu bi bilo treba dodati še, kar je ustava na široko utemeljevala v uvodnih temeljnih načelih, kjer je bilo jasno rečeno, da so svoboščine in pravice človeka omejene ne samo z enakimi svoboščinami in pravicami drugih, temveč tudi z »interesi socialistične družbe«. Po tej ustavi »vzgoja in izobraževanje temeljita na dosežkih sodobne znanosti in zlasti na marksizmu kot osnovah znanstvenega socializma«, Komunistična partija (Zveza komunistov) pa je »vodilna idejna in politična sila« in »glavni pobudnik in nosilec politične dejavnosti«.

Z vsemi temi ustavnimi določili je bilo verovanje omejeno na čisto zasebno področje. Ustava je sicer govorila o verskih skupnostih, toda dejansko komunistična oblast ni priznavala, da bi Cerkev kot institucija predstavljala svoje vernike. Od štirih bistvenih elementov verske svobode, ki je zasebna in javna, individualna in občestvena, je bila dimenzija javnosti popolnoma prepovedana, dimenzija cerkvene občestvenosti pa omejena. Pol stoletja življenja v takšni družbeni praksi in vzgoje v tem duhu je pustilo v prepričanju ljudi zelo globoke posledice. Za velik del vernikov je tudi še danes verovanje predvsem zasebna stvar.

2. Verska svoboda brez omejitev

Demokratizacija in odstranitev komunizma je na ravni ustave te omejitve do neke mere odstranila, ni jih pa odstranila v vseh drugih za-

konih in še manj v miselnosti ljudi. Nova Ustava Republike Slovenije določa položaj vere in Cerkve v 7. členu: »Država in verske skupnosti so ločene. Verske skupnosti so enakopravne; njihovo delovanje je svobodno.«

Tukaj torej ni več nobene omejitve na zasebno področje. Ustava kot takšna je samo laična v nevtralnem pomenu besede. Vendar pa je v Sloveniji ta laičnost v praksi in v zakonodaji uresničena do vere in Cerkve na neprijazen in torej laicističen način. Laicizem se v Sloveniji kaže na več ravneh.

Liberalna ideologija, ki v Sloveniji dejansko prevladuje (njena ideologija prevladuje v javnih glasilih in v javnem mnenju), še vedno poudarja zasebni vidik vere. Da je vera samo zasebna zadeva posameznikov brez sleherne javne relevantnosti, misli večina naših državljanov, politikov in celo članov ustavnega sodišča. Pri tem je treba tudi upoštevati, da večina ljudi ne razlikuje med javnim in državnim, kar je tudi posledica komunističnega gledanja na družbo. To gledanje enači javnost, družbenost in državnost, pri čemer naj bi država vedno bolj odmirala, njene funkcije pa bi prevzela družba. S tem je bila zamegljena klasična razlika med državo in civilno družbo, s tem pa tudi razlika med javnim v smislu družbenega in javnim v smislu državnega.

3. Liberalistično pojmovanje mesta verovanja

Stališče, da je religiozno verovanje zgolj zasebna zadeva posameznikov, se v liberalni ideologiji navezuje na drugačne osnove kakor v marksizmu, praktične posledice pa so podobne. Idejna, antropološka in politična osnova tega liberalnega pojmovanja religije kot zgolj zasebne zadeve izhaja iz vrednostnega relativizma, po katerem ni nobenih objektivnih in obče veljavnih moralnih nazorov. Korenine tega je treba iskati v angleškem empirizmu, katerega najizrazitejši predstavnik D. Hume je trdil, da je človeški razum samo »suženj strasti«. Razum ima torej zgolj tako imenovano instrumentalno vlogo. Za temeljne življenjske odločitve, vrednote in cilje se odločamo povsem iracionalno, po okusu in po svojih subjektivnih nagnjenjih. Razum nima druge naloge kot da to, za kar smo se nerazumno odločili, doseže in izpelje. Ker torej moralne odločitve – sem pa sodijo tudi religiozne odločitve – nimajo nič opraviti z razumom, ne morejo biti obče veljavne. Prepustimo jih subjektivnemu odločanju posameznikov, zato so tudi vse te odločitve enakovredne. Samo stroga znanost je obče veljavna in samo to podaja tudi javna šola, ki je odprta za vse ljudi. Religija je torej na novo potisnjena v področje zasebnosti in poljubnosti, zato ne more imeti v družbi nobenega mesta, ni vrednota, ki zadeva vse ljudi.

V Sloveniji je ta liberalna teorija in ideologija znova postala nekakšna poluradna ideologija slovenske države. Ne seveda deklarativno, kot je bil deklarativno za uradno ideologijo nekoč razglašen marksizem, temveč »via facti«. Liberalna stranka, ki je na oblasti že deset let, jo je vsilila kot dejansko stališče slovenske oblasti. Tu smo priča posebnemu paradoksu, paradoksu liberalističnega fundamentalizma in laicizma. Če imenujemo fundamentalizem tisto idejno in praktično stališče, ki hoče določen svetovni nazor narediti za pravilo javnega življenja in državne zakonodaje, potem je v Sloveniji to liberalna ideologija in tako imamo paradoksalno situacijo, da se liberalizem, ki naj bi bil nasprotnik vsake dogme in vsakega religioznega fundamentalizma, sam spreminja v fundamentalizem svoje vrste, ki po svojih učinkih ter neizprosnostjo svojih zahtev prav nič ne zaostaja za fundamentalizmi, ki imajo druge izvire.

4. Cerkev in civilna družba

V javnem mnenju in politični doktrini se zato velikokrat postavlja Cerkev med druga združenja civilne družbe, ki nastajajo za obrambo in uveljavljanje zasebnih in partikularnih interesov. Zato tudi slovenski liberalci – in očitno tudi ustavno sodišče – zahtevajo, da se Cerkev ravna samo po splošnih zakonih, veljavnih za vsa združenja civilne družbe, oziroma po posebnem zakonu o verskih skupnostih, ki ga – tako kot o organizacijah in društvih z drugih področij javnega življenja – sprejema državna oblast in regulira njihovo delovanje v skladu s svojimi državnimi interesi. Gre za tipično liberalno stališče, po katerem država uravnava sama in povsem avtonomno vsa področja življenja, tudi verskega, zaradi česar cerkvam ne priznava njihovega lastnega pravnega reda, ki ni izvedljiv iz državnega pravnega reda. Zato so liberalci praviloma vedno nasprotovali posebnim sporazumom med državo in Cerkvijo, čeprav je praksa v zadnjih desetletjih šla ravno v nasprotno smer in je Katoliška cerkev sklenila največ mednarodnih sporazumov o svojem položaju in delovanju ravno v času po II. svetovni vojni.² Liberalno stališče, ki odreka Cerkvi lasten pravni red in svojevrstno pravno osebnost, je tudi glavni razlog, zakaj slovenska država toliko časa odlaša z ratifikacijo Mednarodnega sporazuma med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo o pravnem položaju Katoliške cerkve v Sloveniji. Ustavno sodišče, ki naj odloči o tem, ali je v skladu z Ustavo ali ne, se ne more odločiti glede priznanja, da ima Katoliška cerkev svoj pravni red in da zato ni enostavno podvržena pravnemu redu Republike Slovenije,

² Prim. S. Ferrari, *Separation of Church and State in Contemporary European Society*, v: *Journal of Church and State* 30 (1988), 540.

čepprav je pripravljena delovati v skladu z njim. Iz istih liberalnih ideoloških nazorov izhajajo tudi zahteva, da morajo biti pravne osebe Katoliške cerkve in Katoliška cerkev kot celota samo pravne osebe zasebnega prava.

5. Dvoumno pojmovanje ločitve države in Cerkve

Komunistična oblast je bila do vere in Cerkve odkrito sovražna. Nova demokratična slovenska država tega stališča še ni povsem presegla. V večini evropskih držav je ločitev države in cerkve izpeljana v duhu prijateljstva in določenega sodelovanja na področjih, kjer je to v interesu obeh, tega kooperativnega odnosa med državo in Katoliško cerkvijo pa v Sloveniji ni oziroma še ni. Sedanja oblast pojmuje ločitev države in Cerkve kot brezbriznost in ignoriranje Cerkve. Svoboda, ki jo je pripravljena zagotavljati Cerkvi, je torej zgolj negativna: kot odsotnost države, kot nevtralna zadržanost, toleranco ali celo ignoriranje vloge verovanja in Cerkve v življenju državljanov in naroda. Tako se drža slovenske oblasti umešča v nekakšen vmesni prostor med odkrito sovražnostjo, ki jo je izvajal komunistični režim, in prijateljsko kooperativnostjo, ki je značilna za večino evropskih držav. Ta kooperativnost, do katere slovenska oblast še ni prišla, je v tem, da pojmuje država pravico do svobode verovanja kot pravico do pozitivnega omogočanja svobodnega verovanja. V tem primeru vloga države pri zagotavljanju verske svobode ni samo negativna, se pravi ni samo v tem, da ne ovira tega udejanjanja, temveč je pozitivna: da ustvarja ugodne možnosti za uresničevanje te svobode, tako kakor je samoumevno, da ustvarja ugodne možnosti za razvoj kulture in športa. S tega vidika je simptomatično in razumljivo, čeprav nesprijemljivo, da še danes ni jasno in ustrezno ovrednoteno pastoralno delovanje duhovnikov v bolnišnicah in zaporih. Oblast, ki skrbi za ustrezno funkcioniranje teh ustanov, ne uvršča verske oskrbe zapornikov in bolnikov v sestavni del svoje ponudbe, kot sestavni del zagotavljanja verske svobode in spoštovanja človekovih pravic. Duhovniki delajo danes v bolnišnicah in zaporih samo kot zasebniki in niso sestavni del ponudbe teh ustanov. Edina izjema je vojska, to pa predvsem zaradi vključitve Slovenije v zvezo NATO in zaradi potrebne primerljivosti slovenske vojske tudi na tem področju.

6. Ključno vprašanje: vera in šola

Najbolj kritično, simptomatično in sporno pa je stališče slovenske države do verske vzgoje v šoli. 72. člen Zakona o financiranju vzgoje in izobraževanja namreč določa, da v imenu avtonomije šolskega prostora v javnih šolah ni dovoljena nobena konfesionalna dejavnost. To

pa pomeni tudi verski pouk. Ko se je skupina katoliških staršev (Mihael Jarc in drugi) pritožila na ustavno sodišče, je to 22. novembra 2001 potrdilo državni zakon, in sicer v imenu dveh argumentov.³ Glavni argument je, da mora biti šola versko nevtralna in tako je dalo Ustavno sodišče izrecno prednost negativni svobodi vere (pravici do neverovanja) pred pozitivno (pravici do verovanja). Pravica do ateizma ima torej prednost pred pravico do religioznosti. Drugi razlog je ločitev države in Cerkve, kar je prav tako sporno, ker področje šolstva ni tipična pristojnost države in kar seveda zelo izrazito ponazarja, da je v Sloveniji ločitev države in Cerkve razumljena in prakticirana v smislu laicističnega sovražnega pojmovanja te ločitve. »V novejši zahtevi *Mihael Jarc, U-I-68/98* je US (Ustavno sodišče, op. avtorja) v obrazložitvi prvič obširno podalo razlago načela ločitve države in verskih skupnosti in s svojo razlago načela ločitve države in verskih skupnosti je v ustavno primerjalnem okviru evropskih držav umestilo RS na skrajni rob držav, ki jih doktrina označuje kot države z neprijaznim oz. do verskih skupnosti nestrpnim modelom ločitve. Dosledna uporaba stališča US bi namreč pomenila, da so prepovedani tudi npr. verski obredi v bolnišnicah (drugih kot javnih v RS ni), kapele v javnih domovih za ostarele, verski obredi v zaporih in v vojski.«⁴

7. Sklep: Slovenija zaostaja za Evropo

Vsekakor v Sloveniji Katoliška cerkev in druge cerkve in verske skupnosti še nimajo glede na državo tistega partnerskega statusa, kot ga predvideva tudi 51. člen Evropske ustavne pogodbe. To pa ni posledica samih določil slovenske ustave, temveč njene interpretacije, nekaterih zakonov, posebej še šolske zakonodaje, miselnosti oblikovalcev javnega mnenja in določenih političnih opcij,⁵ kjer prevladuje laicizem in liberalistični fundamentalizem.

³ Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije št. U-I-68/98, Uradni list 101/2001.

⁴ L. Šturm (ur.), *Komentar Ustave Republike Slovenije*, Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije, Ljubljana 2002, 139.

⁵ »Tako stališče ne pripisujejo toliko ustavni ureditvi (Ustava namreč vsebuje običajno formulacijo tega načela), temveč zakonski in podzakonski izpeljavi tega ustavnega načela, zlasti pa vplivu prejšnjega političnega sistema« (prim. Igor Kaučič, *Načela ustavne ureditve razmerja med državo in cerkvijo v Sloveniji*, v: A. Šelih (ur.), *Država in cerkev. Izbrani zgodovinski in pravni vidiki. Mednarodni posvet 21. in 22. junija 2001*, SAZU, Ljubljana 2002, 81.

Povzetek: Anton Stres, Svoboda veroizpovedi kot temeljna človekova pravica v slovenski tranziciji

V času komunističnega totalitarizma je bilo na področju celotne tedanje Jugoslavije verovanje ustavno opredeljeno kot »človekova zasebna stvar«, kar je pomenilo, da je bilo izključeno iz celotnega področja javnega življenja in delovanja. Z demokratizacijo je ta omejitev odpadla, vendar je v miselnosti ljudi polstoleten odnos do vere in Cerkve ustvaril stereotipe in navade, ki jih ni lahko premagati. Besedilo Ustave Republike Slovenije sicer ne daje osnove za posebno restriktiven in laicističen odnos do vere in Cerkve, toda mentaliteta ljudi, nekateri zakoni in splošna politična usmeritev uvršča Slovenijo med tiste evropske države, kjer je laicizem najbolj izrazit in odnos države do vere najbolj sovražen. To se posebno kaže na področju šolstva, kjer zakonodaja izrecno prepoveduje vsakršno konfesionalno dejavnost v šoli, s čimer Slovenija odstopa od tistega splošnega kooperaivnega odnosa med državo in Cerkvijo, ki je najbolj razširjen model v Evropi.

Ključne besede: verska svoboda, laicizem, verouk v šoli, komunizem, liberalizem

Summary: Anton Stres, Religious Freedom as a Fundamental Human Right in Slovenian Transition

During the period of communist totalitarianism in Yugoslavia religion was defined in the constitution as »a private matter of any individual«, which meant that it was completely excluded from the area of public life and activity. By democratization these limitations were abolished, but the attitude towards religion and the Church that was reigning for over one half of the century created stereotypes and habits in the mentality that cannot be easily overcome. The text of the Constitution of the Republic of Slovenia does not really comprise a basis for a particularly restrictive and laicist attitude to religion and the Church, yet the mentality of the people, some laws and the general political orientation make Slovenia one of the European countries with the strongest laicism and with the most hostile attitude of the state towards religion. This can very clearly be seen in the area of education where the legislation explicitly prohibits any denominational activity in (public) schools, whereby Slovenia differs from the general co-operative relationship between the state and the Church, which is the most frequent model in Europe.

Key words: religious freedom, laicism, religious instruction in schools, communism, liberalism

Ivan Janez Štuhec

Idejna zasnova slovenskega šolskega sistema je neustrezna za globalizacijske izzive

1. Globalna komunikacija

Osrednjo vlogo pri globalizacijskih procesih ima danes brez dvoma tehnična komunikacija, ki nas kot dejstvo sili v razmislek o komunikaciji tudi na drugih ravneh. Italijanski mislec Adriano Fabris vidi problem globalizacije predvsem v etično komunikacijskem okviru, ki edini lahko zagotovi uravnoteženost med poenostavljenim nasprotovanjem in brezbriznim sprejemanjem tega pojava. Zato je k vprašanju globalizacije potrebno pristopiti predvsem s kulturnega, in ne zgolj ekonomskega vidika. Zavarovati partikularnost pred razvrednotenjem in preprečiti razvoj nekakšne globalizacijske ideologije ter izdelati učinkovite operativne modele rešitev, je smer, ki ji velja slediti.¹

Etimološki pomen besede *communicatio* nam nakazuje etično smer globalne komunikacije, saj ta latinska beseda pomeni omogočiti drugim soudeležbo na tem, kar posedujemo. Etimologija nas usmerja k ideji, da je komunikacija v ustvarjanju skupnega prostora, v katerem lahko nastane ustvarjalna napetost med sogovorniki in njihovimi darovi, če je seveda svobodna in odprta, zavarovana z demokratičnimi postopki.² Globalizacija predstavlja novo možnost za menjavo darov in ustvarjanja skupnega prostora, za človeka vredno sožitje v svobodnem, odgovornem in odprtem dialogu.

V tem procesu je izjemnega pomena komunikacija med verskimi sistemi, saj so ti skozi celotno zgodovino človeštva dokazali, da so sposobni preživeti vsa gospodarska, politična, socialna in druga nasprotja, ker njihovo področje zadeva bistvena vprašanja človekovega samorazumevanja: Od kod sem, zakaj sem, kam sem usmerjen in kaj smem oziroma ne smem storiti? Človek si ta vprašanja nenehno postavlja ne glede na zgodovinske okoliščine. Zato ni mogoče razumeti nobene civilizacije, če ne razumemo njene religiozne kulture.

¹ Prim., A. Fabris, *Globalizzazione, comunicazione, etica*, v: *RdT* 43 (2002), 181-182.

² Prim., I. J. Štuhec, *Ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo?*, v: *BV* 63 (2003), 449.

Ko torej v globalnem svetu razmišljamo o mestu religije, je jasno, da je to možno samo v kontekstu prelivanj kulturnih in religioznih nazorov, v okviru postmodernega razumevanje družbe, ki ni samo globalna, ampak je tudi izrazito individualistična in nagnjena k oblikovanju subkultur ali otokov, kakor strukturira multikulturno družbo socialni etik Gabriel Karl.³ Družbeni komunikacijski procesi, ki vključujejo tudi religiozno komunikacijo v zahodnoevropskih integracijah, potekajo v demokratični kulturi in v tistih pravnih okvirih, ki so posledica te kulture.

Tranzicijske dežele, h katerim je še vedno potrebno prištevati tudi Slovenijo, imajo na področju oblikovanja demokratične kulture velike težave. Te se kažejo, kot bomo videli kasneje, zelo izrazito na področju vzgoje in izobraževanja kot enega od najpomembnejših, če ne najpomembnejšega nosilca tiste delne kulture neke skupnosti, ki jo je potrebno v globalnem svetu posebej gojiti. Preden se lotimo kritične presoje umestitve vere, konfesionalnosti in cerkvenosti v slovenskem šolskem sistemu, želimo spomniti na nekatere znane, a kdaj preveč lahkotno predpostavljene, strukturne značilnosti demokracije in na vprašanje sekularizacije, ki kot kulturni pojav bistveno vpliva na razumevanje odnosa med državo, javnostjo in cerkvami oz. verskimi skupnostmi.

2. Merila demokratične kulture

Slovenci izkušamo suvereno vlogo ljudstva kot edinega legitimnega predstavnika politične moči in s tem oblast komaj 13 let, zato se v naši politični kulturi mešajo prvine moderne demokracije s totalitarno, oligarhično in celo monarhično miselnostjo. Jasne zavesti o tem, da si ljudstvo preko volitev in predstavniškega parlamentarnega sistema oblikuje lastne zakone, ni. Prav tako ni zavesti, da mora biti delovanje političnih in civilnih družbenih sistemov in skupin usmerjeno nazaj k ljudstvu oziroma posamezniku, ki je edini suveren.

Demokracija je način odločanja po pravilih igre, ki vključujejo tudi razlike: razlike med vladajočimi in vladanimi, med mnjenji in stališči, med strankami, ki so v medsebojnem boju za pridobitev glasov, med večino in manjšino. Legitimnost večinskega principa je vezana na možnost, da bo prišlo do spremembe stališč in s tem do spremembe večine. To predpostavlja odprt komunikacijski proces oblikovanja mnenj, na podlagi svobodne izmenjave informacij, stališč in argumentov. Zato sta svoboda združevanja in medijska svoboda predpogoj za demokratične postopke. Demokratični princip večine in kvaliteta demokratične javnosti sta usodno naravnana drug na drugega. Konkurenca, boj in javno

³ K.Gabriel, *Demokratie und multikulturelle Gesellschaft*, v: *Ethik und Demokratie* (Studien der Moraltheologie 8), Münster 1998, 35-37.

soočenje so nujni procesi družbene komunikacije in demokracije ni brez konfliktov in sporov, kakor je ni brez kompromisov. Tega avtokratsko vzgojen in v pokorščini izurjen državljani pogosto ne razume in si vedno znova zaželi miru »egiptovskih loncev« in totalitarnega eno-umja.

Načelo stalne možnosti menjave oblasti je tako pomembno kot načelo večine. Samo uresničitev tega načela skrbi za uravnoteženost v političnem prostoru in preprečuje utrditev delnih interesov na dolgi rok. Svoboda medijskega prostora in obravnavanje opozicije kot ključnega dejavnika, ki preprečuje oligarhijo, sta pogoja, da do menjave oblasti lahko sploh prihaja. Zaprtost slovenskega medijskega prostora in njegova večinska naravnost proti politični opoziciji, je problem, na katerega že vsa leta opozarjajo predstavniki civilne družbe in tudi Cerkev.⁴ Za uresničevanje demokracije sta nujno potrebna dva temeljna principa: načelo večine in načelo možnosti menjave oblasti.

Načelo enakosti pred zakonom je v demokraciji sveto. To pomeni, da je vsem državljanom prost dostop do političnih strank in njihovega organiziranja, predpostavlja notranjo strankarsko demokracijo in seveda javnost, do katere morajo imeti vsi državljani enakopraven dostop, s tem pa do pobud civilne družbe. Prestopke zoper pravila enakosti se mora obravnavati kot neposreden napad na demokracijo.

Demokracije tudi ni brez skupnih vrednostnih postavk, ki jih izpeljemo iz človekovih pravic in mednarodnih dokumentov ter iz ustave. Temeljni zakoni družbe s svojimi opredeljenimi vrednotami oblikujejo določen kulturni okvir, v katerem se demokracija dogaja. V središču je vsekakor zapoved spoštovanja in varovanja človekovega dostojanstva, in sicer na vseh področjih izvajanja oblasti. Temeljna pravila določajo tiste vrednostne meje v politični kulturi, o katerih ne glasujemo, ampak jih predpostavljamo. To ne izključuje politično pluralne debate o temeljnih vrednotah, izključuje pa njihovo poljubno interpretacijo in spreminjanje s pomočjo časovno omejene, trenutno večinske oblasti v parlamentu. Ko vladajoča oblast poseže po principu večinskosti za spreminjanje vrednostnih opredelitev, je v stalni nevarnosti, da začne po sicer demokratični poti uveljavljati vrednostni totalitarizem, oziroma sproži kulturni boj.

V demokraciji država ne služi resnici, ampak pravičnosti in uravnoteženosti. Resnice se ne da izglasovati. V demokraciji nima nihče privilegirane dostopa do resnice, ker je mnenje vseh enako vredno. Mesto posedovalca resnice v demokraciji prevzame izmenjava informacij in mnenj, javna razprava in začasne odločitve na področju stvarnih in

⁴ Prim. D. Jančar, *Brioni*, Ljubljana 2002. Izjave Komisije Pravičnost in mir in komentarji teologov v vseh osrednjih slovenskih medijih.

vrednostnih utemeljitev. V demokraciji se iščejo strokovno utemeljene rešitve. To pa zahteva, da se poleg načela večinskosti in enakosti upošteva tudi različnost in manjšina.

Če smo na začetku opozorili, da je problem globalizacije predvsem problem komunikacije, potem smo sedaj tej komunikaciji v demokratični kulturi dali tisto konkretnost, ki predstavlja polje svobodne komunikacije med državljani oz. Zemljani. In če je demokracija tisti način urejenega komuniciranja, ki »združuje nesoglasje in soglasje«, kakor pravi Gabriel,⁵ potem veljajo seveda tudi za področje religioznega ista pravila kot za vsa druga področja družbenega življenja. J. Ratzinger v svoji knjigi *Glaube, Wahrheit, Toleranz* navaja članek K. Rahnerja *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, kjer ta ugotavlja, da se nahajamo v situaciji, ko vsako ljudstvo in kultura postajata notranjih dejavnik (*das innere Moment*) vsakega drugega ljudstva in kulture in ko vsaka religija, ki obstaja na tem svetu, postaja vprašanje in ponudba za slehernega človeka.⁶

Od odgovora na to vprašanje je odvisno, kako pravno-formalno urediti odnos Cerkev država in položaj verskega pouka v naši državi in v Evropi.

Demokratična družba mora iskati ravnotežje med načeli enakosti in večinskosti ter načeli različnosti in manjšinskosti.

3. Legitimno mesto vere v sekularizirani javnosti, družbi in državi

3.1 Različne stopnje sekularizacije

V sodobni družbi in državi, tako na Zahodu kot v bivših komunističnih deželah, je prišlo do postopnega in sistematičnega izrivanja vere iz državne, politične in družbene sfere. Zahod je to vprašanje na institucionalni ravni reševal s konkordati med državo in cerkvami, oz. državno priznanimi verskimi skupnostmi. Komunistične dežele pa z notranjo zakonodajo o verskih skupnostih, morda s kakšnim protokolom, a predvsem s tendenco, velike distance do vere kot pojava in njenih institucionaliziranih oblik. Na Zahodu se je postopoma razvilo jasno razlikovanje med državno sfero in civilno družbo. Med tem je etatistični model v komunističnih deželah sistematično ukinjal civilno družbo in si jo politično popolnoma podredil; razen Katoliške cerkve, ki je preživela kot edina, dobro organizirana, posebna oblika civilne družbe. Kot taka je tudi v letih prehoda iz totalitarizma v demokracijo, razpo-

⁵ Prim. K. Gabriel, *Demokratie und multikulturelle Gesellschaft*, 42.

⁶ Prim., J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg, 2003/2, 15.

lagala z ustrežno strukturo, na katero so se naslanjale vse oblike demokratičnih pobud, vključno z novo nastajajočimi političnimi strankami, ne glede na njihovo idejno usmeritev. Pričakovanja so bila, da bo odnos med Katoliško cerkvijo in državo v novi demokratični Sloveniji urejen s pogodbenim načinom, kakor se je to uredilo v večini drugih držav. Po več kot desetih letih podobnih prizadevanj v Sloveniji ni vidnih in konkretnih rezultatov. Zato se zastavlja vprašanje, ali ni čas, da razmislimo tako o umestitvi vere v družbo kakor o odnosu države do Katoliške cerkve, upoštevajoč nova globalna in integracijska dejstva.

Za devetnajsto in dvajseto stoletje je bilo značilno, da se je odnos med svetno in religiozno sfero urejal na predpostavki ljudske-narodne Cerkve. Takšne Cerkve danes ni več, zato je sintagma »katoliški narod« v katerem koli sodobnem evropskem kontekstu neustrezna in povzroča več polemčnosti kot koristi. Tudi v Avstriji in Nemčiji, ki sta nam lahko vzor urejenosti odnosa med Cerkvijo in državo, se danes postavlja vprašanje, kako na novo opredeliti odnos med svetovnonazorsko nevtralno državo in Cerkvijo, kako državo zavarovati pred Cerkvijo in kako Cerkev zavarovati pred državo. In ali sekularizirana država lahko, sme ali celo mora vero normativno zavarovati.⁷

Glede na dejstvo multikulturne, multireligijske družbe, nazorsko nevtralne države, pluralne in tolerantne družbe se legitimnost svobode veroizpovedi na novo zastavlja za celotni evropski pravni kontekst.

Če povzamemo stališča zgoraj citiranih avstrijskih avtorjev, potem je za prihodnje razumevanje pravne ureditve položaja vere v kaki družbi potrebno kot izhodišče upoštevati razlikovanje med religiozno in politično sfero. Vse od Konstantinovega edikta naprej se svetno-politična in duhovno-konfesionalna sfera borita za nadvlado. Tudi razsvetljenstvo ni rešilo tega vprašanja. Protestantizem kot razsvetljenski otrok v ničemer ne razrešuje tega problema. Naslonitev protestantskih skupnosti na trenutno politično oblast ali celo ohranjanje državne cerkve je v nekaterih državah tesnejša kot konkordatna povezava med Katoliško cerkvijo in državo v deželah z večinsko katoliškim prebivalstvom. Slovenska evangeličanska skupnost je po družbenih spremembah v Sloveniji dobila nekaj atributov državne Cerkve. Praznik reformacije je državni praznik in se ga uporablja za politizacijo protestantskega gibanja. Kljub temu da razsvetljenstvo zagovarja načelo o veri kot zasebni zadevi, ohranja nekatere prvine enačenja med državo in civilno družbo ter religioznim.

Sekularizacija je kot odločilno dejstvo, ki ga je potrebno upoštevati za reševanje našega vprašanja, povzročila različne procese. Najprej jo

⁷ Prim. H. Kalb – R. Potz – B. Schinkele, *Religion und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat. Einige Perspektiven*, v: TpQ 145 (1997), 339-348.

lahko razumemo kot osvoboditev svetnih od verskih institucij, dalje postopno izrivanje vere iz družbenega življenja in s tem nekdanje samoumevne prisotnosti verskega življenja v javnosti ter dokončno postavitev verskega prepričanja v privatno, intimno sfero. Ti trije vidiki sekularizacije bistveno vplivajo na razumevanje pojma javnost. Po osvoboditvi svetnih vladarjev izpod verskih institucij se je javnosti polastila država. Izrivanje vere iz družbenega življenja, na katerem je posameznik kot državljan udeležen, posledično pomeni, da je vera postopno izrinjena iz javnosti. Javnost se tako vedno bolj razume kot nekaj, kar je nasprotno od skrivnostnega, skritega. Ker želi vera ohranjati prav to, je njeno mesto v sferi zasebnega, intimnega.

Iz teh različnih vidikov sekularizacije in razumevanja pojma javnosti se oblikujejo tudi različne rešitve za versko nevtralnno državo. Najprej se zahteva varnost Cerkve pred državo in obratno. Država kot domovina vseh državljanov skrbi za udejanjanje demokratične volje državljanov in za skupno blaginjo ne glede na vero in svetovni nazor. V tem smislu je določena razdalja države do vere zaželeno. Sekularizacija državnih in političnih institucij za Katoliško Cerkev danes v ničemer ni sporna.

Odnosa med državo in Cerkvijo, ki izhaja iz sekularizacije in nazorško nevtralne države, nikakor ne moremo skrčiti na institucionalno ločitev med Cerkvijo in državo. Verska nevtralnost države hkrati namreč tudi pomeni spoštovanje posameznikove svobode verskega življenja, njegovo lastno normiranje verskega življenja in spoštovanje versko navdihnenih kulturnih pojavov. S tem pa se odpre vprašanje celovite odgovornosti države do državljanske svobode in kulturnega življenja državljanov, ki se odvija na ravni javnosti. Sleherno izločanje religioznega iz javnosti s strani države nujno vodi v omejitev državljanskih svoboščin. Zato na nivoju javnosti-družbe država ne more biti nevtralna do religioznega in svetovno nazorskega področja. Tako lahko govorimo kvečjemu o »vključitveni nevtralnosti«, ki pomeni, da država skrbi za pravni okvir vključevanja religij in svetovnih nazorov v javno življenje.⁸

Na tem temeljijo tudi rešitve odnosa med Cerkvijo in državo, ki jih poznamo v dveh značilnih oblikah: na eni strani koncept ločitve Cerkve in države, ki sekularizacijo širi tudi na sfero javnosti (Francija in Nizozemska), na drugi strani povezanost med državo in Cerkvijo preko posebnega pogodbenega prenosa »javno-pravnih« pristojnosti na Cerkve in verske skupnosti (Avstrija, Nemčija, Italija, Španija itd.). V teh državah je raven javnosti jasno ločena od države in država ne razširja sekularizacije v sfero javnosti, ta se generira kot kulturni pojav.

⁸ Prim. H. Kalb – R. Potz – B. Schinkele, *n. d.*, 342-344.

Oba modela se danes različno kombinirata in sta sestavni del evropske pravne prakse, ki zagotavlja pravno jamstvo uresničevanja svobode veroizpovedi kot ene izmed temeljnih človekovih pravic. Tako se govori o sistemu »pluralnega vključevanja ver in svetovnih nazorov«.⁹

3.2 Sodoben odnos med državo in Cerkvijo

Tisti, ki se bojijo kakršnega koli sodelovanja Cerkve in države, še posebej pri subvencijah in verskem pouku, se sklicujejo vedno na načelo ločitve Cerkve in države. To paleoliberalno mišljenje se napaja iz prvega, zgolj institucionalnega razumevanja sekularizacije; hkrati pomeni tudi identifikacijo med državo in njeno trenutno politično oblastjo ter družbo oz. javnostjo. Na osnovi teh predpostavk se zavrača vsako sodelovanje države s področjem religioznega, ker bi to že pomenilo identifikacijo države z vero, s tem pa njeno svetovnonazorsko kontaminacijo. V isti koš se vrže državo, politiko in javnost, od koša ločeni in izločeni so družbeni pojavi, ki spadajo v sfero privatnega in to je predvsem vera, v Sloveniji konkretno Katoliška cerkev.

Moderna država in družba ne moreta sprejeti takšnega odnosa do religije, ki ima za posledico izključevanje, ne pa vključevanje in soudeležbo v javnem in družbenem življenju. Svoboda državljana v demokratični državi se razume kot soudeležba, kot participacija vseh družbenih sil v javnem in družbenem življenju. Naloga oblasti je, da upravlja državo v sodelovanju z vsemi družbenimi silami na socialni, gospodarski, kulturni, športni in tudi verski ravni. Moderna država, ki je predvsem »servis« državljanov, skrbi za nove načine soodločanja, načrtovanja in pospeševanja skupnega dobrega. In v perspektivi svojega namena in cilja se dogovarja z vsemi družbenimi subjekti, oz. s civilno družbo, ki je nepogrešljivi del demokratične javnosti. Različni javni sistemi danes delujejo eden ob drugem in kolikor so pravno formalno urejeni, so tudi od države odvisni, kot npr. univerze. Pravna odgovornost države je, da med vsemi sistemi vzpostavlja pravilno pravno komunikacijo, ki upošteva merila demokratične družbe. Za izvajanje te funkcije pa država potrebuje javnost, ki mora o problemih biti informirana in ki s svojimi mnenji in stališči prispeva k rešitvam na državni ravni, pri čemer je soudeležba prizadetih v določeni stvari toliko pomembnejša, v našem primeru cerkva in verskih skupnosti.

V tej luči je potrebno videti in tako umestiti v družbo tudi verske interese kot pomemben dejavnik pri sooblikovanju kulturnega življenja. Sodobna država, ki je obremenjena z reševanjem gospodarskih, socialnih in političnih problemov, bi naredila veliko napako in povzročila

⁹ Prim. H. Kalb – R. Potz – B. Schinkele, *n. d.*, 344

la tudi veliko škodo, če bi delovala v smeri izločanja religije, ker s tem prizadene svobodo državljana in eno od njegovih temeljnih pravic.

Ko gre za legitimiranje in umestitev religioznih in svetovnonazorskih interesov s strani države, je izhodišče državljan, ki je njihov nosilec. Cerkev je kot versko združenje posebnega značaja je vredna upoštevavanja in spoštovanja, saj je tudi jasno opredeljen institucionalni sogovornik, kar je za državo pomembno in z njeno pomočjo lažje ureja odnos do religije.

Država pospešuje pluralne interese državljanov, njihovo svobodo in samouresničevanje. Interese svojih državljanov je dolžna podpirati glede na celovito in pozitivno razumevanje svobode. S takšnim podpiranjem država šele postavi pogoje za ustrezno uresničevanje temeljnih človekovih pravic.

V versko in svetovnonazorsko nevtralni državi izhaja vsebina verske svobode iz njenega nosilca in je torej državi v naprej dana kot temeljna pravica državljana. Zato tudi država nima nobenih pristojnosti v presojanju verskih vprašanj,¹⁰ razen tistih, ki zadevajo mirno sožitje državljanov. Model civilne in javne demokracije, katere servis je država, vključuje vero kot eno izmed javnih zadev. V tej smeri lahko razumemo tudi stališče, ki je predvideno v osnutku evropske konvencije, kjer je rečeno, da Unija cerkvam, verskim združenjem ali skupnostim priznava njihovo identiteto in njihov specifični prispevek ter z njimi vzdržuje odprt, pregleden in reden dialog.

3.3 Civilna družba, vera in cerkve

Civilna družba v demokraciji predpostavlja, da je privatna sfera v njej varovana in da se lahko čim bolj polno uresniči. Civilna družba ima svoje temelje v sferi privatnega, v socialno-moralnih in kulturnih okoliščinah, ki lahko animirajo posameznike in jih nagovorijo za določen interes. Vera s svojo tradicijo in živostjo, ustrezno svojemu razumevanju skupnega dobrega, lahko stopi v javno razpravo, ko gre za skupne družbene vrednote in njihovo legitimnost. Razprava o vrednostnih orientacijah in njihovi legitimnosti je za normativno raven v družbi najprej stvar javne razprave v civilni družbi. Cerkve tako skrbijo za to, da vprašanja smisla življenja in etična odgovornost ne izginejo iz javnega življenja, s tem pa iz civilne družbe. Vera, ki je osvobodena javnega pritiska, se na polju privatnega in javnega, s predpostavko svobodnega

¹⁰ Pravilno ugotavlja dr. Anton Stres ko pravi: »Vrhunski paradoks naše (slovenske p.a.) države je v tem, da po eni strani prepoveduje Cerkvi poučevanje svojih članov o veri v javni šoli, po drugi strani pa jih hoče poučevati sama, kar je v nasprotju z načelom ločitve države in Cerkve« (Ona, priloga *Dela*, 2. 12. 2003, str.14).

odločanja o veri in neprisiljenega verskega združevanja lahko ustvarjalno razvija, s tem pa pomembno prispeva k civilnemu življenju.

To pa pomeni, da mora biti Katoliška cerkev pripravljena na samokritično in aktivno sodelovanje pri pravni rešitvi svojega položaja in položaja drugih verskih skupnosti. Sklicevanje na modele, ki nimajo takšnega izhodišča in ki varujejo privilegije ene cerkve, je prej škodljivo kot koristno. Cerkev je tako poklicana, da svojo samorazumevanje predstavi v javnosti, v javni debati in da z argumenti prepriča javnost o rešitvah, ki so sprejemljive za večino. Seveda s predpostavko, da je ta javnost korektna in odprta za enakopravno participacijo v njej. V civilni družbi cerkve kot predstavnice določene skupine in njen razlagalec ohranjajo posredovalno funkcijo. Saj je cerkev tisti kraj, kjer stopi verska izkušnja iz sveta zasebnosti na področje skupinske komunikacije, od tu pa dalje v javni prostor.

Cerkve igrajo tako bistveno vlogo pri oblikovanju prihodnje družbe in njene identitete. Civilna družba, javnost in država pa smejo pričakovati, da je vstop cerkve v javno debato argumentiran in samokritičen. O razmerju med vero in družbo ter državo pravi Hermann-Josef Grosse Kracht: »V postsekularizirani družbi je potrebno iskati javno sobivanje samozavestnih religij in samozavestne sekularizirane republike.« Vendar ne v smislu pasivnega, ampak aktivnega sobivanja, saj je moderna sekularizirana država popolnoma odvisna od moralnega standarda državljanov.¹¹ »V tem smislu je ravno sekularna in svetovnonazorsko nevtralna republika odvisna od nedotakljivih virov moralnih in svetovnonazorskih skupnosti. Država je pravzaprav obsojena na upanje, da ne bodo iz civilne družbe prihajale samo posamične pobude, ampak, če le mogoče, pobude številnih moralnih in nazorskih skupnosti. Prav te so sposobne vedno novega ustvarjanja, novih pobud, posredovanja tradicije in aktivne kulture. Za skupno politično življenje je pomembno, da obstajajo skupnosti kot moralne intuicije in institucije pozornosti do bližnjega, ki dajejo družbi moralno trdnost, vrednostno orientacijo, posebej še v temeljnih vprašanjih človekovega življenja, kot je vprašanje medsebojnega spoštovanja, strpnosti, pravičnosti in skupnega dobrega. Prav tako je tudi pomembno, da vsega tega moralnega potenciala skupine ne držijo zase in svoj ozki krog, ampak to samozavestno posredujejo v družbeno polje, kjer se oblikuje javno mnenje.«¹²

Sekularizirana država je zaradi spoštovanja človekovih pravic dolžna skrbeti za udeležbo vseh subjektov v javni komunikaciji, saj s tem pod-

¹¹ H. J. Grosse Kracht, *Selbsbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis vom Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften*, v: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002), 239.

¹² H. J. Grosse Kracht, n. d., 239; 249-250.

pira civilno družbo. V duhu participacije je pri urejanju pravnega reda za doseg družbenega soglasja dolžna pritegniti k sodelovanju vse vpletene strani.

Kako je s tem v primeru vključevanja verskega pouka v slovenski šolski sistem?

4. Slovenska šolska zakonodaja in njene temeljne pomanjkljivosti

Leta 1995 smo v Republiki Sloveniji dobili Belo knjigo (BK) o vzgoji in izobraževanju. Nastajanje tega temeljnega dokumenta, ki je odločilno vplival na razvoj slovenskega šolstva v zadnjih desetih letih, je potekalo v ozkih strokovnih krogih zelo sorodne svetovnonazorske opredelitve in v času, ko so se pričela pogajanja med Katoliško cerkvi in državo.

Bela knjiga napove, da je izhodišče njene vsebine mogoče videti v človekovih pravicah in pravni državi, kar je utemeljeno v mednarodnih dokumentih in slovenski ustavi. »Zato je treba javni sistem edukacije graditi na čim širšem konsenzu o tem, kaj je dober vrtec oz. dobra šola, z zasebnimi vrtci in šolami pa zadovoljiti posebne interese tistih staršev, ki želijo vzgajati in izobraževati svoje otroke v skladu s posebnimi religioznimi in moralnimi prepričanji.«¹³

Izhajajoč iz temeljnih mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah BK daje prednost »pravicam« pred cilji in dolžnostmi, ki iz njih izhajajo, ter tako skuša šolo obvarovati pred poizkusi, da bi katerikoli vrednostni sistem svoje vrednote uveljavljal kot univerzalne. K skupnim evropskim vrednotam, ki zagotavljajo civilizirano družbo šteje: »človekove pravice, pluralno demokracijo, strpnost, solidarnost in pravno državo«.¹⁴

Ko BK razvije hierarhijo vrednot oziroma načel za sistem vzgoje in izobraževanja v moderni državi, izpostavi tri načela: načelo demokratičnosti, avtonomnosti in enakih možnosti. Poleg formalnih pravic mora država v skladu s 26. čl. Splošne deklaracije o človekovih pravicah zagotoviti substancialne pravice, ki so: pravica do izobrazbe, njeno usmerjenost v »polni razvoj človekove osebnosti«, spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin in pravica staršev do izbire vrste izobrazbe za svoje otroke.¹⁵

Posebej BK izpostavi dolžnost države, »da mora zakonsko urediti in omogočiti ustanavljanje zasebnih vrtcev in šol«. Prav tako pa nače-

¹³ J. Krek (ur.), *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*, Ljubljana 1995, 13.

¹⁴ J. Krek, *n. d.*, 14.

¹⁵ J. Krek, *n. d.*, 15.

lo enakih možnosti zahteva »diferencirano ponudbo na vseh stopnjah«, saj samo tako lahko pride do uresničevanja »pravice do izbire različnih izobraževalnih poti in vsebin«. V delu, kjer je govora o načelih BK, na koncu izpostavi načelo kvalitete, nerepresivnosti, odprtosti duha, kritično presojo, mednarodno primerljivost standardov in pluralizem kultur.¹⁶

V poglavju »Enotnost znanosti in pluralnost kultur ter vednosti« razvije teorijo o relativnosti v znanosti in pluralizmu, na vseh ravneh od učbenikov do kulturnih pojavov, ter na koncu podčrta pravico do izbire, ki je glavno varovalo pred »idejnim enoumjem in svetovnonazorsko indoktrinacijo«. Načelu enakih možnosti, nediskriminiranosti, možnosti izbire in spodbujanju izvirnosti je namenjeno posebno poglavje, ki govori predvsem o prehodnosti iz enega nivoja šolanja v drugega, o preseganju socialnih razlik in razlik med spoloma, kjer izpostavi pravice deklic. Dalje govori o otrocih s posebnimi potrebami in njihovo integracijo v vsakdanje okolje.

V zadnjih dveh poglavjih BK razvije teorijo o avtonomnosti šole in njeno deideologizacijo. Avtonomija šole se razume v odnosu do države in struktur oblasti in do »zunajšolskih« oblik in vrst vednosti ali prepričanj. Kaj pomeni slednje, je pojasnjeno v odstavku, kjer je rečeno: »Zahteva po avtonomnosti šole kot institucije moderne dobe je povezana z ločitvijo države od cerkve. Verouk ali verski pouk kot konfesionalni predmet zato ni sestavni del predmetnika javnih šol, vendar morajo biti šole dosledne pri zagotavljanju možnosti za izobraževanje in informiranje o svetovnih religijah, seznanjanje z vsebinami in običaji krščanske in drugih religij«. Knjiga pusti odprto možnost, da se to izvaja v okviru obstoječega predmetnika ali nekonfesionalnega predmeta o religijah ter podčrta laičnost javnega šolstva, ki ga opredeli predvsem do cerkva, strank in svetovnonazorskih skupin.

Zanimiva je opredelitev, kjer je rečeno, da je avtonomnost vrtcev in šol kot institucij povezana z avtonomnostjo posameznika, ki pa je tu skrčena zgolj na vprašanje varovanja podatkov. Avtonomnost tudi ne izključuje povezav z institucijami ožjega in širšega okolja, pri čemer je področje religioznega izključeno, ne eksplicitno, ampak logično, glede na predhodno razumevanje avtonomije.¹⁷

Ko BK govori o dezideologizaciji šole, izhaja iz racionalne kritičnosti kot tiste vrline, ki si jo morajo pridobiti učenci, da se bodo lahko uprli »ideološkimi, političnimi, religioznimi in drugim možnim težnjami in pritiskom«. Posebej omenjeni težnji sta »prejšnji marksistični pogled na svet« in »težnja po uvajanju konfesionalnega verskega pouka v šole«.

¹⁶ J. Krek, *n. d.*, 16.

¹⁷ J. Krek, *n. d.*, 26-29.

Zato je potrebno z zakoni in predpisi zagotoviti »svetovnonazorsko nevtralnost javnih šol«. Končno BK govori tudi o vlogi šole pri širjenju demokratične kulture, s čimer je povezana vzgoja za strpnost, solidarnost in odgovornost. Temelj šolske komunikacije je »pojmovanje svobode posameznika kot neomejevanja svobode drugih«. ¹⁸

Bela knjiga je dobila svojo zakonodajno različico 19. marca 1996 z Zakonom o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja, ki prepoveduje vsakršno konfesionalno dejavnost v javnih vrtcih in šolah, kakor tudi v vrtcih in šolah s koncesijo. »Konfesionalna dejavnost obsega: verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem vzgajati za to religijo; pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost; organizirane religiozne obrede« (čl.72). ¹⁹

Zakon o osnovni šoli v 16. čl. opredeli predmet »etika in družba« kot obvezni predmet. Kot nadgradnjo temu predmetu isti zakon v 17. čl. predvidi izbirni predmet »verstva in etika«, ki ga mora šola ponuditi v zadnjih treh letih devetletke v sklopu najmanj treh izbirnih predmetov družboslovno-humanističnega sklopa. Poleg tega predmeta mora šola ponuditi pouk tujega jezika in retorike. Učenec mora med izbirnimi predmeti tako humanističnega kot naravoslovnega sklopa izbrati tri predmete, od tega največ dva iz posameznega sklopa. Učenci lahko izbirajo vsako leto na novo. ²⁰

Kar zadeva zasebno šolstvo ZOFVI predvideva v 86. členu »zasebne šole«, ki jim pripada za »posameznega učenca oziroma dijaka 85% sredstev, ki jih država oziroma lokalna skupnost zagotavlja za plače in materialne stroške na učenca oziroma dijaka v javni šoli«. Tri leta po sprejetju zakona je država krila po 138. členu istega zakona 100% stroškov na posameznega učenca.

Na prvi pogled so omenjeni odstotki za zasebne šole dokaj ugodni. 100% financiranje velja za šole, nastale med letom 1996 do 1999. To pomeni, da je položaj za kasneje nastale šole slabši in so tako v neenakopravnem položaju. Po letu 1996 je nastala le ena zasebna cerkvena gimnazija, to je Škofijska gimnazija v Mariboru in nekaj manjših strokovnih šol.

85% sredstev pomeni, da so v tej višini kriti stroški za profesorski kader in nekaj malega za materialne stroške. Vse ostalo je v breme ustanovitelja. Ustanovitelj, v našem primeru Katoliška cerkev, nima urejenega statusa v državi in zakon o denacionalizaciji ovira vrnitev vseh tistih objektov, v katerih se nahajajo ustanove javnega pomena. To pa so

¹⁸ Prim. J. Krek, *n. d.*, 29-30.

¹⁹ Prim. *Ur. l. RS*, 12/96, 23/96, 22/2000, 64/2001, 108/2002.

²⁰ Prim. *Ur. l. RS*, 12/96.

večinoma šole. Tako npr. Škofiji Maribor ni bila vrnjena v Mariboru niti ena stavba v naravi, čeprav so te pred nacionalizacijo služile v vzgojno-izobraževalne namene. Poleg tega starši otrok, ki morajo doplačati manjkajoče stroške za šolanje otroka v zasebni šoli, nimajo posebnih olajšav pri davčni napovedi.

Zakon dalje tudi predvideva ukinitve zasebne osnovne šole v primeru, da je v istem okolišju ogrožena javna osnovna šola. Takšna zakonska postavka temelji na državnem centralizmu in ne na kvaliteti šole, zato v Sloveniji praktično zasebnih osnovnih šol ni.

Z vsem tem je izbira staršev in otrok bistveno okrnjena, vsekakor pa ne moremo govoriti o enakih možnostih pred zakonom. Javni šolski sistem je zelo zaščiten, zasebni pa omejen in kvečjemu toleriran. Za resnične spremembe v družbi je ravno privatno področje tisto, ki lahko doseže premik v zavesti, ki je bila vzgojena v totalitarnem načinu razmišljanja.

Skupina staršev se je pritožila na Ustavno sodišče (US) predvsem zaradi 72. člena, ki prepoveduje konfesionalno dejavnost v šoli. Ustavno sodišče²¹ je ugotovilo, da 72. člen, ki pravi, da v javnih izobraževalnih institucijah ni dovoljena oz. je prepovedana kakršnakoli konfesionalna dejavnost, ni v neskladju z Ustavo RS, pač pa mora državni zbor odpraviti neustavno določilo, po katerem ta dejavnost ni dovoljena v koncesioniranih izobraževalnih institucijah zunaj opravljanja javne službe.²²

Do tega sklepa je US prišlo na podlagi interpretacije 1. in 7. člena ustave, ki govorita o tem, da je Slovenija demokratična republika in da je država ločena od verskih skupnosti. Ustavno sodišče ni izhajalo iz človekovih pravic in temeljnih svoboščin, v našem primeru pravice staršev, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo, pač pa iz skrbi, kako obraniti državo in »njeno« šolo pred državljani in »njihovo« konfesionalnostjo. US je obranilo etatistični model šole, ki ga je uveljavil šolski zakon iz leta 1996 v pojmu avtonomija šolskega prostora. US je odločalo med primatom človekovih pravic nad državo oz. državo nad človekovimi pravicami. Ali še natančneje: med tistimi političnimi subjekti, ki si državo lastijo, in človekovimi pravicami ter svoboščinami, ki jih vsi državljani preprosto imamo. Da je US bliže tezi, ki razume 7. člen ustave kot izločenost verskih skupnosti (beri Katoliške cerkve!) kakor pa ločenost v pristojnostih, v modernem zahodnoevropskem smislu, potrjuje tudi dejstvo, da je pri tehtanju med negativnim in pozitivnim razumevanjem verske svobode dalo prednost negativnemu. S tem pa je US kot najvišji

²¹ Odločba Ustavnega sodišča Republike Slovenije št. U-I-68/98-42.

²² Točki 2. in 3. izreka Odločbe v povezavi s paragrafom 19 obrazložitve Odločbe.

pravosodni organ utrdilo laicistično pojmovanje države – države, katere uradna ideologija je negativno razpoložena do vere, Cerkve in kristjanov. To pomeni, da država restriktivno posega v področje svobode vesti in s tem diskriminira del svojih državljanov.

Ob tem si velja zastaviti vprašanje, kaj je naloga US: da brani ideološko državo pred državljani ali da državljane brani pred pollaševalci države, ki omejujejo svobodo vesti in veroizpovedi v javnem prostoru, tudi šolskem, ne da bi za to imeli kakršen koli resen razlog? Soglasnost ustavnih sodnikov v tem vprašanju govori v prid upravičeni skrbi, da slovensko US, s tem pa pomembna veja oblasti, ni svetovnonazorsko nevtralnno.

Nekateri menijo, da je sedanji »nekonfesionalni predmet o verstvih – za vse, ne le za kristjane ali le za nekristjane« alternativa, ki je bila Katoliški cerkvi ponujena, a jo ta zavrača. Vodstvo Katoliške cerkve v Sloveniji ni nikoli dobilo z najvišjega mesta izvršilne oblasti korektne in jasne ponudbe ali predloga za skupno reševanje tega vprašanja. Kljub temu pri konceptu predmeta »verstva in etika« kot strokovnjaki sodelujejo teologi s Teološke fakultete, ne glede na to, da se ves čas ne strinjajo s statusom tega predmeta, ki mu ga predpisuje zakonodaja. Sodelujejo, ker so redki ali edini, ki so za to področje usposobljeni. Nekonfesionalni predmet ni zaživel, ker ima status izbirnosti med množico izbirnih predmetov.

Katoliška cerkev, Evangeličanska cerkev, Pravoslavna cerkev, judje, muslimani imamo pravico in dolžnost, da o samem sebi najprej in predvsem govorimo sami. V Sloveniji so si to pristojnost prisvojili sociologi religije, ki razen častnih izjem, o veri in Cerkvi ne vedo povedati nič pozitivnega.²³ Pojav religije obravnavajo ideološko obremenjeno in neznanstveno.

Dosedanja praksa tega predmeta v šolah, vedno večje neznanje in nerazgledanost slovenskega mladega rodu na področju duhovnih ved, naraščajoča agresivnost v šolah, negativne posledice permisivne vzgoje v družinah in šoli, množično podleganje mladih alkoholu in mamilom, številni samomori med mladimi, ogroženost učiteljskega poklica, njegova popolna feminizacija itd. bi morali biti dovolj resni razlogi, da se vprašanje vzgoje in izobrazbe v Sloveniji na novo odpre in da se poišče tisto soglasje, ki bo omogočalo vsem državljanom enakopravno izbiro.

²³ Prim. S. Dragoš, *Katholische Kirche im selbstständigen Slowenien: unverändert, reich und unangepasst*, v: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 44 (2003), 185-197.

Zaključek

Nerešeno vprašanje verske svobode v slovenskem šolskem sistemu nas potrjuje v tezi, da slovenska oblast ne razlikuje med tistimi vidiki sekularizacije, ki omogočajo jasno razmejitev med državo, javnostjo in privatnostjo. Posledica ohranitve popolne oblasti države nad javnim šolstvom je uvajanje v slovenski prostor paleoliberalne ideologije (pod krinko nazorske nevtralnosti), kot nove uradne ideologije. To dejstvo onesposablja mlade za sproščen in samozavesten globalni dialog o verskih vprašanjih, ki se mu danes nihče ne more izogniti. Prav tako pa to vpliva na oblikovanje državljske samozavesti, ki je izjemno nizka tudi zaradi tega, ker je verska pripadnost izključena iz sproščene in pozitivne javne diskusije v tistem segmentu javnega življenja, ki bi moral vzgajati za demokratične vrline in za avtonomijo subjekta. Biti veren je v Sloveniji še vedno razlog za sram, umik iz javnosti, zatajitev lastnega prepričanja in pristajanje na tezo, da vera nima kaj iskati v javnosti, še najmanj v politiki. Slovenski šolski sistem izključuje iz javne, družbene in civilne sfere tisto področje človekovega interesa, ki v skladu s sodobnimi sociološkimi spoznanji bistveno lahko prispeva k osmišljanju bivanja in etično odgovornemu življenju državljanov. Slovenski državljan stopa pohabljen v globalno medreligiozno diskusijo, ker se vzgaja v nedemokratičnem ozračju, ki je polno predsodkov in stereotipov, podedovanih iz časov, ko je veljalo javno načelo, da je vera opij za ljudstvo. Takšno ozračje vzbuja nestrpnost tudi pri vernikih, ki se desetletja doživljajo kot drugorazredni državljani.

Povzetek: Ivan Janez Štuhec, Idejna zasnova slovenskega šolskega sistema je neustrezna za globalizacijske izzive

Razmislek o slovenskem šolskem sistemu je potrebno postaviti v sodobni globalni, demokratični in sekularizirani okvir. Od pojmovanja teh treh dejstev, s katerimi opredeljujemo tudi našo civilizacijo, je odvisno, kako vidimo in razumemo vlogo vere in verskih institucij v sodobni družbi, oz. njihovo legitimnost. Če gledamo na globalizacijo kot na duhovni pojav, potem moramo razmisliti o komunikaciji kot participaciji na različnih ravneh družbenega življenja. Demokratični pravni okvir daje pogoje, da se lahko komunikacija odvija sproščeno in konstruktivno, da pride do soočenja mnenj in argumentov in do procesa tistega razčiščevanja, ko se resnično predstavi brez pomoči oblasti, ampak kot notranji proces demokratičnega dialoga. Za to družbeno dinamiko pa je predpogoj, da razlikujemo področje religioznega od političnega, privatnega od javnega, državnega od civilnega in da izhajamo iz temeljnih postulatov demokratičnosti, ki so izpe-

ljani iz človekove osebe kot državljana in bitja z različnimi legitimnimi potrebami, nad katerimi država nima nikakršne ideološke predprave, marveč je njena naloga, da pravni prostor uredi za skladen razvoj posameznika in za enakopravne možnosti svobodnega komuniciranja. To je edini način, ki ustreza globalizaciji kot tehnično ekonomskemu in kulturnemu pojavu.

Naloga vzgojno-izobraževalnega sistema je, da ljudi usposablja za globalno komunikacijo ne samo na področju tehnike in ekonomije, ampak na vseh področjih človekove dejavnosti, tudi na religioznem.

Ključne besede: sekularizacija, civilna družba, komunikacija, globalizacija, šolstvo, vera, Cerkev, toleranca, medverski dialog

Summary: Ivan Janez Štuhec, Unsuitable Conceptual Design of Slovenian School System Facing the Challenges of Globalisation

Slovenian school system has to be considered within the modern global, democratic and secularised framework. It depends on the understanding of these three attributes of our civilisation how the role and thereby the legitimacy of religion and religious institutions in the modern society are viewed. If globalisation is considered a spiritual phenomenon, the concept itself makes us think about communication as participation at different levels of social life. The democratic legal framework creates conditions for communication to be conducted in a free, easy and constructive manner so that different opinions and arguments are confronted and a real clearing-up process takes place, which is not aided by power but is an internal process of democratic dialogue. A prerequisite for this social dynamic is to distinguish well between the religious and the political, the private and the public, the governmental and the civil. The starting point must be the fundamental postulates of democracy based on the human person as a citizen and a being with different legitimate needs that are no ideological prerogative of the state. The duty of the latter is to arrange the legal space in such a manner that the individual can develop in a harmonious way and has equal opportunities for free communication since this is the only manner that is in accordance with globalisation as a technical, economic and cultural phenomenon.

The duty of the educational system is to equip people for a global communication not just in the areas of technology and economy, but in all areas of human activity, also in the religious area.

Key words: secularisation, civil society, communication, globalisation, school system, religion, Church, tolerance, interreligious dialogue

Alojzij Slavko Snoj SDB

Pedagoški optimizem med utopijo in upanjem

Uvod: Spopad med »kulturo smrti« in »kulturo življenja«

Posledice mehanicističnega izobraževalnega vzorca (paradigme) so očitne tudi na vzgojnem področju. Ne gre le za pozitivne posledice (osvoboditev od srednjeveške zamejenosti in magično-iracionalnega doživljanja sveta), ampak tudi za negativne, ki so mnogo globlje in trajnejše, kakor se zdi na prvi pogled. *Homo mechanicus* je usmerjen tako rabno, storilnostno in proizvodno, da se zanima bolj za ravnanje s stroji »kot pa za sodelovanje v življenju, za odgovarjanje na življenje. Zato postaja brezbrizen do življenja, prevzame ga le mehanika in končno ga pri-tegneta smrt in popolno uničenje.«¹ Tako nemški psihoanalitik in socialni psiholog židovskega rodu Erich Fromm (1900-1980) opisuje svojega sodobnika iz druge polovice 20. stoletja, ki ga je prevzel čar smrti in ga je zasvojila ljubezen do mrtvega, nekrofilija. Nekrofilik je človek, ki ga privlači vse, kar ni živo: blato, gniloba, onesnaženost ... Rad govori o bolezni, pogrebih in o smrti. Ali *homo electronicus*, ta njegov neposredni potomec, ni več očaran od neomejenega pollaščanja narave, stvari in ljudi - tudi prek informacij, od obvladovanja življenja s sejanjem smrti do trupel?²

Že drugi vatikanski koncil je v dokumentu polnem veselja in upanja taka stranpota opredelil kot sramoto, ki je v nasprotju s človeško kulturo: »Vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razmerah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostitucija, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne razmere, ko z delavci ravnajo, kakor

¹ E. Fromm, *Človekovo srce*, Ljubljana 1987, 48.

² John Navone navaja vrsto primerov obscenosti in raznih vrst nasilja kot degradacije človeške razsežnosti življenja v sodobni ameriški popularni kulturi. Prim. *La crisi culturale negli Stati Uniti*, v: *La civiltà cattolica* 146 (1995), 371-384.

da so le orodje za dobiček in ne svobodne ter odgovorne osebe – vse to in drugo, kar je še temu podobno, je v resnici sramota« (CS 27). Grožnje življenju se v zadnjih desetletjih niso zmanjšale, ampak dobivajo še večja razmerja, zato Janez Pavel II. iščoč korenine spopada med »kulturo smrti« in »kulturo življenja«, znova oznanja, da je Bog »ljubitelj življenja« (Mdr 11,26), ki je dal človeku Besedo življenja in evangelij življenja kot božansko alternativo, vredno človeka.³ Zato starši, učitelji in vzgojitelji iščejo ustrezne in učinkovite pedagoške vzorce, da bi mlade odvrčali od nasilja⁴ in jih usmerjali v uspelo življenje. Uspel namreč ni, kdor je uspešen. Uspel je, kdor je srečen. Toda skoraj brezupen boj proti destruktivnim vzorcem je še neizmerno daleč od alternativne in pozitivne vzgojne ponudbe (italijansko propositivita).

Potrebni so novi uvidi, dognanja in spoznanja, da bi zavračali tisto, kar vodi v slepo ulico oziroma v kulturo smrti. Ni namreč mogoče, da bi snovi, ki so zastupile okolje, v prihodnje delovale zdravilno.⁵ Razlaga konceptualizacije nove slovenske devetletne šole pa se – kljub nekaterim »širšim dodatkom« v *Zakonu o osnovni šoli* (1996) in zasnovi *Bele knjige o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*⁶ – vdaja izobraževalnemu konceptu⁷ in permisivnemu modelu šole,⁸ medtem ko v svetu že dalj časa iščejo nove in bolj celostne vzorce.⁹ V prvem delu naše razprave bomo zato le ekzemplarno navedli nekatere vzgojno-izobraževalne zamisli, ki – sicer pod različnimi blagglasnimi gesli – vodijo v sodobnejšo, bolj zakrito in še bolj zaslužjujočo represivnost in ki v vzgojni teoriji in praksi že veljajo za mrtev rokav. V drugem delu pa bomo predstavili, kako pomembno je postavljati višje in presežne vzgojne cilje ter odkrivati alternativne odgovore na nekatera odprta vprašanja in na tu pa tam navidezno nerešljive probleme, da bi vzgoja bila res uspešno uvajanje v kulturo življenja.

³ Okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995.

⁴ Prim. A. Čakš, *Strah pred nasilnimi dijaki*, s podnaslovom *Spremembe v pravilnikih so nujne, na to opozarjajo tudi ravnatelji, zdi pa se, da ni pravega dialoga s šolskim ministrom*, v: *Delo*, 3. nov. 2003, 5.

⁵ »Nikakor ne moremo upati, da bomo ozdraveli na podlagi kakega zunanjega nauka, tujega našim vrednotam: rezultat česa takega bi bil zavrženje teh vrednot ali naše popačenje, naše okrnjenje. A tudi z neke vrste homeopatijo ne moremo ozdraveti – ne moremo ozdraveti z razvitjem naše bolezni same. Kajti rak ne more sam sebe ozdraviti!« (L. Moulin), G. Danneels, *Evangelizacija sekularizirane Evrope*, v: CD 29, 12.

⁶ Prim. J. Krek (ur.), Ljubljana 1995. Knjiga ni izšla pred, ampak po sprejetju zakonodaje, *Uradni list RS*, št. 12-570/96 z dne 29. feb. 1996.

⁷ Prim. M. Kovač Šebart, *Samopodobe šole*, Ljubljana 2002, 57.62.

⁸ Prim. M. Kovač Šebart, *n. d.*, 39.212.232 sl.

⁹ Prim. L. Šturm, *Iskanje nove paradigme*, v: *Naši razgledi*, 12. jun. 1987, 322-323.

1. Protivzgojne zablode so kakor vzgojna zima

Ustavimo se le pri dveh takih zablodah: pri antipedagoškem valu in permisivni vzgoji, saj tretjo, mehanicistični vzorec, polagoma presega celovitejši antropološki vzgojno-izobraževalni oziroma humanistični model z razpiranjem duhovnih prostranstev.

1.1 Antipedagoški val

V zadnjih desetletjih je nekatere zahodne dežele zajel pravi antipedagoški val. Izraz antipedagogika je uporabil Heinrich Kupfer leta 1974. Za odpravo konflikta med generacijami preprosto predlaga: Treba je *prenehati vzgajati* in zavreči vse pedagoške namene, da bi odpravili intencionalnost in manipulacijo v odnosu do mladih. S tem naj bi odpravili gospodovalno držo odraslih, ki bojda poraja zaslužjenost, rasizem, nepriznavanje enakopravnosti žensk, nasilje v odnosu do otrok ipd. Ekkehard Von Braunmühl¹⁰ celo meni, da vzgoja škoduje vzgajancem in njihovi samostojnosti (avtonomiji), ker stremi za njihovim predrugačenjem in izpopolnjevanjem, češ, da je to nasilje nad mladim človekom.

Nesporno papoudarja *Konvencija o otrokovih pravicah* (1989), da naj bodo pri vseh dejavnostih v zvezi z otroki njihove koristi glavno vodilo.¹¹ Vemo pa tudi, da je slej ko prej otrok tisti, ki izbira med vzgojnimi ponudbami. Zato se vprašajmo, kateri otrok je resnično svoboden: tisti, ki ve za določeno vzgojno (!) ponudbo, jo izbere ali odkloni, ali pa tisti, kateremu jo starši in vzgojitelji iz kakršnih koli razlogov prikrijejo ali je sploh ne predstavijo? Odgovor je enoumen. Jasno pa je tudi to, da gre prav v drugem primeru za grobo manipulacijo in za prefinjeno nasilje, ki se poživža na dostojanstvo otroka in na njegove pravice.

Toda drevo je treba zdraviti pri koreninah, pravi reklo. Korenine pa so v družini. Akademski slikar Lojze Čemažar je njeno krizo uprizoril v triptihu na platnu (1988). Na osrednji sliki je Kristus na križu, ki nima rok. Na levi strani je mati, ki se na tleh izgublja v čutnosti, na desni strani pa omamljeni oče, povezan kot Lazar v grobu. Deklica – otrok je tisti vezni člen in protagonist, ki zbira Kristusove odmrle ude in jih zлага v celoto. Spodbudna misel glede vloge otrok, a kritična za starše in vzgojitelje: Otrok naj torej terapevtsko deluje na svoje roditelje in vzgojitelje! In kako naj deluje, če je nebogljen, zasvojen ranjen ali strt? Takrat pravijo tisti, ki razlagajo človeško dušo, sestaviti pa je ne znajo:¹²

¹⁰ *Antipädagogik*, 1975, peta izdaja 1988.

¹¹ Prim. Priloga k reviji *Otrok in družina*, Ljubljana 1989, čl. 3, 1.

¹² Prim. pesnitev M. Bora, *Šel je popotnik skozi atomski vek*.

»Mi smo izčrpali vse možnosti. Mladi potrebujejo preventivo in višje cilje.« Preventiva je torej najučinkovitejše vzgojno sredstvo, da vzgoja ne bi (p)ostala samo še kurativa. Tako pravijo praktiki. Teorija kurikularne prenove pri nas pa izbira izobraževalni koncept,¹³ medtem ko naj bi vzgoja spadala v družino in druge interesne skupine: cerkvene in državne institucije ter skupine civilne družbe. Tudi nekateri naši kompetentni avtorji temu nasprotujejo, saj trdijo, da ima vsaka znanost sama po sebi tudi vzgojne cilje. Kurikulum je zato postal v sedemdesetih letih ponekod že kar osovražen pojem in kamen spotike tudi zato, ker se je učiteljstvu vsiljeval s preveč natančnimi učnimi cilji in vsebinami. Kurikularna teorija postavlja v ospredje učne cilje, zapostavlja pa vzgojne.¹⁴ Medtem ko so jo drugje že v devetdesetih letih minulega stoletja presegli, najprej tako, da so večjo veljavo zopet začeli pripisovati vsebini, nekateri avtorji pa izrecno tudi vzgoji,¹⁵ je postala pri nas izhodišče za prenovo devetletke, ne da bi strokovno utemeljene pripombe dela naših izvedencev mogle bistveno vplivati na njeno izboljšanje.¹⁶ Nekateri člani so zato demonstrativno izstopili iz nacionalnega kurikularnega sveta. V zadnjem času se vendar slišijo tehtnejši glasovi v prid vzgoje v šolskem polju.¹⁷ Ali bo nova evropska ustava spodbudila k sprejemanju skupnih evropskih vrednot tudi na vzgojno-izobraževalnem področju? Ne smemo pozabiti, da ostaja področje kulture in nižjega šolstva povsem v pristojnosti posameznih držav članic.

1.2 Permisivna vzgoja

Christofer Lasch v knjigi *Narcistična kultura* (1979)¹⁸ opisuje očitne stranpoti sodobne zahodne permisivne družbe in iz nje izhajajoče vzgoje, ki ima svoj domet tudi do nas. Medtem ko se avtor kritično spoprijema z devetimi poglavitnimi ovirami pri rasti mlade osebnosti in poudarja nujnost popravkov, je pri nas narcistično in permisivno

¹³ Prim. M. Kovač Šebart, *n. d.*, 57.62.

¹⁴ Prim. F. Strmčnik, *Od klasičnega do kurikularnega učnega načrta*, v: *Sodobna pedagogika* 49 (1998), 6-9.

¹⁵ Prim. H. Schröder, *Allgemeine Didaktik*, München 1996, 44.

¹⁶ Prim. A. Barle Lakota (idr.), *Kurikularna prenova*, Ljubljana 1997.

¹⁷ Prim. F. Strmčnik, *Vzgoja mora ostati enakovredna funkcija šole (Anahronistično obujanje prosvetljenjskega racionalizma)*, v: *Sodobna pedagogika* 50 (1999), 76-93; Z. Medveš, *Legitimnost vzgoje v javni šoli*, v: *Sodobna pedagogika* 51 (2000), 186-197; R. Kroflič, *Skupne vrednote in paradigmatike uganke evropske pedagogike*, v: *Sodobna pedagogika* 52 (2001), 30-44.

¹⁸ Hrvaški prevod je objavila založba Naprijed, Zagreb 1986.

vzgojno-socializacijski model predstavljen kot najverjetnejša možnost v prihodnosti.¹⁹

Ukvarjanje s samim seboj vodi v pretirano skrb za samouresničenje, ko hoče človek v vsem ustreči predvsem samemu sebi, medtem ko se uresničuje lahko le ob drugem, pravi Lasch. Sanjarjenje in manipuliranost s pomočjo medijev ga žene v obup, saj mu izkušnja slednjič pove, da ne more ugoditi vsem nagonom in željam. Ne more ga pozdraviti tisto, kar ga je do brezupa ranilo. Permisivna vzgoja poudarja zgleddanost vase in ustvarja nesposobnost za odgovorne odnose do drugih. Narcis vidi samo sebe, kar ga zapira, namesto da bi ga odpiralo drugim in ga privede do osebnostnih motenj. Živi pozunanjeno življenje, zato je navznoter kljub nenehnemu izpovedovanju nespravljen in neodrešen. Boletno skrbi za svoje zdravje. Ta naravnost povzroča tudi razvrednotenje pristne tekmovalnosti - zlasti v športu, kjer bledijo sleherna pravila kulturnega obnašanja, tako za igralce kakor tudi za gledalce. Posledice tega lahko opazujemo tudi v našem času in prostoru. Zniževanje vzgojno-izobraževalnih standardov doma in v šoli avtor označi takole: »Ko starši ničesar ne zahtevajo od mladih, jim onemogočajo odrasti.« Gre za kritiko tehnicističnega in v produktivnost usmerjenega izobraževalnega sistema, ki zanemarja še zlasti humanistične sestavine komunikacije in klasična duhovna izročila. Zanemarja se znanje jezikov, v prvi vrsti materne, zaradi česar je močno okrnjena sposobnost kreativnega izražanja. V nadaljevanju se Lasch zato zavzema za sprejemanje avtoritete staršev in vzgojiteljev, saj so za otroke tudi problematične družine boljše od vzgojnih domov, kajti ljubezen ne odpravlja discipline. Konceptualizacija devetletne šole v Sloveniji pa še vedno predvideva šolo kot eno tistih družbenih institucij, ki »posega v družino, vpliva na njen vzgojno-socializacijski model ter jo s tem obvladuje, preobraža in normalizira.«²⁰ Permisivnost ima po Laschu škodljive posledice tudi za vzgojo značaja, onemogoča spravo med spoloma, med starši in otroki ter med generacijami; nadaljnje posledice so neuravnoteženost v spolnem življenju tako ženske kot moškega, kar je vir čustvenih in osebnostnih frustracij. Izginjanje čuta za moralno presojo in ravnanje je le pika na i taki miselnosti, ki posameznika spodbuja, da misli samo nase; z nikomer ne sočustvuje, marveč se smili le samemu sebi.

Kaj naj storijo starši, da bi otroke obvarovali pred posledicami permisivne vzgoje? »Če je do zlomljenosti sedanje mladine pripeljala permisivnost, potem je logično sklepati, da morajo biti starši otrokom zgled delovne discipline, etične višine, čvrstih prepričanj, spoštovanja

¹⁹ Prim. M. Kovač Šebart, *n. d.*, 232.

²⁰ Prim. M. Kovač Šebart, *n. d.*, 227.

kulturne dediščine ter zveste in globoke ljubezni. Ker jim žele dobro, morajo od njih veliko zahtevati. Otroci čutijo v tem izraz zaupanja staršev v njihovo ustvarjalnost in prekipevajoče mladostne moči. Če bodo starši otroke usmerjali v študij, šport, planinarjenje, literaturo in umetnost in jih hkrati navajali na kritično mišljenje, potem se jim bo potrošniški stil življenja zdel cenen in jih zato ne bo mogel pritegniti.«²¹

John Navone nam dve desetletji po Laschu nekoliko razgrne posledice permisivne usmerjenosti kot pogubnost, ki meji na blaznost.²² Zato se sprašujemo, odkod v konceptualizaciji naše devetletke tak pedagoški optimizem, ki z nepredstavljivim vtisom nedolžnosti in lahkotnostni bivanja napoveduje, da je »narcistični (permisivni) vzgojno socializacijski model«²³ najboljši vzorec za šolo naše prihodnosti. Utopija se ponavlja: kar je drugod preseženo, če že ne zavrženo, kar se izkaže kot revolucionarno razdejanje, to se pri nas razglaša za pot v prihodnost. Nemški didaktik W. Brezinka odločno zavrača tako naivno utopičnost in pravi: »Le kaka razpadajoča skupina, ki ji je vseeno za njeno prihodnost, pusti svoj podmladek rasti brez naravnosti – vzgoje za vrednote, kakor slučajno nanese.«²⁴ Nasprotna pot vodi v razpad vrednostnega sistema, kakršnega pozna Evropa. Kam plujemo, ni le retorično vprašanje,²⁵ ki opozarja na omamno utopičnost in pogubno brezcilnost, saj je anamneza prva stopnja do pravilne diagnoze, ta pa do ustrezne terapije. Le tako se nam ne bo treba vedno ukvarjati le s kurativo.

2. Pomlad se nezadržno vrača

V drugem delu zberimo nekaj pozitivnih nastavkov, ki so pri nas znanilci alternativnega vzgojnega ozaveščanja in aktualiziranja vzgojno-izobraževalnih vzorcev – odprtih tudi za etične in religijske vsebine in vrednote – kot upanja za prihodnost.

2.1 So mladi brez vizij?

John Kenedy je leta 1962 rekel: »Še v tem desetletju bomo šli na luno. Ne zato, ker je lahko, ampak zato, ker je težko!« (Prvi človek je

²¹ R. Kovač, *Permisivnost: da ali ne; Christofer Lasch: Narcistična kultura, Naprijed, Zagreb 1986*, v: *Naši razgledi*, 26. jun. 1987, 367.

²² Prim. J. Navone, *n. d.*, 371-384.

²³ M. Kovač Šebart, *n. d.*, 232.

²⁴ *Glaube, Moral und Erziehung*, München – Basel 1992, 162.

²⁵ G. Pavlič, *Kam pluje šolska barka?*, v: *Delo*, 27. jan. 2003, 5.

stopil na luno 16. jul. 1969.) Geslo utegne biti spodbudno za krepitev kopnečega upanja. »Nikoli ne recite mlademu človeku, da bi bilo kaj nemogoče narediti. Lahko da ljubi Bog čaka cela stoletja na koga, ki bo v svoji nevednosti naredil prav tisto, kar naj bi bilo nemogoče« (John Andrew Holmes).²⁶ Pred Edvardom Poppejem je Janez Bosko udejanjal geslo: »Zahtevaj od mladine mnogo in dosegel boš mnogo, zahtevaj malo in ne boš dosegel ničesar!«

Sodobne mednarodne raziskave kažejo, »da religioznost varuje pred delinkventnostjo tako, da izboljšuje družinske odnose, povečuje navezanost na starše in identifikacijo z njimi ter pomaga pri ponotranjenju norm in sprejemanju konvencionalnega vedenja; religioznost vpliva na tista vedenja, za katera ni jasnih družbenih pravil ...«²⁷ Raziskava našega sociologa J. Bajzeka (2003)²⁸ kaže izrazito manjšo vernost pri slovenskih učenkah in učencih od italijanskih vrstnikov,²⁹ kar je lahko rizični dejavnik za njihovo življenjsko uspelost. Postavlja se vprašanje, s čim vse je mogoče to rizičnost zmanjšati. Tisti starši, vzgojitelji in učitelji, ki se ne utrudijo, da bi zmanjšali rizičnosti, ne bodo zanemarili tudi izziva, ki je v pozitivni vzgojni pobudi, da bi verski pouk postal del javne vzgoje in izobraževanja, vedoč, da ničesar ne gre opustiti, kar pomaga (mlademu) človeku v življenju uspeti. In kdo mu sme kaj takega onemogočati? Toliko bolj pozitivno presenetljivo pa je, da je poštenost pri omenjeni slovenski populaciji (70,7) skoraj za 9% višje ocenjena kakor pri italijanski (61,85).³⁰

Naši najboljši maturanti leta 2000 so na podelitvi spričeval podali svojevrstno oceno družbenih in kulturnih okoliščin, v katerih živijo.³¹ Kritično so opredeljevali nastopajočo globalizacijo (globus = obla; globalen = zaokrožen, medcelinski) kot vseobsegajoče gibanje, ki združuje človeštvo in spreminja svet – kot pravimo – »v svetovno vas«. Toda življenje v tej skupni vasi ni več idilično. Bohotijo se gospodarski in kulturni, družbeni in politični pritiski močnejših, katerim se pridružuje še privlačnost mest, blagostanja in zabave. Ker so vrednote

²⁶ E. Perry, ... *in mulc si bo pomagal*, Ljubljana 1994, 148.

²⁷ J. Ramovš – S. Hvalič, *Vrednote*, v: J. Bajzek (idr.), *Zrcalo odraščanja*, Radovljica 2003, 210.

²⁸ Dr. Jože Bajzek je redni profesor za sociologijo religije na Salezijanski papeški univerzi v Rimu.

²⁹ Na vprašanje: »V kolikšni meri, po tvojem mnenju, pomagajo fantu ali dekletu za prihodnost spodaj navedene stvari?« (zelo, malo, nič), odgovarjajo zelo različno, navajamo pa samo prvi odgovor. »Da veruješ v Boga ali imaš vero« v Sloveniji odgovori: zelo 37,0, malo 40,2, nič 22,3; v Italiji: zelo 68,0, malo 28,2, nič 3,8; v zamejstvu na Tržaškem pa: zelo 36,7, malo 47,3, 16,0; prim. Prim. J. Bajzek (idr.), *Zrcalo odraščanja*, Radovljica 2003, 295.

³⁰ J. Bajzek (idr.), *n. d.*, 301.

odrinjene na področje zasebnosti, je moralno življenje zato popačeno, duhovno življenje pa ogroženo. Srhljiv pojem »kulture smrti« (kakor jo imenuje Janez Pavel II.) označuje življenju sovražno kulturo, ki nazorno kaže nasprotje med izkazano življenjsko voljo in odklanjanjem Boga, izvorom življenja. Maturanti drug za drugim poudarjajo, da se je takim čerem treba upreti in da je to mogoče. V globalizacijo, ki zajema svet, ne gre vstopiti kot pasivni potrošnik, pravijo, ampak kot dejavni soustvarjalec, ki je zakoreninjen v lastni kulturi na osebni, intelektualni in duhovni ravni. Vzgoja in izobraževanje, družina in šola, družbeno okolje in zlasti mediji so lahko mogočno orodje napredovanja, opore in navdiha za osebno, družinsko in družbeno vedenje sredi globaliziranega sveta. Naši učenci in dijaki kljub vsemu torej niso brez vizij, ki so najboljša vstopna mesta za sprejemanje pozitivnih vzgojnih ponudb, kakršne so tudi etične in verske vsebine v javni šoli.

2.2 Sanje staršev, vzgojiteljev in učiteljev

Posebno mesto v tem procesu širjenja pozitivnega življenjskega prostora ima najbližji spremljevalec in vzgojitelj. Naša psihologinja dr. Zdenka Zalokar Divjak pravi: *Ne o drogah, o življenju je treba govoriti*. Veliko lažje je razglablјati pa tudi predavati ali pridigati o stranpoteh, kot pa navajati učence in dijake na delo in odgovornost. Skrbeti bi nas moralo, nadaljuje, »s kakšno lahkoto se naši mladostniki utaplјajo v alkoholu, drogah in samomorih. Kot najvišji dosežek našega vzgojnega prizadevanja za reševanje te problematike smo pripravljani le 'proučevati pojave' ...« Z mladimi pa je treba v naravo, se z njimi igrati in pogovarjati, jih voditi v svet knjige, sodelovati pri njihovih dejavnostih, biti z njimi in jim pokazati življenje v vsej barvitosti ter jih povabiti k odgovornosti do njega. »Preventiva za zdravo življenje je točno to – zdravo življenje, ki pa ga moramo najprej obvladati odrasli.« Moč preventive, ki je tudi mnogo cenejša od kurative³² in ki jo je kot lasten vzgojni sistem razvijal Janez Bosko (1815-1888), se danes kaže kot obetavna alternativa, kot znanilka pomladi sredi vzgojne zime.

»Kultura preventive bi prispevala k boljšemu življenju in bi prihranila ogromne vsote javnega in privatnega denarja«, pravi Juan E. Vecchi, kompetentni razlagalec vzgojne karizme preventivnega sistema, v knjigi *Varuhi sanj s prstom na miški* (1999).³³ Ugotavlja, da svet sicer še vedno ogroža vzgojna zima, saj v nobeni deželi sveta minister

³¹ Prim. Multivizijski prikaz v ljubljanskih Križankah, 2. sept. 2000.

³² Prim. H. Kocmur, *November – mesec preventive, Droge so povsod, ne le v mestih*, v: *Delo*, 5. nov. 2003, 3.

³³ Ljubljana 2000, 163.

za šolstvo in vzgojo ne velja več kot minister za gospodarstvo ali za obrambo. Toda že v drugem poglavju pravi, da se pomlad nujno vrača, ker *vzgoja preprosto zadeva prihodnost*. Vzgoja je izziv vsakemu fatalizmu, tudi v permisivnost odetemu. Vzgoja namreč pomeni prenašanje zrele izkušnje človeštva ali določenega ljudstva na mladi rod. In mlad človek ima pravico do te izkušnje in do možnosti, da si jo osvoji. Toda vzgoja ni le posredovanje načel, vrednot in tehnik, ampak predvsem sproščanje notranjih zmožnosti; občutljivost za novo, vnetljivost za strast, sposobnost za svobodo, odprtost za prihodnost.

Vzgoja ima za cilj spremeniti srce in duha. Gre za potek, ki ga udejanja vsakdo v sebi, da živi v skladu in odgovornosti do sebe, do drugih in do okolja, v odnosu do narave in presežnosti. Vzgoja je tudi premaganje sodobnega ubožstva. Še večje od gmotnega je danes čustveno, duševno in duhovno ubožstvo. Vzgajati pomeni vključiti mlade v svet odnosov, jih učiti ljubiti in se darovati. Mediji nas hočejo prepričati, da obstaja sreča v imetju, izjemnih občutkih in dejanjih. Tudi mladi dihajajo in merijo svoje misli znotraj velike iluzije, da je bolje imeti kot biti. Toda: če je veliko prostega časa, je več možnosti za prostovoljstvo; če je veliko počitnic, je veliko več priložnosti za srečevanje; če je veliko praznikov, je več razlogov za veselje. Vzgoja zmore vzbujati veselje do življenja.

Mlad človek se z vzgojo usposablja za upravljanje s časom, sredstvi, programi in cilji življenja, da bo v vesti zmožel izbirati dobro. K temu uri okus, da bo izbira v skladu s čutom za dobro, lepo, resnično in pravično. To je ena od osrednjih tem vzgoje v dobi informatike: znati svobodno in odgovorno izbirati. Odpirajo se vse večje potrebe po vzgojnem dialogu na področju odnosov in najintimnejših čustev, pa etike in bioetike, medverskega dialoga ter pluralne humanistične kulture. Odpirajo se velika vzgojna prostranstva z novo zavestjo za življenje v nenasilju in miru, ki sedanost dojema kot milost, prihodnost pa kot načrt. J. E. Vecchi pravi: »Ne vidim nobene prihodnosti brez vzgoje, razširjene med vsem ljudstvom, vzgoje, usmerjene po pričakovanjih novih rodov.«³⁴ Pričakovanja pa so, teološko, predmet upanja. Kajti prihodnost je notranji prijatelj same kulture, ki je po svoji naravi evolucija, to je napredek. Kristus – prototip novega človeka, ki je zmagovalec nad hudobijo in smrtjo, »kulturo smrti« definitivno spreminja v »kulturo življenja« in je poroštvo novega upanja.

2.3 Vizija neke šole

Jasno je, da je za tak pristop do mladih potrebna *vizija šole* in vseh tistih vzgojnih dejavnikov, ki zmorejo nagovoriti pričakovanja novih

³⁴ Prim. J. E. Vecchi, *n. d.*, 194.

rodov, s tem pa zavajajoči pedagoški optimizem spreminjati v dosegljivo upanje. Izkušensko sem se seznanil z izdelano vizijo neke naše šole, ki je predstavljena tudi na internetu. Pravi čudež med kurikuli brez vizije! Prepričan pa sem, da ni edini. Saj raste število vzgojnih ustanov s koncesijo, ki imajo vizijo, in katoliške gimnazije s svojimi vzgojnimi in izobraževalnimi uspehi odpirajo to vizijo tudi drugim. S tem se ustvarja mreža preventivnih dejavnikov. In ko bo teh čudežev še več in ko bodo vplivali na javno šolstvo, šele tedaj bo prišlo do odločilnejših sprememb. V te pa trdno verjamem, ker me o njih ne uči le Božje razodetje, ampak celo ostanek neke zelo prizemljene ideologije. V *Predstavitvi* omenjene šole beremo:

- V našem hramu znanja vztrajno delamo in si nabiramo bogastvo za prihodnost.

- Prijazno strogi učitelji nam s spodbudo pomagajo k osebnemu razvoju.

- Trudimo se za svoj uspeh, smo strpni, pošteni in spoštujemo druge.

- Od staršev pričakujemo, da nam skupaj z učitelji zaupajo in stojijo ob strani.

- Počutimo se varno, kadar nam je dovoljeno popraviti napake.

- Naš hram znanja naj bo tudi hram smeha, dobre volje in uspehov.

»Temelj vizije so vrednote ... Spoštovanje na vseh ravneh, poštenost, prijaznost, znanje, strokovnost, učenje za življenje, medsebojna pomoč, strogi, prijazni, dosledni, pravični, humorni učitelji – učitelji z avtoriteto; prijateljstvo, razvijanje delovnih navad in kolektivnega duha, odnos do čistega okolja in narave, kulturne dediščine, skrb za zdravje, strpnost, medsebojno sodelovanje in zaupanje so vrednote, za katere menimo vsi: učitelji, učenci, starši ter predstavniki okolja, da so vodilne pri našem ravnanju za doseganje vzgojno-izobraževalnih ciljev šole.«³⁵

Treba je dodati, da je taka vizija mogoča celo v javni šoli, kjer ni dovoljena nikakršna religiozna dejavnost.³⁶

2.4 Vizija Cerkve na Slovenskem

Cerkev na Slovenskem ima tudi določeno vizijo, s katero se vključuje v mrežo teritorialne oziroma lokalne ali krajevne preventive kot pozitivne vzgojne ponudbe. Šele ta polagoma spreminja sistem, ker najprej začne spreminjati zavest in odnose med ljudmi.³⁷

³⁵ <http://www2.arnes.si/~osljkk1s/uvod/vizija3.htm> (16. okt. 2003).

³⁶ Prim. *Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja*, v: *Uradni list RS* št. 12-567/96 z dne 29. februarja 1996, čl. 72.

³⁷ Prim. J. Bajzek, *Teritorialna preventiva*, v: A. Baligač (ur.), *Mladi, ulica, prihodnost*, Ljubljana 1998, 36-58.

Po demokratičnih spremembah se je v Sloveniji začelo govoriti in pisati o morebitnem uvajanju verskega pouka v šolo. Resno razpravljanje in prizadevanje za uvajanje verskih in etičnih vsebin v šolski sistem je bilo od začetka devetdesetih let do Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (1999-2000) dokaj premočrtno.³⁸ Nasprotna staljšča so večkrat zanetila javno polemiko. Na cerkveni strani je bilo nekaj neodločnosti in pomislekov, na drugi strani, recimo v politiki, pa razen v demosovi vladi ni bilo nikakršnih realnih možnosti, da bi se verski pouk moglo uvesti v šolo. Se je na tem področju doslej sploh kaj premaknilo?

Pustimo ob strani šolsko zakonodajo iz leta 1996, ki uvaja obvezni izbirni nekonfesionalni pouk o verstvih in etiki v 7., 8. in 9. razredu osnovne šole,³⁹ za katerega pravi S. Gerjolj, da je proticerkveno koncipiran in zato ni čudno, da se cerkveno vodstvo od njega distancira;⁴⁰ to ni predmet naše razprave, pa čeprav izvaja Teološka fakulteta skupaj s Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani program za doizobraževanje učiteljev predmeta »verstva in etika«.⁴¹ Če pustimo ob strani tudi obliko obveznih izbirnih vsebin v srednjih šolah, kjer je neka možnost za izvajanje krščanskih verskih in etičnih vsebin, ter če pustimo ob strani tudi docela osamljene primere uporabe šolskih prostorov za župnijsko katehezo, potem ostane bore malo za odgovor na vprašanje, ali se je sploh kaj premaknilo. Ali se je kaj premaknilo v odnosu do verskega pouka v šoli kot obveznega izbirnega predmeta? Pri tem je vendar omembe vredno troje, kar je dobro posebej poudariti.

– Cerkvi je uspelo dobro organizirati in izvajati župnijsko katehezo, še več, po osamosvojitvi ji je uspelo potrditi načrt in nove učbenike za celotno devetletko.

– Ideja o uvajanju verskega pouka v šolski sistem je v cerkvenih krogih bila vedno živa in se je na plenarnem zboru izkristalizirala v izvirno zamisel in predlog.

– Konfesionalna dejavnost, sicer dovoljena v privatnih šolah, je leta 2002 s spremembo enega od šolskih zakonov postala dovoljena tudi v vrtcih in šolah s koncesijo.

Glede druge alineje je treba poudariti, da od prvega študijskega dne o tej tematiki leta 1990 do plenarnega zbora zagovarja katehetska

³⁸ Prim. F. Škrabl, *Šolski religiozni pouk v demokratični družbi*, Ljubljana 1992; A. S. Snoj, *Religiozno-etične vsebine v javni šoli*, v: *BV* 53 (1993), 309-320.

³⁹ Prim. *Zakon o osnovni šoli*, v: *Uradni list RS*, št. 12-570/96, člen 17.

⁴⁰ Prim. S. Gerjolj, *Versko poučevanje*, v: P. Kvaternik (ur.), *V prelomnih časih*, Ljubljana 2001, 67.

⁴¹ Prim. A. S. Snoj, *Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/2000*, v: *BV* 61 (2000), 250.

stroka pri nas isto temeljno zamisel in domala z istim izrazjem.⁴² Plenarni zbor se je kljub neugodni zakonodaji, ki do leta 2002 ni dovoljevala konfesionalne dejavnosti niti v vrtcih in šolah s koncesijo,⁴³ zavzel za pravico do verskega pouka v šolskem sistemu in izoblikoval izviren *predlog, da naj župnijski verouk 7., 8. in 9. razreda za veroučence nadomesti enega izmed obveznih izbirnih predmetov*.⁴⁴

Po raznih izjavah in neuspešnih poskusih dogovarjanja med predstavniki vlade in Cerkve⁴⁵ je plenarni zbor ponovil upravičene in zakonite zahteve za uvajanje verskega pouka v šolski sistem pod naslovom *Šola, verski pouk v šoli in župnijska kateheza*. Končno je tu besedilo, ki je sad dosedanjih prizadevanj Cerkve na Slovenskem. Upajmo, da je negotovost mimo in da gre za izvorni predlog o načinu izvajanja verskega pouka, ki je uresničljiv in obetaven. Uresničljiv je seveda le v sodelovanju s šolskimi oblastmi in obetaven le v sodelovanju s starši in učenci.

Vloga verskega pouka v sodobni šoli, kakor se kaže iz cerkvenih dokumentov in slovenskih pobud, je prispevek k celostni vzgoji in izobraževanju učencev in dijakov. Ne zgolj pravica staršev in kake verske skupnosti, temveč blagor in korist učencev in dijakov daje temu predmetu edino pravo konsistentnost in sprejemljivost. Verski pouk, ki ga nudi verska skupnost, v srednjeevropskem civilizacijskem prostoru dopolnjuje poslanstvo družine in šole. Uresničuje se po ciljih in metodah, ki so lastne šoli.⁴⁶

⁴² Prim. A. S. Snoj, *Poročilo s posvetovanja o verskih, etičnih in kulturnih vsebinah v vzgoji in izobraževanju*, Ljubljana 23. maja 1990.

⁴³ Za prvotno prepoved konfesionalne dejavnosti tudi vrtcih in šolah s koncesijo je treba reči, da je bila, po odločbi slovenskega ustavnega sodišča, v neskladju z ustavo. Vlada in parlament sta zato morala sprejeti nov zakon, katerega spremenjeno besedilo se glasi: »V vrtcih in šolah s koncesijo je konfesionalna dejavnost dovoljena, kadar se izvaja zunaj programa, ki se opravlja kot javna služba. Konfesionalna dejavnost je dovoljena v vrtcih in šolah s koncesijo, če časovno ne prekinja in prostorsko ne ovira programa, ki se izvaja kot javna služba. Izvajanje konfesionalne dejavnosti mora biti organizirano tako, da tistim, ki se ne želijo udeležiti te dejavnosti, omogoča nemoten prihod in odhod.« *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja*, v: *Uradni list RS*, št. 108/02, člen 2 (411–01/90-16/44); prim. A. Žibret, *V javnih šolah verouka (še) ne bo*, v: *Delo*, 1. jul. 2002, 3.

⁴⁴ Prim. I. Štuhec (ur.), *Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, Sklepni dokument*, Ljubljana 2002, 391.

⁴⁵ Za pregled desetletnih prizadevanj prim. A. S. Snoj, *Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu*, *Dokumenti Cerkve na Slovenskem*, v: *BV* 61 (2001), 279-286.

⁴⁶ Prim. *Religijske in etične vsebine v javni šoli*, v: A. S. Snoj, *Didaktika religijskega in etičnega pouka*, *Dnevnik za pedagoško prakso*, Ljubljana 1999, 29-30. Gre za izvleček prvih predlogov za pogovore z Ministrstvom za šolstvo in šport, ki jih je izdelala cerkvena komisija za vzgojo in izobraževanje leta 1992.

Sklep: Središčni pomen vzgoje

Holistični pristop k znanosti je danes skupni imenovalec tudi porajajoče se antropološke paradigme ali humanističnega modela vzgoje in izobraževanja, ki dojema človeka v njegovi celovitosti: v odnosu do drugih, stvari in sveta.⁴⁷ S tem pa postaja *homo philanthropicus*, ki se ne uči le védenja in proizvodnje, ampak tudi etičnega ravnanja in predvsem ljubezni do strpnega sožitja. Humanistični model odpira dostop do tiste univerzalne (kat-holos) razsežnosti, ki jih lahko nudi le celosten vzgojno-izobraževalni načrt. Še več. V takem načrtu je mogoče prepoznati »suprématie de l'esprit« kot izredno pozitivno in smerodajno načelo za pedagogiko prihodnosti in tudi za izročanje etičnih in verskih vrednot. Vladimir Mihajlovič Solovjov, ruski mislec, je dejal, da se je evropska civilizacija v preteklosti raztreščila na tri ravni spoznavanja: na empirično, metafizično in mistično. Tehniki (politiki!), misleci in mistiki so zato pred velikim izzivom, da spet vzpostavijo duhovno enotnost Evrope z medsebojnim komuniciranjem:⁴⁸ v pluralni družbi smo kot individualisti vendar obsojeni na dialog drug z drugim, da bi dogovorno vsak našel svoj ustrezen življenjski prostor.⁴⁹ Nova paradigma se oblikuje v smeri nemehanicističnega in planetarnega pogleda na svet. Ta govori v prid celostnega pogleda tudi na človeka ter njegovo delovanje, predvsem na treh ravneh:⁵⁰

- na individualni ravni je navzoča skrb za integralno vzgojo, z vključevanjem vseh človekovih sposobnosti (obeh možganskih polobel), razuma in čustvovanja, človeka kot osebnostnega in družbenega bitja;
- na ekološki ravni človek ustvarja ravnotežje v svojem biološkem ritmu in v odnosu do drugih ter sveta, ki ga obdaja; človek tega reda seveda ne ustvarja sam v polnem pomenu besede, ampak ga ohranja in dograjuje;
- človek se doživlja kot bitje, ki je del vesolja in s svojimi sostanovalci na zemlji v sorodstvu, zato naj v strpnosti in sožitju doživlja pluralnost etničnih, nacionalnih, verskih ... razlik kot obogatitev na planetarni ravni.

Ob zaključku mednarodnega seminarja *Mladi – ulica – prihodnost: sodobne oblike revščine mladih*, ki je potekal v Ljubljani od 8. do 10. aprila 1999, so udeleženci, potem ko so izpovedali svoj credo v mlade,

⁴⁷ Prim. F. Pediček, *Naša nova šolska zakonodaja v luči loma današnje paradigme znanosti*, v: *Slovenska šola in njen čas* (zbornik), Ljubljana 1995, 29.

⁴⁸ Prim. T. Špidlik, *K celovitosti duhovnega sveta*, v: *Tretji dan* 24 (1995), št. 3, 25.

⁴⁹ Prim. A. S. Snoj, *Vrednote in norme nekdanj in danes*, v: A. Žerovnik (ur.), *Vzgoja, vrednote cilji*, Ljubljana 1996, 23; M. Kovač Šebart, n. d., 67.

⁵⁰ Prim. V. Forca – S. Šorli, *Vzgoja v očeh novejših znanstvenih domnev*, v: *Otrok in družina* 1991, št. 5, 4.

v vzgojo in v preventivo, naslovili na javnost tudi *Klic v sili* in ga sklenili s pozivom k okrepitevi upanja:⁵¹

- postavimo mladostnika v središče našega zanimanja;
- naredimo vse, kar je v naših močeh, za promocijo vzgoje in njeno pozitivno uveljavitev;
- prebujajmo v ljudeh veselje in voljo do vzgojnega dela;
- omogočajmo družini, da bo lahko kar najbolje opravljala svoje vzgojno poslanstvo;
- dajajmo pri svojem delu več poudarka celostnemu razvoju mladih, oblikujmo takšne strukture, ki bodo spodbujale in pospeševale osebnostno dozorevanje mladih;
- naredimo kakovostni korak od izvajanja projektov k resničnim procesom vzgoje;
- povežujmo se med seboj, delujmo po načelih teritorialne preventive.

Povzetek: A. Slavko Snoj, Pedagoški optimizem med utopijo in upanjem

Homo mechanicus je usmerjen tako, da je vedno manj občutljiv za višjo kakovost življenja. Ali njegov neposredni potomec *homo electronicus* ni še bolj očaran od neomejenega pollaščenja narave, stvari in ljudi? Očiten postaja izpad oziroma velik pomen vzgoje. V prvem delu razprave je vzorčno prikazana protivzgojna zabloda, ki jo prinaša antipedagoški val. Nato je predstavljeno nekaj posledic permisivne vzgoje, ki vodijo v slepo ulico. Narcistično in permisivno vzgojno-socializacijski model nima prave prihodnosti ampak vodi v utopijo. Zato nekateri starši, učitelji in vzgojitelji iščejo alternativne pedagoške vzorce, ki mlade usmerjajo v uspelo življenje. V drugem delu je nakazanih nekaj pozitivnih nastavkov, ki so tudi pri nas znanilci alternativnega vzgojnega ozaveščanja in aktualiziranja vzgojno-izobraževalnih vzorcev, odprtih za etične in religijske vsebine in vrednote, kot upanje za prihodnost. Antropološka paradigma ali humanistični model je zato ustreznjša alternativa, ki mladega človeka usposablja ne le za vedenje in za proizvodnjo, ampak tudi, da bo kot *homo philanthropicus* zavzet za etično ravnanje in strpno sožitje. Vizije mladih, staršev, vzgojiteljev in (vero)učiteljev potrjujejo, da je preventivna vzgoja s široko pozitivno vzgojno ponudbo edina pot, ki lahko plehki pedagoški optimizem spreminja v dosegljivo upanje.

⁵¹ A. Baligač (ur.), *n. d.* (priloga).

Ključne besede: antropološka paradigma, humanistični model, narcizem, pedagogika, permisivnost, preventiva, verski pouk, vzgoja

Summary: Alojzij Slavko Snoj SDB, *Pedagogical Optimism Between Utopia and Hope*

Homo mechanicus is so strongly oriented towards usability, efficiency and productivity that this makes him increasingly insensitive to any higher quality of life. Is not his direct descendant *homo electronicus* even more strongly bewitched by the unlimited possibilities to appropriate nature, things and people? The importance of education or of a lack thereof is becoming rather obvious. The first part of the treatise deals with the anti-educational aberration brought by the anti-pedagogical wave. Then it shows some consequences of permissive education leading into a blind alley. The narcissistic and permissive model of education and socialization does not have any real future but leads into a utopia. Therefore some parents, teachers and educators look for alternative pedagogical models directing young people towards a successful life. In the second part of the treatise the author briefly mentions some positive attempts as a hope for the future: they are heralds of an alternative educational awareness and comprise educational models open to ethical and religious contents and values. Thus, the anthropological paradigm or the humanistic model is a more suitable alternative, which makes a young person not only knowledgeable and efficient, but also a keen supporter of ethical behaviour and tolerant co-existence as *homo philanthropicus*. The visions of the young people, parents, educators and teachers confirm that preventive education with a broad positive educational supply is the only way to change the insipid pedagogical optimism into an attainable hope.

Key words: anthropological paradigm, humanistic model, narcissism, pedagogy, permissiveness, prevention, religious instruction, education.

Ivan Rojnik

Mesto pedagogike religije v slovenskem prostoru

Pedagogika religije (v nadaljevanju PR) se je razvila v časovno in kulturno določenem prostoru kot teorija verskega pouka v šoli. V evropskem prostoru se je razvila v povezanosti s krščansko veroizpovedjo.

Mednarodni simpozij *Posredovanje verskih vsebin v pluralni družbi različnih kulturnih in verskih vplivov* (Celje 2003)¹ je nedvomno velik izziv za PR, ki se ukvarja s prakso verske vzgoje v različnih procesih izobraževanja in vzgoje.

V večini EU dežel poznajo verski pouk kot šolski predmet v javnih in zasebnih šolah, in PR kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja. Njen razvoj je v veliki meri odvisen od verskega pouka.

Kako danes razumemo PR v evropskem prostoru? Kakšno mesto ima v slovenski družbi in Cerkvi?

1. Nekaj podatkov o razvoju PR v preteklosti

Z izvajanjem *Splošne šolske naredbe*, ki jo je izdala Marija Terezija 1774, se je verouk preselil iz cerkvenih v šolske prostore in postal šolski predmet. S tem je spodbudil razvoj PR kot teorije verskega pouka, vendar ne takoj na začetku.

Leta 1889 se prvič pojavi izraz PR (M. Reischle). Bolj pogosto se začne omenjati v začetku 20. stoletja, predvsem v nemško govorečih deželah.

PR kot znanstveno razmišljanje o verskem pouku se je pojavila v novejšem času. Joseph Götler (1874–1935) velja za ustanovitelja znanstvene PR. Vse do šestdesetih let prejšnjega stoletja, ko je bil verouk v večini evropskih šol neke vrste kateheza, se začne teoretično razmišljanje o verskem pouku v šoli osamosvajati in počasi oddaljevati od

¹ Prim. Mednarodni simpozij v organizaciji slovenskega in avstrijskega Odbora za Srednjeevropski katoliški shod in Teološke fakultete Univerze v Ljubljani: *Posredovanje verskih vsebin v pluralni družbi različnih kulturnih in verskih vplivov*, od 6. do 9. novembra v Domu sv. Jožefa v Celju.

katehetike. Z novimi učnimi načrti v Nemčiji (*Rahmenplan* (1967) in *Zielfelderplan* (1973)), je dobil verski pouk korelacijskodidaktično usmeritev.

Nemška sinoda (1974) pa je dokončno razmejila župnijsko katehezo in verski pouk v šoli in s tem znanstveni študij katehetike in PR.²

PR v novejšem času razumemo kot teorijo verske vzgoje, ki je osnovana na teologiji in pedagogiki.³ Večji poudarek daje pedagogiki oziroma pedagoškim vedam, za razliko od katehetike, ki daje večji poudarek teološkim vedam.

V Sloveniji je vse do leta 1952 verouk potekal v šoli, podobno kot v sosednjih evropskih deželah, PR pa se je razvijala glede na posebne družbene, kulturne in cerkvene razmere.

V času, ko je začela veljati *Splošna šolska naredba* Marije Terezije, smo bili del Avstro-Ogrske; v predvojni Jugoslaviji se je nadaljevala taka praksa šolskega verouka, kakršna je bila prej.

Leta 1941 je A. Trstenjak izdal *Metodiko verouka*, ki je takrat pomenila veliko pridobitev na področju PR, zato je bila deležna izjemne svetovne pozornosti. V italijanščino je bila prevedena in natisnjena 1945 in 1955. Metodika je priročnik za profesorje verouka in za katehete. Hkrati je zanimiva za širši krog vzgojiteljev in pedagogov. Cilj PR je versko življenje, A. Trstenjak jo imenuje verstvena pedagogika. Takrat je bil šolski verouk edina oblika verskega pouka, župnijske kateheze ni bilo.

O tedanji pedagogiki meni A. Trstenjak, da temelji na teoretičnih vedah: ontologiji, teodiceji, zlasti pa psihologiji, biologiji in sociologiji. Pedagogika religije pa temelji poleg tega tudi na teoloških vedah. Katehetika kot teoretična znanost o katehezi ali verouku je po mnenju Trstenjaka posebno področje (panoga) verske pedagogike.

A. Trstenjak obravnava teorijo verske vzgoje predvsem z vidika psihologije vzgojnih vrednot. Nasproti didaktičnemu materializmu, ki skoraj izključno poudarja učno snov, je s svojo metodiko postavil v ospredje samostojno oblikovanje gojenca na osnovi vrednot. V uvodu je Trstenjak zapisal, da je v tem pogledu oral ledino.⁴

Kmalu po drugi svetovni vojni so se začeli v odnosih med Cerkvijo in državo usodni premiki, ki so vplivali na razmerje med splošno in versko vzgojo. Do leta 1952 še ni bilo nasprotij med splošno in versko vzgojo.

Stanko Gogala (1901–1987) je zagovornik povezanosti in nenaadne podobnosti med Kristusovo pedagogiko in spoznanji moderne

² Prim. F. Škrabl, *Nastanek in razvoj pedagogike religije*, v: *BV* 60 (2000), 486-492.

³ Prim. F. Škrabl (prireديل), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, Katehetski center, Ljubljana 1992, 481.

⁴ Prim. A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1941, predgovor.

pedagogike. Še več, na osnovi vzgojnih ciljev in metod vidi smiselno in duhovno povezanost med njima.

Moderna pedagogika poudarja vzgojiteljevo osebnost in njegov pedagoški eros, ki se odraža v odnosu do gojencev. Moderna pedagogika zagovarja duhovne vzgojne cilje. Pa ne samo te, v oblikovanju človeka daje velik pomen kulturnemu življenju, človekovim socialnim dolžnostim. Kristusova vzgojna sredstva, kot npr. ljubezen, dobrot, potrpežljivost, zaupanje v človeka, odpoved, smisel za različne vrednote, resničnost in delavnost, so prešla v zakladnico moderne pedagogike. Metoda Kristusovega učenja in vzgajanja upošteva dve najpomembnejši zahtevi, življenjskost in neposredno doživetost.⁵

Pedagog Robi Kroflič meni, da je S. Gogala zelo jasno pokazal celostnost in konsistentnost svojega razmišljanja, ko je kot katoličan in pedagoški teoretik znal v primerni obliki povezati katoliška izhodišča z načeli laične znanstvene pedagogike.⁶

V času, ko je bila v vzgoji in izobraževanju na pohodu tehnicistično-materialistična paradigma, je prišlo do nasilne politične izključitve verouka iz šole (1952). Sledil je razkorak med tehničnostjo in duhovnostjo. Slednja pomaga otrokom in mladim v razreševanju odnosa med makrokozmosom in mikrokozmosom, stvarnostjo in človekostjo, bivanjem in minevanjem, življenjem in smrtjo.⁷

Tehnologizem v pedagogiki daje tehnikam, sredstvom, načinom, pripomočkom večjo pozornost kakor logosu vzgoje in izobraževanja.

Tehnologizem s tehnokratizmom, institucionalizmom, birokratizmom ne korenini več v moralnih duhovnih vrednotah, temveč se oblikuje na temelju potrošniških dobrin in vsesplošne storilnostne in pridobitniške uspešnosti.

Mehanicizem daje izključno prednost induktivno-empiristični metodološkosti, ki korenini v scientizmu in pozitivizmu.⁸

Kako se je tehnično mehanicistična paradigma uveljavljala v praksi, se lahko prepričamo na konkretnem primeru. R. LEŠNIK v priročniku *Osnove pedagogike* (1976), ki je namenjen strokovnim delavcem, učiteljem, predavateljem in organizatorjem izobraževanja, poda kritiko dotedanje pedagogike (do leta 1952) in postavi pedagogiko na nove temelje: »Pedagoška teleologija, ki je skušala izoblikovati večno veljavne vzgojne smotre in vrednote, si je pomagala predvsem z etiko, religijo in filozofijo, in postavljala vzgojni smoter, ki naj velja povsod in

⁵ PRIM. S. Gogala, »Eden je vaš Učenik« (Mt 23,8), v: *Sodobna pedagogika* 51 (2000), 194.

⁶ Prim. Komentar R. Krofliča k ponatisu razprave S. Gogale, »Eden je vaš Učenik« (Mt 23,8), v: *Sodobna pedagogika* 51 (2000), 190.

⁷ Prim. F. Pediček, *Pedagogika danes*, Založba Obzorja, Maribor 1992, 289-290.

⁸ Prim. F. Pediček, *n. d.*, 48-51.

vselej neodvisno od resnične stvarnosti. Tako so različne verske in kulturne pedagogike usmerjale človekov privzdignjeni duhovni in nadčutni svet ter ga odmikale resničnosti.

Marksistična pedagogika, zasnovana na marksistični dialektiki, išče vzgojni smoter v neposredni družbeni stvarnosti, ga odkriva s svojimi spoznavnimi metodami in ga preskuša v življenjski praksi. Navsezadnje ne more biti drugače, kakor da *tehnika* in *znanost* postajata ustvarjalni sili.«⁹

Laična šola, ki je bila pod vplivom ideološke indoktrinacije, ni prenesla duhovne in še manj verske vzgoje. Dialog med pedagoškimi vedami in PR je bil porušen.

»*Verska in znanstvena vzgoja se ne moreta skupaj odvijati*«, meni R. Lešnik, »ker se v nekaterih bistvenih življenjskih vprašanjih, izhodiščih in odzivih preprosto povsem *izključujeta* in v svojem protislovju ne usklajata, da bi nemoteno omogočali razvoj mlade osebnosti. *Cerkev in šola sta torej nujno ločeni*, sicer bi na otroka vplivali navzkrižni vzgojni smotri v šoli, različne presoje in vrednote, dvotirnost, ki lahko duši razvoj osebnosti (p.s. R. LEŠNIK posebej označil).«¹⁰ Kako nasilna je bila odločitev o ločitvi Cerkve in države ter izključitvi verouka iz šol, dokazujejo dokumenti občinskih komitejev Zveze komunistov Slovenije, ki jih je objavil dr. Milko Mikola. Iz dokumentov izvemmo, da ni šlo samo za ločitev Cerkve in države, ampak si je ZKS prizadevala, da bi zatrla vero in Cerkev ter vzpostavila popoln monopol nad vzgojo mladine.¹¹

Prav v tem času je Cerkev na Slovenskem naredila največji podvig v 20. stoletju. Kljub strahotnim političnim pritiskom, nasprotovanju in preganjanju je iz nič vzpostavila sistem župnijske kateheze. Katehetom, ki so bili večinoma duhovniki, in katehistinjam tega obdobja gre veliko priznanje.

Ker je verouk postal izključno cerkvena dejavnost, se je teorija krščanske vzgoje v tem obdobju razvijala na cerkvenih ustanovah (teološka fakulteta, katehetski tedni na Mirenskem gradu in v Mariboru) kot krščanska pedagogika ali katehetika. Razvoj PR je zastal.

V. Dermota, profesor katehetike na Teološki fakulteti v Ljubljani, je bil v 70 in 80 letih najbolj zaslužen za razvoj krščanske pedagogike.¹²

Na pedagoškem področju je bila PR v reševanju vprašanj v zvezi z religijo potisnjena v ozadje. Njeno mesto je prevzela sociologija religije

⁹ R. Lešnik, *Osnove pedagogike*, Dopisna delavska univerza Univerzum, Ljubljana 1976, 107.

¹⁰ R. Lešnik, *n. d.*, 114.

¹¹ Prim. M. Mikola, *Religija, cerkev in šola v dokumentih občinskih komitejev ZKS Zgodovinskega arhiva Celje*, Celje 2003.

in to vlogo ima na strani države in pedagoških ved še danes. V javnosti se tako soočajo teologi in sociologi in ne npr. teologi in pedagogi, psihologi, psihoterapevti, filozofi, zdravniki.

Sociocentrična usmeritev v pedagogiki, ki izhaja iz osnovne domene, da je izobraževanje družbena, državna dolžnost (družbeni cilji so v ospredju), se odraža tudi v odnosu do religije.

2. Preobrat v razvoju slovenske PR

Od osamosvojitve (1991) dalje se je začel vzpostavljati nov odnos do religije.

Zdi se, da smo v devetdesetih letih prerasli nekatera nasprotja in se začeli pogovarjati o splošni in verski vzgoji, ki si nujno ne nasprotujeta. PR postopoma pridobiva svoje mesto in legitimnost, toda le v antropološkem pojmovanju pedagogike, ki ob pozitivno znanstvenih pedagoških zasnovah dopušča določen delež tudi duhovnim (teološkim) vedam.

Gre za novo paradigmo v antropološki pedagogiki, ki razvija mišljensko-nazorski pluralizem in humani demokratizem. Temeljni teorem pedagogike človeka in njegove človeškosti je povezovalnost ali integrativnost stvarnega in duhovnega.¹³

Sledijo razprave, ki znova postavijo religijo kot predmet diskusije v krog pedagoških ved.

Sodobna pedagogika v 1. številki leta 2000 razpravlja o vzgoji v javni šoli. Med drugim se dotika tudi vprašanja religijskega pouka v šoli.

Dokaz za dialog med pedagoškimi vedami sta monografski predstavitvi v *Sodobni pedagogiki* Karla Ozvalda (2002, št. 4) in Stanka Gogale (2000, št. 5), ki sta bila predstavnika predvojne duhoslovne oziroma kulturne pedagogike.

V devetdesetih letih so se vrstile razprave o verouku v šoli. Pogosto so pokazale, da nismo imeli znanstveno utemeljene PR.

Skoraj petdesetletna prekinitev tradicije v poučevanju verouka v šoli je pomenila specifično izhodišče za razpravo v slovenskih razmerah. V evropskem prostoru so razpravljali na osnovi izkušenj, medtem ko smo se mi pogovarjali samo o tujih izkušnjah. Zanimivo je tudi to, da so se v procesu demokratizacije mnogi problemi rešili tako rekoč brez večjih težav, npr. možnost za dobrodelno delovanje Cerkve v javnosti, vzpostavitev diplomatskih odnosov s Sv. sedežem, bogoslužje in druge verske prireditve v javnih prostorih, vključitev teološke fa-

¹² Prim. V. Dermota, *Pedagogika*, Ljubljana 1973; *Katehetika*, Ljubljana 1977; *Poglavja iz teorije krščanske vzgoje*, Ljubljana 1983.

¹³ Prim. F. Pediček, *Pedagogika danes*, Založba Obzorja, Maribor 1992, 444.

kultete v univerzo, to se ni zgodilo pri razreševanju vprašanja verskega pouka v šoli.¹⁴

Nekateri si še vedno prizadevajo, da bi 'znanstveno' utemeljili izključitev verouka iz šole na osnovi 'parole' o ločitvi Cerkve od države. Vse evropske države, ki imajo verski pouk v šoli, so ločene od Cerkve. Odločitev o izključitvi verskega pouka leta 1952 je bila in je še vedno izključno politične in ideološke narave.

Na Hrvaškem so kmalu po osamosvojitvi brez večjih pomislov verskemu pouku vrnilo tisto mesto v šoli, ki ga ima v večini evropskih držav. Danes lahko na osnovi dejstev razpravljajo o najbolj primerni obliki verskega pouka in ga prilagajajo različnim kulturnim, družbenopolitičnim, šolskim in cerkvenim razmeram in zahtevam. Desetletna izkušnja potrjuje prepričanje, da je verska vzgoja in izobraževanje kot sestavni del celovite človekove formacije v šoli primerna in potrebna.

Leta 1994 so na filozofski fakulteti zagrebske univerze uvrstili pedagogiko religije med pedagoške vede. Za vključitev v univerzitetni vzgojno-izobraževalni program sta se posebej zavzela prodekan za pouk M. Matijević in dekan pedagoških ved B. Kalin. Katehetski salezijanski center pa je poskrbel za literaturo o pedagogiki religije. Veliko število vpisanih v študij pedagogike religije je bila potrditev, da mnogi potrebujejo duhovnih vrednot, za katere so bili toliko časa prikrajšani.¹⁵

Množičen vpis laikov na teologijo v Ljubljani in Mariboru po ponovni vključitvi teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani je dokaz zanimanja za duhovnost, ki desetletja ni imela mesta v vzgojno-izobraževalnih kurikulumih.

V devetdesetih letih smo dobili pomembno literaturo o osnovnih vprašanih teorije verskega pouka. Navajam samo nekaj primerov.

1992 je F. Škrabl s sodelavci oskrbel prevod *Katehetsko-pedagoškega leksikona*.¹⁶ Z njim je našo javnost seznanil z osnovnimi pojmi sodobne PR in katehetike ter njunim razvojem. Leksikon je sestavljalo 125 strokovnjakov iz celega sveta in še vedno spada v vrh katehetsko-pedagoške literature. Je prvo tovrstno delo v slovenščini.

V naslednjih letih je F. Škrabl objavil še razpravo *Nastanek in razvoj pedagogike religije*¹⁷ in monografijo *Izbrana poglavja iz pedagogike religije*.¹⁸

¹⁴ Prim. I. Rojnik, *Uvod v disertacijo*, v: M. Šverc, *Teoretična izhodišča za uvajanje religijske vzgoje in izobraževanja v slovenski šolski sistem*, Družina, Ljubljana 2000, 9.

¹⁵ Prim. M. Pranjić, *Religijska pedagogija*, Katehetski salezijanski center, Zagreb 1996, 8-9.

¹⁶ F. Škrabl (prireديل), *Katehetsko-pedagoški leksikon* (uredil J. Gevaert), Katehetski center-Knjžice, Ljubljana 1992.

¹⁷ F. Škrabl, *Nastanek in razvoj pedagogike religije*, v: *BV* 60 (2000), 483-504.

¹⁸ F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz pedagogike religije*, Salve, Ljubljana 2001.

Pomemben prispevek k sodobnemu pojmovanju verskega pouka je disertacija M. Šverc, *Teoretična izhodišča za uvajanje religijske vzgoje in izobraževanja v slovenski šolski sistem*.¹⁹ M. Šverc nas seznani s teoretičnimi izhodišči verskega pouka:

– Vprašanje verskega pouka v odnosu do družbeno-političnih dejavnikov in o njegovi vpetosti v kulturni prostor. Stanje v družbi in usmeritev v šoli vplivata na odločitev o izbiri modela verskega pouka.

– Vprašanje verskega pouka v odnosu do šolskega sistema in o njegovi povezanosti s konceptom vzgoje in izobraževanja.

– Teoretična izhodišča za uvajanje verske vzgoje in izobraževanja v slovenski šolski sistem postavi v okvir evropskega šolskega sistema, predvsem italijanskega in nemškega, ki z neprekinjeno tradicijo upošteva versko razsežnost vzgoje in izobraževanja in delež krščanstva v stoletnem oblikovanju evropske kulture in družbeno-političnega življenja.²⁰

3. Izzivi in naloge PR v slovenskem družbenem, kulturnem in cerkvenem prostoru danes

V EU ima PR jasno določeno mesto med pedagoškimi vedami in se neprekinjeno razvija vse do današnjih dni. Kljub različnim mnenjem glede obsega njenega študijskega področja je praksa šolskega verskega pouka vendarle glavna spodbuda in izziv za razvoj PR kot znanstvene vede. Tako v Avstriji delujejo *religijskopedagoške akademije* za oblikovanje učiteljev verskega pouka in *9 religijskopedagoških inštitutov*, ki skrbijo za stalno usposabljanje učiteljev verskega pouka.

Evropska katehetska ekipa, ki je bila leta 1950 ustanovljena v Rimu, je združenje pedagogov religije Evrope.²¹

PR je samostojna veda. Niti pedagogika niti PR ne moreta biti privesek ideologiji ali kakršnikoli vedi, ki se omejuje bodisi na biološko in psihološko (psihologija) bodisi na družbeno osnovo človekovega razvoja (sociologija). Verska razsežnost je ena od osnovnih razsežnosti človekovega bivanja, ne glede na to, kakšno stališče do nje kdo v življenju zavzame ali na kakšen način prakticira svojo vero.

Hkrati je treba poudariti, da verska razsežnost na področju vzgoje, ki je predmet PR, ni istovetna z uvajanjem v krščansko vero, ki je predmet katehetike.²²

¹⁹ M. Šverc, *Teoretična izhodišča za uvajanje religijske vzgoje in izobraževanja v slovenski šolski sistem*, Družina, Ljubljana 2000.

²⁰ Prim. I. Rojnik, *n. d.*, 10-11.

²¹ Prim. F. Škrabl, *Nastanek in razvoj pedagogike religije*, v: *BV 60* (2000), 497.

²² Prim. F. Škrabl (prireديل), *Katehetsko-pedagoški leksikon* (uredil J. Gevaert), Katehetski center, Ljubljana 1992, 481.

PR se razvija in prilagaja različnim družbenim, kulturnim in cerkvenim razmeram. Zato imamo različna mnenja o PR:

Prvi menijo, da je predmet PR področje šolskega verskega pouka in didaktike religije. PR bi bila v tem primeru *didaktična teorija šolskega verskega pouka* (didaktika religije).

Drugi razširijo predmet PR na celotno področje verske vzgoje in izobraževanja. PR razumejo kot *teorijo verske vzgoje in izobraževanja*.

Tretji menijo, da PR raziskuje pedagoško in didaktično delovanje Cerkve. V tem primeru je PR *teorija pedagoškega in didaktičnega delovanja Cerkve* (krščanska pedagogika).

Četrti menijo, da je predmet PR raziskovanje verskega pouka in izobraževanja, torej PR kot *teorija religioznega (verskega) pouka in izobraževanja*.²³

1.) Za slovensko PR je največji izziv in naloga, da razvija *teorijo šolskega verskega pouka* in da na osnovi teološko-pedagoške metodologije proučuje podajanje verskih vsebin.

Pouk o religiji je v svoji edukacijski predmetnosti določen s tremi področji: *informacija – religijski pouk – kateheza*.

Vsako področje ima samosvojo vsebinsko tematizacijo in šolsko funkcionalno kurikulizacijo.²⁴

Prvi model, *informacija*: Veroslovni pouk kot obvezni šolski predmet, ki seznanja učenca s pojavom verstev v zgodovini in sedanjosti človekovega bivanja.

Področje pojava in zgodovine različnih verstev je predmet veroslovja, *sociologije religije*.

V Sloveniji je pripravljen in uzakonjen program *verstva in etika*, ki ga je pripravil *Nacionalni kurikularni svet*. Cilj predmeta je seznaniti učence z verstvi in verskimi izročili v zgodovini in danes. Izrecno poudari »nevtralen« pristop k svetu verstev in svetovnih nazorov.²⁵

Predmet *verstva in etika* je eden od štiridesetih izbirnih programov za višje razrede osnovnih šol. Učenci morajo izbrati tri.

Drugi model: *Verski pouk* je izbirni šolski predmet o nauku določenega verstva (navadno verstva okolja), ki uresničuje eno izmed temeljnih pravic otrok in staršev.

Področje verskega pouka je predmet *pedagogike religije, didaktike in metodike religije*.

V slovenski šolski praksi verski pouk še vedno nima mesta.

²³ Prim. M. Pranjčić, *Religijska pedagogija*, Katehetski salezijanski center, Zagreb 1996, 185.

²⁴ Prim. F. Pediček, *Edukacija danes*, Založba Obzorja, Maribor 1994, 276.

²⁵ Prim. Nacionalni kurikularni svet, *Učni načrt: osnutek september 1997*, 2.

Tretji model: *kateheza* kot zunajšolsko vodenje otrok v verovanjsko prakso ene izmed veroizpovedi oziroma konfesij.²⁶

Področje kateheze je predmet *katehetike*.

V Sloveniji se izvaja župnijska kateheza (katehetski pouk) na osnovi *Načrta za katehezo v župnijski skupnosti* (1991), ki ga je pripravil A. S. Snaj in odobrila Slovenska škofovska konferenca. Letos pa je prilagodil *Osnutek za katehetski pouk v devetletnem osnovnošolskem obdobju* (2003) novi šolski reformi.²⁷

Trenutno imamo načrt za veroslovni pouk (*verstva in etika*) in za župnijsko katehezo, manjka pa nam načrt za verski pouk v osnovni šoli. Čeprav verskega pouka v šoli ni, je priprava kurikulumuma za izbirni verski pouk prednostna naloga PR. S tem bi tematsko razmejili katehezo in verski pouk.

Stanje pri nas je paradokсно glede na to, da Teološka fakulteta v Ljubljani in v Mariboru že nekaj let izvaja programe dvopredmetnega študija teologije za usposabljanje profesorjev teologije, oziroma profesorjev verskega pouka, še vedno pa nimamo izdelanih programov za verski pouk v šoli.

V šolskem letu 2003-04 je bil dosežen pomemben napredek z enotnim štiriletnim programom *vera in kultura* za vse štiri škofijske gimnazije, in z izidom prvega učbenika iz omenjenega programa za 4. letnik gimnazije.²⁸

2.) PR kot pedagoška veda lahko razširi svoje študijsko področje na raziskovanje različnih teorij vzgoje in izobraževanja v dialogu s pedagoškimi vedami. Le-ta je možen z antropološko zasnovano pedagogiko, to je pedagogiko, ki gleda na celovit človekov razvoj, ki uresničuje in razvija vse otrokove in mladostnikove bivanjske ravni: rodovno, osebno, družbeno, duševno, duhovno itd.²⁹

PR je med humanističnimi vedami nedvomno prva, ki je zmožna in pristojna, da spregovori ne le o verskem pouku, temveč tudi o verskih vsebinah, ki se poučujejo v okviru vzgojnoizobraževalnih programov.

PR sega s svojo teološko-pedagoško metodološkostjo na področje socialne pedagogike, ki je zanjo nedvomno velik izziv. Osnovni namen mnogih socialnih ustanov je zagotoviti ljudem čim bolj eksistencialno varno in kvalitetno življenje. Ali nima religija tudi na tem področju svojega mesta?

3.) PR kot *praktična teološka veda* lahko razširi svoj predmet raziskovanja na katehezo in druge oblike krščanske vzgoje v družini in župniji.

²⁶ Prim. F. Pediček, *Edukacija danes*, Založba Obzorja, Maribor 1994, 276.

²⁷ Prim. A. S. Snaj, *Katehetika: didaktična izhodišča*, Salve, Ljubljana 2003, 285-392.

²⁸ Prim. R. Globokar – S. Fajdiga – M. Šverc, *Za človeka gre*, Mohorjeva družba, Celje 2003.

²⁹ Prim. F. Pediček, *Pedagogika danes*, Založba Obzorja, Maribor 1992, 286-287.

Naloga pedagogike religije niso samo vprašanja v zvezi s posredovanjem cerkvenih in teoloških vsebin, temveč tudi s tem, kako si otroci, mladostniki in odrasli religijo in vero prisvojijo in subjektivno preoblikujejo.

PR lahko raziskuje celostno versko vzgojo, ki se dogaja v vseh procesih verskega in moralnega izobraževanja in vzgoje, tudi vseživljenjskega izobraževanja.

Kot teorija pedagoškega in didaktičnega delovanja Cerkve prispeva PR svoj delež, ki je nujno potreben za usposabljanje katehetov in pastoralnih delavcev. Neprimerno bi bilo, da bi katehet ne poznal osnovnih zakonitosti poučevanja in bi improviziral pri svojem delovanju.³⁰

Sklep

Sodobno PR lahko razumemo v funkciji hermenevtike, ki skuša odkriti smisel splošni in verski vzgoji v novo nastalih kulturnih, družbenih in verskih razmerah, za katere je značilen pluralizem, spopad različnih razlag (interpretacij), zaton velikih pedagoških tradicij, upadanje tradicionalne vernosti in pojav verskih gibanj, multikulturalnost, eksplozija informacijskih medijev, globalizacija. Njen poseben izziv je, da usmerja pri rasti in vrednotenju osebne in družbene eksistence ter s teološko modrostjo pomaga odkriti znamenja človekove presežnosti in vrednote, ki iz nje izvirajo.³¹

Povzetek: Ivan Rojnik, Mesto pedagogike religije v slovenskem prostoru

Pedagogika religije se je razvila v časovno in kulturno določenem prostoru kot teorija verskega pouka v šoli. V večini evropskih dežel poznajo verski pouk kot šolski predmet v javnih in privatnih šolah. Pedagogika religije pa se je razvila v povezanosti s točno določeno religijo, to je s krščansko veroizpovedjo.

Podobno kot v vseh evropskih deželah je v Sloveniji verouk potekal v šoli vse do leta 1952, ko ga je komunistična oblast nasilno izključila. V pedagogiki je prevladovala tehnicistično-materialistična paradigma, ki daje tehnikam, sredstvom, načinom, pripomočkom večji poudarek kakor logosu vzgoje in izobraževanja.

³⁰ Prim. Kongregacija za duhovništvo, *Splošni pravilnik za katehezo*, Družina, Ljubljana 1998, 237.

³¹ Prim. J. M. PELLEZO, C. NANNI, G. MALIZIA, *Dizionario delle scienze dell'educazione*, Elle Di Ci, Torino 1997, 387-388.

Laična šola, pod vplivom ideološke indoktrinacije, ni prenesla duhovne in še manj verske vzgoje. Dialog med pedagoškimi vedami in pedagogiko religije je bil porušen. Njeno mesto je prevzela sociologija religije, ki to vlogo s strani države vrši vse do danes.

Kljub strahotnim političnim pritiskom je prav v tem času Cerkev na Slovenskem vzpostavila sistem župnijske kateheze (verouka), ki je postala izključno cerkvena dejavnost.

Z osamosvojitvijo (1991) smo z mišljenjskim pluralizmom prerasli nekatera nasprotja in se začeli pogovarjati o splošni in verski vzgoji, ki si ne nasprotujeta nujno. Najpogostejša tema razgovorov je bil verski pouk v šoli.

Poučevanje verskega pouka v šoli in delovanje religijskopedagoških akademij in inštitutov v Evropi je dokaz, da je pedagogika religije še vedno samostojna znanstvena veda v sklopu pedagoških ved.

V Sloveniji je naloga pedagogike religije, da razvija teorijo šolskega verskega pouka glede na specifično narodno in kulturnopolitično okolje. Hkrati je njena naloga, da raziskuje katehezo in druge oblike krščanske vzgoje v družini, župniji in družbi.

Ključne besede: pedagogika religije, didaktika religije, sociologija religije, katehetika, šolski religijski pouk, župnijska kateheza, verouk

Summary: **Ivan Rojnik, *The Role of Pedagogy of Religion in Slovenia***

Pedagogy of religion developed at a defined time and in a defined culture as the theory of religious instruction in schools. Most European countries know religious instruction as one of the subjects in public and private schools. Pedagogy of religion has developed in connection with an exactly defined religion i.e. with Christian denomination.

As in other European countries, religious instruction was on the school curriculum in Slovenia up to 1952 when the communist authorities forced it out of schools. Pedagogy was taken over by a mechanical-materialistic paradigm favouring techniques, manners and aids over the logos of education and training. Under the influence of ideological indoctrination the laicist school could not bear spiritual education and even less religious education. The dialogue between pedagogical sciences and pedagogy of religion was destroyed. The position of the latter was taken over by sociology of religion, which continues to play this role as much as the state is concerned.

During this period the Church in Slovenia, in spite of a terrible pressure, built up a system of parish catechesis that became strictly a church activity.

When Slovenia became independent in 1991, some differences were overcome by the pluralism of thought and general and religious educations started to be discussed as not necessarily conflicting issues. The most frequent topic to be discussed was religious instruction in schools.

Religious instruction in schools and the academies and institutes for religious pedagogy all over Europe prove that pedagogy of religion remains an independent scientific discipline within pedagogical sciences.

In Slovenia the task of pedagogy of religion is to develop the theory of religious instruction in schools with regard to the specific national and cultural environment. Additionally, its task is to research catechesis and other forms of Christian education in the family and in the parish.

Key words: pedagogy of religion, didactics of religion, sociology of religion, catechetics, religious instruction in schools, parish catechesis, religious education.

Stanko Gerjolj

Pedagoški in psihološki izzivi verskega poučevanja v Sloveniji

1. Liberalistični fundamentalizem

V Sloveniji je še vedno veliko bolj »normalno« in »moderno« živeti kakor da Boga ni, kot pa, kakor da Bog je. Po rahli odmrznitvi neposredno po osamosvojitvi se je skrajni liberalizem hitro etabliral in se vse bolj izraža ne le v ateistični, marveč celo v antiteistični drži in propagandi. Refleksivno sicer ugotavljamo, da se šola kot učni in življenjski prostor antiteizma nikoli ni rešila. Tabuiziranje tako imenovane avtonomnosti šolskega prostora, strah pred Bogom in »blagoslovljeno vodo«, forsiranje ateističnih učiteljev ter agresivne in negativne kritike Cerkve, uvajanje ateistične obravnave vere kot edino pravilne in pritiski na verne učitelje, ki so celo formalno podkrepiljeni z didaktičnimi navodili ipd., potrjujejo tezo o širjenju protiverskega fundamentalizma, ki s pomočjo obvladovanja medijev vztrajno goji podobo o Cerkvi kot glavnem notranjem sovražniku.

Liberalistični fundamentalizem se je etabliral v slovenskem šolstvu že z dejstvom, da so že v izhodišču izključno vladni organi odločali tako o vsebini kot metodah posredovanja etičnih, moralnih in verskih vprašanj. K sodelovanju ni bila povabljena nobena verska skupnost. Res je, da smo v nekaterih skupinah sodelovali strokovnjaki s Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, vendar nismo bili povabljeni kot predstavniki Cerkve, marveč le kot strokovnjaki. A tudi na strokovnem področju je bila naša vloga skrčena na »poliranje« v glavnem že sprejetih dejstev, pa tudi pri tem smo bili v ključnih primerih redno preglasovani, saj smo v vseh skupinah v manjšini. Vsa delovna telesa je oblikovalo izključno v okviru LDS delujoče Ministrstvo za znanost, šolstvo in šport. Zato ni čudno, da je krščanstvo v učnih načrtih in šolskih učbenikih tudi po padcu komunizma premalo zastopano, poleg tega pa je predstavljeno enostransko in negativistično.

Drugo pomembno znamenje liberalističnega fundamentalizma se kaže v ideološkem vsiljevanju relativizma na področju vrednot. S strani liberalnih nosilcev oblasti opevano pravilo »čim več informacij, tem manj tveganja« v tem kontekstu ne drži, saj je poleg količine pomemb-

na tudi kakovost informacij in oblikovanje okolja, ki omogoča kvalitetno izbiro. Takšno okolje največkrat oblikuje učitelj, ki pa mu didaktična navodila močno odsvetujejo, da bi izražal svoja stališča in argumente za lastno izbiro.

Upoštevanje tudi ostala sistemsko ter z zakonskimi in podzakonskimi akti utemeljena merila kontrole na področju šolstva ugotavljamo, da gre za sistematično sejanje strahu in uveljavljanje odvisnosti tako pri učiteljih kot učencih. Liberalistični fundamentalizem se uveljavlja prav zaradi relativizma, strahu in odvisnosti, kar oblasti omogoča oblikovanje manipulativne mase volivcev in volivk.

Za takšno okolje je razumljivo, da je posredovanje vere in z njo povezanih vrednot izredno zahtevna pedagoška in psihološka naloga, ki terja veliko nesebične požrtvovalnosti in zavestne predanosti Bogu. V soočanju z agresivnim fundamentalizmom bi bila kratkoročno verjetno uspešnejša metoda v smislu starozaveznega pravila »zob za zob«, a Cerkvi tovrstne komunikacije evangeljska logika in položaj drugorazrednosti – hvala Bogu – ne dovoljujeta.

Tudi naivno nastavljanje »druge strani obraza« seveda ni rešitev. Tako se cerkvene ustanove, ki delujejo na področju formiranja oznanjevalcev in oznanjevalk, bolj ali manj uspešno prizadevajo za edukativno komunikacijo, ki za posredovanje vrednot ne potrebuje sovražnikov. Dolgoročno je kakovostna vzgoja s prepoznavno identiteto najboljši pedagoški in psihološki odgovor na vsesplošno zmešnjavo identitet, ki jih proizvaja fundamentalni liberalistični relativizem.

1.1 Tabuiziranje avtonomije šolskega prostora

Avtonomija šolskega prostora je v Sloveniji ustavno in zakonsko tako zakoličena, da v šolski edukaciji v povezavi z religijskimi izzivi onemogoča pluralni pristop pri vzgoji za vrednote.¹ Govorimo lahko celo o tabuizaciji šolskega prostora, ki sega tako daleč, da je poučevanje o vrednotah omejeno zgolj na faktografijo in sociološko analiziranje. Didaktična navodila za obvezni izbirni predmet od učitelja zahtevajo, da »ne sme spraševati učencev o njihovih religioznih verovanjih Ź Izogibal naj bi se tudi uporabi metode igranja vlog pri seznanjanju učencev z religioznimi praksami in rituali (v ta namen naj raje uporabi

¹ »V javnih šolah in vrtcih oziroma v vrtcih in šolah s koncesijo ni dovoljena konfesionalna dejavnost.

Konfesionalna dejavnost iz prejšnjega odstavka tega člena obsega:

- verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem vzgajati za to religijo;
- pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost;
- organizirane religiozne obrede« (ZOFVI, 72. člen, str. 125).

avdiovizualna sredstva), vnašanju osebnih (ne)religioznih verovanj, ... prav tako pa tudi izpovedovanju lastnih religioznih ali nereligioznih prepričanj. Če pa se na direktno vprašanje učencev temu ne more izogniti, naj zelo na kratko pove, kaj je njegovo osebno prepričanje, nato pa poudari, da je njegova vloga v šoli ta, da korektno predstavi različna verovanja in nazore.«² Didaktična priporočila skušajo sicer že v naslednjem stavku zgornje zahteve nekoliko omiliti: »Od učitelja se nikakor ne pričakuje, da bo skrival svojo opredeljenost ali prepričanje, toda njegovo vodilo mora biti, da je učiteljeva osebna opredelitev lahko samo zgled in spodbuda za premišljenost ter samostojnost učenčeve opredelitve; učitelj mora odgovorno presoditi, kdaj bo tako samostojnost omogočal in spodbujal z zadržanostjo pri izražanju svojih opredelitev, kdaj pa z dialoškim in neavtoritarnim izražanjem svojih opredelitev.«³

Če je drugo didaktično navodilo za vernega učitelja povsem sprejemljivo, pa prvo v kontekstu šolske zakonodaje nedvomno sporoča moč institucij in mehanizmov, ki kontrolirajo in odločajo, kdaj je poučevanje premalo »nevtrarno«. Tako je vprašanje vzgoje za vrednote v slovenski javni šoli ujeta v totalitarno-etatistične principe, kjer nosilci politične oblasti določajo, kaj in kako se sme poučevati. To so skušali uveljaviti nekdanji komunisti tudi v nekaterih drugih postkommunističnih deželah, a v tem niso bili tako »uspešni« kot pri nas.⁴

V takih okoliščinah je seveda težko opravljati pedagoško delo, saj je učitelj neprestano izpostavljen pritiskom. Če se osebne kompetence, povezane s svobodo in stališči, ki so relevantna v določenem življenjskem prostoru, spremenijo v pozunanjene in preverljive predpise, postane učitelj nujno odvisen od predstavnikov institucij in nosilcev moči, ki imajo pravico izvajati tovrstno kontrolo. Pravzaprav s tem osebne kompetence prenehajo biti osebne in postanejo znamenje pritiska in neupravičeno sredstvo za obvladovanje učitelja.

Ne glede na to, ali se je učitelj na področju osebnostnih kompetenc voljan prilagoditi ali ne, gre za dejstvo, da v tako obremenjenih okoliščinah učitelj ne more ustvariti ozračja svobodne in konstruktivne komunikacije o religioznosti in vrednotah. Okolje, kjer so določena stališča dovoljena, druga pa prepovedana, že samo po sebi onemogoča sproščen pogovor. Neredko se v takih okoljih ustvari tako imenovani

² Zavod RS za šolstvo, *Učni načrt za predmet Verstva in etika*, Ljubljana 2001, 40-41.

³ Zavod RS za šolstvo, *n. d.*, 41.

⁴ »Kaj so vrednote, določamo mi,« je v brandenburškem parlamentu vzkliknil nekdo izmed poslancev, ki je vehementno zagovarjal predmet »Oblikovanje življenja, etika in religija« (prim. C. Koecke, *KER – Entwicklung und Hintergrund eines kontroversen Unterrichtsfachs*, v: *Dokumentation – Religionsunterricht in den Schulen*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 1997, str. 4).

»skriti curriculum«, na podlagi katerega se kaj hitro izdelajo sankcije za učitelje, ki prestopajo njegove meje. Tako je učitelj prisiljen, da se varuje »napak«, kar ga nedvomno omejuje pri ustvarjalnem delu.

Med ustvarjalne didaktične metode vsekakor sodi »igranje vlog«, kar omenjena didaktična navodila prav tako odsvetujejo.⁵ S tabuiziranjem »avtonomnosti« šolskega prostora politični pritiski v javni šoli torej onemogočajo uporabo celostnih edukativnih metod, ki vključujejo večplastnost učenja in jih formalno poznamo že od Pestalozzija naprej. Didaktična navodila njegovo načelo »roka, srce, razum« oropajo za dva pomembna dejavnika, namreč »roko in srce« in vprašanje o vrednotah in religioznosti skrčijo na zgolj »razumsko« primerjalno analiranje faktografskih podatkov. Tudi srce in s tem motivacija namreč pri teh vprašanjih ne sme priti do izraza, saj obstaja stalna nevarnost, da se kdo za kako religijo ali vrednoto navduši in to pove, s tem pa je že v prekršku.

Glavni problem javne šole v Sloveniji seveda ni »avtonomija šolskega prostora«, marveč prepričanje političnih in šolskih oblasti ter od njih odvisne javnosti, da religioznost ni vrednota. Kot »nujno zlo« se še vedno zgolj »tolerira«, se pravi »trpi«, ni pa dovoljeno o tej razsežnosti življenja govoriti kot o vrednoti. Zato se tako v javnosti kot v šoli zlasti pri vprašanjih, povezanih z religioznostjo, uveljavlja pojem strpnosti, zanemarja pa neprimerno bolj kakovostna oblika sobivanja v smislu sožitja.

Človek je namreč bitje, ki hrepeni, veruje, upa in ljubi ter ima do vsega tega pravico – tudi v šoli. Vera je torej pomembna vrednota in jo ima vsak človek in vsaka skupnost pravico uresničevati vse dotlej, dokler s tem ne povzroča krivic drugemu oz. drugim. Zaradi vere enih niso neverni kot ljudje nič manj vredni. Lahko pa vera kot vrednota popestri in poglobi medsebojno komunikacijo o življenjskih vprašanjih.⁶

V okviru vzgoje, kjer sleherni iz svojega zornega kota ter na podlagi svojih spoznanj, izkušenj in odprtih vprašanj sooblikuje življenjski in učni prostor, ki odpira sproščeno, pluralno, pestro in zanimivo, a vendar stvarno perspektivo skupnega življenja, posebno mesto zavzema soodgovornost, ki ni le v tem, da se med seboj ne ogrožamo, temveč v tem, da že v učnem procesu pozitivno »računamo« drug na drugega.⁷ Pri

⁵ »Izogibal naj bi se uporabi metode igranja vlog pri seznanjanju učencev z religioznimi praksami in rituali. V ta namen naj raje uporabi avdiovizualna sredstva (Zavod RS za šolstvo, n. d., 40).

⁶ Če je v skupini učencev nekdo, ki lepo poje, niso zaradi tega drugi kot ljudje nič manj vredni. Lahko pa ta učenec z artikulacijo svoje vrednote in sposobnosti – s petjem – obogati komunikacijo celotne skupine.

⁷ Prim. A. Biesinger, *Religionsunterricht als Erschließung der Gottesbeziehung*, v: *Christlich pädagogische Blätter*, zv. 1, Wien 1999, 8.

takem poučevanju pa nujno potrebujemo pestrejšje, tudi doživljajske metode učenja.⁸

1.2 Relativizem religij in vrednot

Naslednji, prav tako okrnjeni pedagoški in psihološki dejavnik v slovenski javni šoli je pravica do izbire. Po eni strani je izbira onemogočena že s prepovedjo izražanja stališč in motivacijskih metodoloških dejavnikov pri vzgoji za vrednote, kamor spada tudi vera. Hkrati pa degradacija učenja in poučevanje na zolj kognitivni pristop pelje v – tudi šolsko-politično propagiran – vsesplošni relativizem, ki povzroča zmešnjavo religij, prepričanij, nazorov in vrednot. Upoštevajoč omejeno vlogo avtonomije šolskega prostora, ta difuzija vrednot ne predstavlja pluralnosti, marveč daje učencem občutek nepomenbnosti njihovih življenjskih odločitev, s tem pa se izpostavljajo nevarnosti, da se oblikujejo v »vsoto anonimnih posameznikov«, ki bodo morda večji funkcioniranja, ne bodo pa se učili živeti v skupnosti.

Če bi želela šola vzgajati k integrativni kulturi, kjer so razlike resnično zaželeno ter posamezna stališča spoštovana in upoštevana, bi morala dovoljevati tako izkušnjsko učenje kot tudi artikuliranje individualnih in skupinskih prepričanij. Šele to namreč omogoča reflektivno komunikacijo, ki je za formiranje vrednot v pluralni družbi nujno potrebna.⁹

Res je, da aktivno in morda celo emocionalno izražanje stališč ne izključuje napetosti in konfliktnih situacij. Toda tudi nekonfliktno stanje relativizma predstavlja le navidezno in sila kratkotrajno »strpnost«, saj ne dovoljuje refleksije. Nereflektirana stališča neredko iščejo bližnjice do fanatizmov, saj zgolj pozunanjena in do skrajnosti relativizirana mnenja svojo relevantnost potrjujejo prav s pozunanjenim in pogosto nasilnim izražanjem. »Srce in roka«, ki smo ju izključili iz vzgojnega procesa, se nam kot bumerang spontano vračata v nereflektirani, zato pa toliko bolj nasilni obliki. Tako relativizem v vzgoji nikakor ne vodi v strpnost, marveč prej nasprotno: relativizem na področju vzgoje vodi v nestrpnost in agresivnost.

⁸ Prim. B. Marentič Požarnik, *Vzgoja v javni šoli: ali je vsako širjenje vrednostnih vsebin in vzgojnih metod indoktrinacija?*, v: *Sodobna pedagogika*, Zveza društev pedagoških delavcev Slovenije, Ljubljana 2000, št. 1, 17-21.

⁹ »Refleksivna komunikacija v medkulturnih stikih, ki ne ogroža drugih posameznikov, skupin, narodov in jim dovoljuje izražanje individualnosti, vodi k integrativni kulturi. Ta ne nastane niti na osnovi kolektivismu niti neodgovornega individualizma. Šola ni izjema v tem procesu. Cilje bi si morala zastaviti v duhu pedagoške integrativne kulture, ki seveda ne more biti brezkonfliktna in enoumna, ampak bi morala izhajati iz avtonomije posameznika in šole kot izraza kvalitete življenja v njej« (B. Novak, *Šola na razpotju*, Didakta, Radovljica 1995, 101).

Versko poučevanje, ki presega relativizem in spoštuje življenjskost religioznih odločitev in stališč, spodbuja k odkrivanju presežnih vrednot, ki kot take posredno osmišljajo in motivacijsko podpirajo tudi druga področja življenja.¹⁰

1.3 Enostranska in negativistična predstavitev krščanstva

Krščanstvu je v učnem načrtu za obvezni izbirni predmet »verstva in etika« namenjeno nekaj več pozornosti šele v načrtu za tretje leto, kar pomeni, da se bodo le redki učenci srečali s to vsebino. A tudi v tem delu je že v načrtu predstavljeno zelo enostransko in negativistično. Poleg navedenega poudarka na podatkovnem učenju je še vedno mogoče opaziti vpliv nekdanjih zgodovinskih in drugih ideoloških učbenikov, kjer sta bila Cerkev in krščanstvo predstavljena izrazito negativno in kot škodljiva za družbo. Tako učni načrt tendenciozno postavlja v ospredje negativne vidike krščanstva ter ga prikaže kot povzročitelja zgodovinskih konfliktov in napetosti,¹¹ povsem obrobno mesto pa najdejo njegovi pozitivni poudarki.¹² A celo tam, kjer se kakšnemu pozitivnemu poudarku ne da izogniti, učni načrt poskrbi, da se le-ta z nasprotnim vidikom relativira in razvrednoti.¹³

Za pedagoške in psihološke izzive verskega učenja in poučevanja poleg tendenciozno negativistične predstavitve s krščanstvom povezanih vsebin je problematično zlasti dejstvo, da učni načrt ne dopušča preseganja zgodovinsko-sociološke obravnave. Po učnem načrtu sodeč vera ni niti vrednota niti pomembno življenjsko vprašanje. Njena predvidena obravnava še zdaleč ni preseгла nekdanje marksistične kritike religije. Dodala ji je le nekaj liberalističnega relativizma.

Za versko poučevanje v javni šoli v Sloveniji potrebuje učitelj veliko spretnosti in poguma, če želi v ta prostor sploh vstopiti. Kljub »izzivanju napak« je prav njegovo osebno, nevsiljivo in največkrat neverbalno pričevanje največja perspektiva verskega pouka.

¹⁰ Prim. H. G. Ziebertz, *Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?*, v: G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Ziebertz, *Religionsdidaktik*, Kösel, München 2001, 120-121.

¹¹ Tak pristop naznanjajo že naslovi vsebinskih sklopov: Rast krščanstva in njegove delitve; Razsvetljenstvo; Krščanska inspiracija v delovanju pomembnih osebnosti slovenske zgodovine; Verska (ne)strpnost, verske vojne (prim. Zavod RS za šolstvo, *n. d.*, 32-37).

¹² Karitativna dejavnost Cerkve npr. sploh ni omenjena, krščanski družbeni nauk pa le bežno, med obvezno izbirnimi temami.

¹³ Tako npr. v poglavju o krščanski inspiraciji v delovanju pomembnih osebnosti slovenske zgodovine nepotrebno vnaša pojme »širjenje krščanstva in srednji vek« in in-sinuira napetosti med katoličani in protestanti (prim. Zavod RS za šolstvo, *n. d.*, 36).

Nekoliko več možnosti za aktualizacijo religioznosti daje biblični pristop, čeprav je tudi poglavje o Svetem pismu koncipirano izrazito faktografsko. Kljub temu srečevanje s konkretnimi bibličnimi besedili odpira življenjska vprašanja, ki so tudi danes aktualna.

2. Kompleks drugorazrednosti

V nasprotju s pripadniki drugih verskih skupnosti smo se v Sloveniji katoličani navadili na drugorazrednost. Ta že kar ponotranjena drža nas je naučila živeti v podrejeni vlogi in za mnoge katoličane je to stanje nekaj povsem normalnega.

Rezultate kompleksa drugorazrednosti prepoznavamo že v Ustavi RS, ki ločuje Cerkev od države in jo v nadaljnjih interpretacijah postavlja v podrejen položaj. Tudi izključenost religiozne razsežnosti življenjskih vprašanj iz učnih načrtov je posledica tega kompleksa. Za liberalistično oblast ni sporna npr. le morebitna uvedba konfesionalnega ali medkonfesionalnega verskega pouka v javno šolstvo, marveč že možnost pogovora o tovrstnih vprašanjih. Kompleks drugorazrednosti se kaže v tem, da je – sodeč po javnomnenjskih raziskavah – to sporno tudi za večino katoličanov.

Kot drugorazredni državljani smo se verniki prav tako naučili skrivati svoja stališča in versko življenje reducirati na »privatno zadevo«. Poniglavi pragmatizem ne zna funkcionirati brez zunanje avtoritete, saj je izgubil občutek za vrednote in nima lastne identitete. Ne ve, kdo pravzaprav je, dokler mu tega ne pove kdo »od zgoraj«, komur se seveda za tem nekritično prilagodi.

Drugorazrednost že po naravi povzroča nenaravne reakcije. Občutek manjvrednosti sili katoličane v nepotrebno opravičevanje, občasno pa tudi v agresivno napadalnost. V javnosti mnogi verniki dajejo vtis, da so »hendikepirani« s krščanstvom, namesto da bi ga doživljali kot dar, ki bogati komunikacijo in življenjski prostor ter na tem področju pravzaprav pluralnost.

Obremenjenost s kompleksom drugorazrednosti je v Sloveniji prav gotovo izziv, ki zahteva od vernih pedagoških delavcev in delavk veliko psihološkega znanja in samovzgoje. Oblikovati strokovno sposobnega in suverena ter psihološko sproščenega in veselega oznanjevalca vrednot je prav gotovo eden poglobitnih ciljev formativnih dejavnosti Cerkve v Sloveniji. Pri tem se ne bomo izognili nekaterim terapevtskim razsežnostim vzgojnega dela, ki ga potrebujemo katoličani za suvereno in neagresivno samozavestno komunikacijo.

Če si za eno izmed možnih analiz ujetosti v drugorazrednost pomagamo s Riemanovo tipologijo osebnosti, opazimo, da se veliko vernih prepoznava v anankastičnih značilnostih. Gre za ljudi, ki se – tudi čustveno – stal-

no počutijo pod najrazličnejšimi notranjimi in zunanji pritiski.¹⁴ Od okolice se počutijo tako odvisne, da se ji ne zmorejo upreti. Bojijo se tvegati in izpostaviti, ljubijo ustaljenost in težko prenašajo življenjske spremembe. Znani so po tem, da pedantno izpolnjujejo zadane obveznosti in so zelo disciplinirani. Kljub temu se vedno bojijo »usodnih« napak.¹⁵

Njihovo vlogo dodatno bremeni realnost, ki jih sili v shizoidno ravnanje. To pomeni, da jih je pritisk po prilagajanju prisilil v pozunanjeno funkcioniranje in jih naučil živeti, kakor da ne bi bili verni. Tako razdvojene osebnosti vsekakor potrebujejo integrativno terapevtsko učenje, na podlagi katerega se bodo rešili vsiljene potrebe po permanentnem prilagajanju in se naučili samostojnejšega komuniciranja.¹⁶ S tem pa se bo brez dvoma spremenilo tudi delovno okolje, ki še vedno tolerira le anankastično-shizoidne vernike.

3. Psihološki izzivi verskega poučevanja

Sodobno življenjsko okolje od človeka zahteva vedno več zavestnih etičnih, moralnih in verskih določitev. Z njimi pa narašča tudi psihološka in pedagoška zahtevnost verske in etične vzgoje.

Vse več je življenjskih področij, kjer se človek mora učiti vse življenje. V to ga ne sili le hiter razvoj znanosti, marveč tudi hitro se spreminjajoče življenjske okoliščine in pestra informacijska ponudba. Zlasti slednja človeka neprestano postavlja pred nove izbire, ki jim brez stalnega učenja ne bi bil kos.

Ko govorimo o verskem učenju in poučevanju, ugotavljamo s pomočjo psihologije verovanja, da človek skladno z osebnostno rastjo spreminja argumente in oblike verovanja. Sodobno okolje od človeka pričakuje redno reflektiranje vere, kar pa lahko uspešno poteka le v skupnosti aktivnih in učečih se vernikov.

Ker vera ni »dobičkonosno profitabilno« življenjsko področje, je pri poučevanju prav posebno pomembna motivacija kot pedagoška in psihološka kategorija učenja. Glede na zapleten status verskega poučevanja v Sloveniji brez dvoma prepoznavamo nekatere oteževalne okoliščine za motivacijo pri verskem poučevanju, čeprav status »nepotrebna in nepomembna« življenjskega področja versko razsežnost tudi prečiščuje in osvobaja od »balastnih« motivacijskih argumentov.

¹⁴ Anankastičnost je pogosto posledica nezdrave verske vzgoje in jo v teološkem kontekstu imenujemo skrupuloznost. Ti ljudje Boga najpogosteje doživljajo kot strogega sodnika, ki se ga bojijo, saj »zanj« nikoli niso dovolj »dobri«. (Prim. B. Grom, *Religion-psychologie*, München 1992, 128.)

¹⁵ Večkrat npr. kontrolirajo, če so ugasnili luč, zaklenili vrata, stalno se umivajo, a kljub temu živijo z občutkom, da so umazani; njihovo stanovanje je skrajno pospravljeno in urejeno, a se kljub temu opravičujejo zaradi »nereda« ipd.

3.1 Motivacija

Motivacija je temeljnega pomena vsakega poučevanja.

V Sloveniji je krščansko versko poučevanje uveljavljeno v obliki župnijske kateheze. Zanj se odločijo starši in njihovi otroci na podlagi prostovoljne izbire. Načelno je prostovoljnost argument, ki krepi tako ekstrinzično kot intrinzično motivacijo.

Nagibi, ki jim sledijo starši in učenci pri odločanju za versko vzgojo, so zelo različni. Neredko jih spremljajo minimalistična pričakovanja, ki so povezana s prejemom zakramentov, zlasti birme. To pomeni, da motivacija ne temelji na kakovostni verski vzgoji, marveč v iskanju čim lažje poti do prejema omenjenega zakramenta. Takšno ozračje otežuje oblikovanje ugodnega motivacijskega okolja in zlasti katehete in katehistinje postavlja pred zahtevne pedagoške in psihološke izzive. Ob tem velja omeniti, da je zaradi kompleksa drugorazrednosti in še nekaterih drugih razlogov kateheza porinjena na obrobje področij, za katera se učenci in starši intenzivneje zanimajo.

Tudi ocenjevanje je pri katehezi sorazmerno nepomemben motivacijski dejavnik, saj rigorozni in normativni pristop že po naravi razvrednoti pedagoško dejavnost. Prav to zahtevno učno okolje daje katehetom in katehistinjam možnost, da s svojo osebno zavzetostjo dvigajo raven verskega poučevanja. Veroučna učilnica je v zavesti učencev prostor, kjer si upajo biti najbolj neposredni v komunikaciji. Tako šola kot starši imajo namreč v rokah več sredstev »discipliniranja« kot katehet oz. katehistinja. Katehet je torej izzvan, da s svojo osebnostjo ustvarja ozračje neposredne komunikacije, ki – prav zaradi oteževalnih okoliščin – motivira učence za ustvarjalno in kakovostno učenje.

Temeljni motivacijski dejavnik pri tem zahtevnem verskem poučevanju je katehet oz. učitelj.¹⁷ S svojo vlogo tako tradicionalni didaktični trikotnik spreminja v veliko kakovostnejši didaktični kvadrat, kjer poglobitveno vlogo prevzema učiteljeva osebnost. S svojimi osebnostnimi kompetencami je učitelj s strani učencev posredno ali neposredno povabljen, da – ob upoštevanju in spoštovanju njihovih stališč – ustvarja vzdušje zaupanja, kjer sme vsak učenec sodelovati z vso svojo življenjsko vsebino.¹⁸

¹⁶ Prim. F. Rieman, *Grundformen der Angst*, München 1991, 16.

¹⁷ »Vzgojni proces uspešno poteka, če katehiziranec postopoma prehaja od nezavedne in zunanje – heteronomne k ponotranjeni – avtonomni in zavestni motivaciji. To se dogaja tedaj, ko človeka pritegne druga oseba ali stvar sama, zaradi odnosa, vrednote in notranjega pričanja« (A. S. Snaj, *Katehetika*, Salve, Ljubljana 2003, 212).

¹⁸ Prim. B. Marentič Požarnik, *n. d.*, 24.

3.2 Vzgoja za religiozno samostojnost

Prihodnost verskega izobraževanja je prav gotovo povezana z vseživljenjskim učenjem. Tako imenovana »redna kateheza«, povezana s prejemom zakramenta birme, učenca pripelje kvečjemu do adolescentnega, sintezno-konvencionalnega verovanja. Na tej stopnji so učenci sicer že sposobni simbolnega učenja, težko pa si oblikujejo trajne vrednostne odločitve. Te so namreč rezultat osebnih refleksij, za kar pa je človek sposoben šele po končanem obdobju mladostniškega odraščanja.

Verske in druge življenjske odločitve po individualni refleksiji pogosto ponovno začitijo potrebo po skupnosti. Če pa se verska vzgoja konča pred refleksijo, pogosto že na stopnji mitično dobesednega verovanja, pa postane »imun« na nadaljnje izzive verske razsežnosti življenja. Otroško verovanje zavrne, novih izzivov pa ne čuti.¹⁹

Pač pa so za versko poučevanje v otroštvu temeljnega pomena verska znamenja, ki so povezana s preprosto človeško bližino, odgovornostjo in toplino. Taka znamenja sicer moremo za nekaj časa zanemariti in jih ignorirati, ne moremo pa pred njimi ubežati, tudi če bi hoteli. Znamenja Božje ljubezni in človeške topline lahko zavržemo le na kognitivni ravni, emocionalno pa so tako močno »vgravirana« v naše srce, da se njihova sled ne more izgubiti.²⁰ Prav zaradi emocionalnega naboja verskih znamenj je verski pouk, ki vključuje kognitivno in emocionalno refleksijo, toliko bolj pomemben, saj »nedojeta« in zanemarljena verska znamenja lahko povzročajo bolečino, ki ruši verske odnose in hromi versko dimenzijo življenja.

Potrebna je torej »nova evangelizacija«, ki bo utemeljevala otroško versko vzgojo, hkrati pa gradila na vseživljenjskem učenju. Permanentna verska vzgoja prebujata (po Tolstoju) »drvarje«, ki so prenehali verovati v lesenega boga, da morejo ugotoviti, kako to še ne pomeni, da Boga ni, marveč le to, da Bog ni iz lesa – in ga bodo v veri iskali naprej.²¹ Res pa je, da vseživljenjsko učenje predpostavlja dinamično in odprto poučevanje, vključno s pedagoškim dvomom ter brez dogmatizmov in fundamentalizmov.²²

¹⁹ Obširnejšo razpravo o psihologiji verskega poučevanja glej v: S. Gerjolj, *Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije*, v: BV 61 (2001), 287-289.

²⁰ Dovolj pogosto dejanje kombinacije znamenj križa in poljuba s strani matere otroku daje tako očiten občutek varnosti in topline, da se človek vedno »spomni« obeh simbolov, čeprav je morda deležen ali sam prizna le enega izmed obeh (prim. A. Höfer, *Spuren Gottes in meinem Leben*, Don Bosco, München 2003, 14).

²¹ Prim.: S. Gerjolj, A. S. Snoj, J. Ambrožič, *Kdo je ta?*, Veroučni učbenik za 7. razred, MD, Ljubljana 2003, 7.

²² Pri verskem poučevanju »je spoštovanje svobode drugega pogoj za lastno izražanje: vera je in ostaja dejanje svobode« (W. Tzscheetzsch, *Kommunikation und Communio*

Naloga tako imenovanega odprtega pouka je tudi usposabljanje učence za utemeljevanje in izražanja lastnih stališč ter integrativno prepletanje z drugimi znanji in poznanji.²³ V slovenski javni šoli se namreč še vedno propagirajo zastareli predsodki in stereotipi, da se vera in znanost izključujeta ipd.²⁴ V takih primerih učenec potrebuje močno samozavest in veliko poguma, saj stopa v vlogo »učitelja« učitelju, hkrati pa razvija prepotrebno kritičnost tudi do »znanstvenih« interpretacij temeljnih življenjskih in znanost pogosto presegajočih vprašanj.

Povzetek: Stanko Gerjolj, Pedagoški in psihološki izzivi verskega poučevanja v Sloveniji

Nekateri pedagoški in psihološki izzivi verskega poučevanja v Sloveniji so primerljivi s tovrstnimi vprašanji v Evropi, drugi pa niso. Sodobni človek je izpostavljen odločitvam, ki zahtevajo stalno refleksijo religiozne razsežnosti življenja, kar je povezano z dilemami vseživljenjskega učenja. Tako je že več let po vsej Evropi aktualno vprašanje motivacije verskega poučevanja. Vprašanje motivacije in osmišljanja verskega poučevanja pa je v Sloveniji izrazitejše, saj liberalistični fundamentalizem v različnih obrazilih vero uspešno izrinja iz formalnega edukativnega prostora in jo potiska na obrobje nepomembnih in hobijskih dejavnosti, po ustvarjajo konflikte in rušijo idilo lahkotnega relativizma. V takih okoliščinah potrebuje učitelj, ki se ukvarja z verskim, etičnim in moralnim poučevanjem, veliko pedagoških in psiholoških spretnosti, med katere vsekakor sodijo njegove osebne kompetence. Z njimi učitelj suvereno stopa v središče vzgojnega procesa ter kot močna osebnost postane vsebinski, psihološki in pedagoški komunikator verskega poučevanja.

Ključne besede: Versko poučevanje, liberalistični fundamentalizem, avtonomija, krščanstvo, motivacija.

im Religionsunterricht, v: A. Battke, T. Fitzner, R. Isak, U. Lochmann, *Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2002, 365).

²³ Prim. G. Hilger, *Korrelieren lernen*, v: G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Ziebertz, *Religionsdidaktik*, Kösel, München 2001, 319-320.

²⁴ Tako npr. učitelj lahko tolerira, da ohrani versko razlago stvarjenja, od učenca pa naj zahteva in oceni le »znanstven pogled« o nastanku življenja, kakor da bi verski in znanstveni pogled na isto vprašanje ne smela imeti kaj skupnega (prim. J. Krek, *Načela avtonomije, pravne nevtralnosti in »objektivnosti, kritičnosti in pluralnosti« kot socialno-integracijski dejavnik v javni šoli*, v: *Sodobna pedagogika*, Zveza društev pedagoških delavcev Slovenije, Ljubljana 2001, št. 5, 69.

Summary: Stanko Gerjolj, Pedagogical and Psychological Challenges of Religious Instruction in Slovenia

Some pedagogical and psychological challenges of religious instruction in Slovenia can be compared to the issues of this kind elsewhere in Europe, others are very different. The modern man is confronted with decisions that require a continuous reflection on the religious dimension of life, which is connected to the dilemmas of continuous learning. Thus, the motivation in religious instruction has been a topical issue in Europe for several years. In Slovenia the issues of motivation and giving meaning to religious instruction are even more important since liberalist fundamentalism of different complexions is rather successful in ousting religion from the formal educational space and forcing it to the peripheral area of unimportant and meaningless hobbies because it is considered as creating unnecessary conflicts and destroying the idyll of irresponsible relativism. In such circumstances the teacher of religious, ethical and moral instruction needs numerous pedagogical and psychological skills, among them personal competence. They put him in command of the educational process and, as a strong personality, he/she communicates religious instruction with regard to contents as well as psychologically and pedagogically.

Key words: religious instruction, liberalist fundamentalism, autonomy, Christianity, motivation.

Magdalena Šverc

Projekt »Kultura religij« v Bosni in Hercegovini

Uvod

Svet se z veliko hitrostjo zblizuje in srečanja različnih kultur in verstev postajajo vse bolj pogosta in zapletena. Za človeštvo je to nova izkušnja. Zato je pomembno, da se ponovno definirajo posebnosti kultur in verstev. Prav posebnosti so tiste, ki bodo človeštvo obvarovale pred globalno zmedo in razpršenostjo. Splošno sprejeto je lahko le tisto, kar nastane iz skupnega delovanja, iz bogastva različnosti kultur in verstev, ki omogočajo ravnotežje med tradicijo in svobodo. Ravnotežje je v iskanju skupnega in v spoštovanju različnosti kultur.

Poznavanje posebnosti v verstvih služi individualno-osebnostnemu razvoju ter usposablja in pripravlja za dialog in sodelovanje v skupnosti. Zgodovinska navzočnost več verstev in medverska srečanja v Bosni in Hercegovini bi lahko predstavljala možnost za razvoj takšnih vrednot.

Mednarodna skupnost (OHR in OSCER), ki deluje v Bosni in Hercegovini se je skupaj z Ministrstvom za šolstvo v Bosni in Hercegovini odločila, da v srednje šole uvede predmet »kultura religij«. V ta namen sta bila leta 2001 sklicana dva posveta, na katera so bili povabljeni predstavniki verskih skupnosti (katoliška Cerkev¹, pravoslavna Cerkev, islamska in judovska skupnost), predstavniki Ministrstva za šolstvo, mednarodne skupnosti, Goethejev inštitut, Unesco in Abraham združenje, za medreligijsko mirovniško delo. Na posvetu so bili postavljeni okvirni cilji in tematski sklopi predmeta »kultura religij«. Za uvajanje predmeta »Kultura religij« je pristojna država in mednarodna skupnost in ne verske skupnosti. Verske skupnosti so odgovorne za konfesionalni verski pouk v osnovnih šolah, medtem ko imajo pri tem projektu posvetovalno vlogo.

K sodelovanju v strokovno ekipo so bili povabljeni domači in tuji strokovnjaki: dr. Klaus Gebauer, Šolski inštitut iz Bonna, prof. dr. Dim-

¹ Predstavniki katoliške Cerkve so v odnosu do predmeta »Kultura religij« zavzeli kritično držo, ker se njihova stališča niso dovolj upoštevala. Tako sodelujejo zgolj v vlogi opazovalca.

itrije Kalezić, Bogoslovna fakulteta Beograd, prof. Nusret Isanović, Islamska akademija v Zenici, prof. Ivan Cvitković, Fakulteta za sociologijo iz Sarajeva in doc. dr. Alenka Šverc, Teološka fakulteta v Ljubljani.

Projekt »kultura religij« se je po dveh posvetih prenesel na strokovno ekipo, ki je izdelala učni načrt za predmet »kultura religij«, ki naj bi potekal v 1. in 2. letniku srednje šole. Druga faza projekta predvideva doizobraževanje učiteljev in predstavitev projekta šolskemu ministrstvu. Tretja faza projekta bo uvajanje predmeta v poskusne šole in njegova evalvacija.

Projekt »kultura religij« je lahko izziv tudi za slovenski prostor z več vidikov. Dosledno gradi na dveh strokovnih temeljih:

– Izhaja iz učenčeve verske identitete, ki jo je gradil pri konfesionalnem verskem pouku,

– V srednji šoli predmet »kultura religij« še naprej gradi učenčevo versko identiteto, ki jo pogloblja in širi s spoznavanjem drugih verstev.

Pri izdelavi učnega načrta so sodelovali strokovnjaki iz različnih verstev. Metoda timskega dela ni temeljila na preglasovanju, ampak na konsenzu. Če primerjamo nastajanje predmeta »kultura religij« s predmetom »verstva in etika« v Sloveniji, lahko vidimo določene razlike. »Verstva in etika« ne upošteva religijske identitete učenca, ampak vse religije postavlja na isti nivo. Pri nastajanju predmeta so sodelovali različni strokovnjaki, ki pa so pomembne odločitve sprejemali s preglasovanjem.

1. Naloge in cilji predmeta »kultura religij«

1.1 Naloge

Predmet »kultura religij« (KR) obravnava izkušnje, ki jih mladi vsakodnevno doživljajo v odnosu do verstev. Predmet ni konkurenca verouku, ampak gre za sodelovanje in dopolnjevanje obeh predmetov. »Kultura religij« predpostavlja verouk, ki učence seznanja z lastno vero, sam pa ima nalogo, da vodi k zavestnemu dialogu z drugimi verstvi. Vsebina predmeta sestoji iz poznavanja religijskih vsebin in konkretnega izkustva učencev v njihovi verski skupnosti.

1.2 Cilji

Glede na posebne pedagoške, didaktične in metodične zahteve, so cilji predmeta sledeči:

– vzgaja v duhu spoštovanja in strpnosti do drugih ljudi, svetovnih nazorov, še posebej do pripadnikov drugega verstva;

- razvija sposobnost in pripravljenost za srečanje s pripadniki drugih religij;

- razvija sposobnost in pripravljenost za osvajanje osnovnega znanja o drugih verstvih;

- razvija pri učencih sposobnost in pripravljenost za prevzemanje odgovornosti za drugega kot posameznika in člana skupnosti, ne glede na versko pripadnost.

Tako postavljeni cilji jasno nakazujejo vzajemni odnos med predmetom »kultura religij« in drugimi sorodnimi predmeti, kot so verouk, človekove pravice in ostalimi družbenimi predmeti.

Izhajajoč iz izobraževalnih, pravnih in političnih predpostavk, naj predmet »kultura religij« ponudi:

Poznavanje verstev:

- povezovanje osnovnih znanj o verstvih s posebno pozornostjo na Bosno in Hercegovino;

- spoznavanje vloge verstev pri nastajanju in razvoju kulture in civilizacije;

- spoznavanje, kakšno vlogo imajo verstva pri oblikovanju vsakdanjega življenja in v moralnem razvoju posameznika in skupnosti;

- postavljanje vprašanj (kako odgovarjajo verstva na temeljna vprašanja današnjega časa);

- spoznavanje vpliva verskih izročil na družbeni in kulturni razvoj Bosne in Hercegovine.

Dialoško delovanje:

- vodenje konstruktivnega dialoga s pripadniki drugih verstev v okolju;

- spoznavanje in usvajanje primernih metod za ploden in konstruktiven dialog, usmerjen k delovanju;

- prepoznavanje, kako iz perspektive različnih verstev lahko nastane osnova za skupno delovanje, s ciljem razvoja humane družbe;

- spoznanje, da so norme in vrednote skupnosti del tradicije, ki se lahko ohrani, če jih ljudje s skupnim delovanjem na novo ustvarjajo.

Oblikovanje vrednot:

- spoznanje, da so človeško dostojanstvo, ohranjanje mir, socialna pravičnost in svoboda ter ne ogrožanje svobode mišljenja drugega, osnovne vrednote humane družbe, pa tudi vsakega posameznika;

- pomembnost uveljavitve teh vrednot v lastnem življenjskem okolju in omogočanje razvoja in metod, ki vzpodbujajo njihov obstoj;

- spoznanje, da je svoboda mišljenja in zaupanje drugemu osnova za lastno svobodo;

- spoznanje, da vera v lastne sposobnosti oblikovanja mišljenja in zaupanje vzpodbuja sposobnost za dogovarjanje in kompromis;
- spoznanje, da sprejemanje kompromisa ne ogroža lastnega dostojanstva.

2. Navodila za uporabo učnega načrta

Pojmi »pedagogika«, »didaktika« in »metodika« se v tem učnem načrtu razumejo na nekoliko specifičen način.

»Pedagoški« poudarki odgovarjajo na vprašanja »kam« in »zaradi česa« (o ciljih pouka in utemeljitvah).

»Didaktični« poudarki želijo odgovoriti na vprašanje »kaj« v pouku (tematska področja in vsebine pouka, ki omogočajo doseganje določenih ciljev).

»Metodični« poudarki odgovarjajo na vprašanje »kako« pri pouku (določa pot, kako učna tematska področja in vsebine lahko dosežejo zastavljeni cilj).

Pri načrtovanju pouka je pomembno prehajanje z enega nivoja na drugega.

V nadaljevanju je prikazan prehod s pedagoškega na didaktični nivo in potem z didaktičnega na metodični.

3. Pedagoško-didaktična usmeritev

Za doseg ciljev se morajo pedagoške odločitve o tematskih sklopih in vsebinah pouka nanašati na štiri osnovne didaktične usmeritve:

- družbeni interesi državljanov Bosne in Hercegovine

družbena usmeritev

- nauk posameznega verstva

religijska usmeritev

- zahteve stroke, na katero je predmet vezan

učna usmeritev

- potrebe in interesi učencev

usmeritev na učence

3.1 Družbena usmeritev

Vloga predmeta kultura religij glede na družbo, v kateri živimo

1. Predmet KR naj bo v odnosu do konkretnega okolja. Razvija naj se v skladu z zgodovinsko-kulturnim okoljem, v katerem učenci živijo. Predmet obravnava stvarnost, v kateri mladi živijo.

2. Predmet KR naj bo demokratičen in ne avtoritativen, saj samo tako pogloblja odgovorno svobodo.

3. Predmet KR naj bo vključujoč in ne izključujoč. Podpira notranji – medverski dialog in razumevanje med ljudmi. Prispeval naj bi k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev raste iz pridobljenih informacij, iz primerjav sorodnih rešitev, iz razumevanja verskih pojavov.

Družbena usmeritev se ukvarja s ključnimi vprašanji in problemi bosansko-hercegovske družbe. Tako je predmet KR usmerjen predvsem k sledečim poudarkom:²

- odnosu med posameznikom in narodom,
- izgradnji demokracije,
- pomenu civilne družbe,
- pluralnosti medijev,
- problemu revščine,
- ohranjanju naravnih potencialov,
- ohranjanju identitete človeka in naroda,
- pravici človeka do socialnega, kulturnega in političnega angažiranja v družbi,
- vlogi moškega in ženske v družini, službi in družbi,
- zaščiti človekovih pravic.

Ključna družbena vprašanja so vključena v potek pouka in se obravnavajo v konkretni zgodovinski stvarnosti BIH, saj tako odslikavajo resnične probleme. Vsebine, ki so stvar družbene diskusije so predstavljene tudi pri pouku. Predmet KR naj tako zaobjema družbeno-religijsko perspektivo.

3.2 Religijska usmeritev

Vloga predmeta KR glede na tip religije³

1. Predmet KR naj bo realističen in ne idealističen. To predpostavlja, da religija lahko osvobaja ali pa zaslužuje.

2. Predmet KR naj bo konstruktivno kritičen in ne samo potrjevalen.

Naloga predmeta je podajanje znanja in razumevanja verstev okolja, spoznavanje drugih verstev in vrednostnih sistemov.

3. Predmet KR obravnava teme z vidika naslednjih verskih skupnosti: judovstvo, pravoslavlje, katolištvo in islam.

Verske teme se obravnavajo z vidika družbe, nauka in ob vprašanjih učencev.

² Prim. G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Zibert, *Religionsdidaktik*, Kösel, München 2001, 67-81.

³ Prim. G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Zibert, *n. d.*, 433-442.

3.3 Učna usmeritev

Vloga predmeta KR glede na način poučevanja⁴

1. Predmet KR je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede. Tako naj bi vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do verskih in etičnih odločitev.

2. Predmet KR je zasnovan korelacijsko. Vzpostavlja zvezo med življenjem in religijo, med vero in ravnanjem.⁵

3. Predmet KR je uravnotežen, ne pa enostranski. Uporablja antropološki in sistemski pristop.

4. Predmet KR je strokovno utemeljen predmet, ki se še posebej naslanja na⁶:

- teologijo, zgodovino, filozofijo;

- zgodovino umetnosti;

- pedagogiko, sociologijo, psihologijo

Z vidika navedenih strok, na katere se predmet naslanja, so za izbiro vsebin pomembne naslednje osnovne usmeritve:

- pouk mora biti usmerjen zgodovinsko;

- pouk mora biti opisnega značaja, vezan na stvarnost;

- pouk se mora odvijati komparativno;

- pri pouku naj se uporabljajo primeri;

- pouk se mora odvijati dialoško;

- odprte družbene teme morajo biti korektno predstavljene;

- pouk mora potekati na strokovnem nivoju;

- metode za posredovanje znanja morajo biti strokovno utemeljene.

3.4 Usmeritev na učenca

Vloga predmeta KR glede na učence

1. Predmet KR mora biti vzgojno izobraževalen. Otroku mora pomagati razvijati lastno prepričanje in vrednote. KR pomaga učencu prav na področju iskanja smisla življenja in pri oblikovanju pogledov na svet in ideale, ki navdihujejo človekovo delovanje.

2. Predmet KR je bolj izkustven kot doktrinaren. Sodobni vzgojni smotri šole ne predvidevajo prenašanja vnaprej opredeljenega znanja in izdelane kulture, ki lahko hitro postane indoktrinacija, ampak želi

⁴ Prim. G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Zibertz, *n. d.*, 155-159.

⁵ Prim. G. Bitter – R. Englert – G. Miller – K. E. Nipkow, *Neues Handbuch religion-spädagogischer Grundbegriffe*, Kösel, München 2002, 440-522.

⁶ Prim. G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Zibertz, *n. d.*, 34-37.

učence usposobiti, da se dejavno vključijo v izdelavo novih vrednot in izrazov kulture. Takšen pristop usposablja učence za boljše razumevanje dogodkov, ki se nanašajo tako na preteklost, sedanjost kot prihodnost.

3. Predmet KR naj bo razvojen in ne statičen. Spoštuje naj stopnjo otrokovega razvoja in vzpodbuja k nadaljnjemu razvoju. KR se mora razvijati v skladu s psihološkim, kulturnim in duhovnim razvojem učenca. To vključuje spoštovanje svobode učenca, kar naj bi jih obvarovalo pred morebitnimi ideološkimi vplivi ali drugimi zlorabami.

Množičnost interesov in sposobnosti kakor tudi mnoštvo razlik in družbenih korenin predstavlja osnovo za delo v šoli. Verska perspektiva in aktualna družbena problematika se ne moreta obravnavati brez vključevanja učenčevih specifičnih življenjskih in šolskih izkušenj.

Usmeritev na učenca ni v nasprotju z versko, družbeno in učno usmeritvijo. Učenci kot del družbe se vraščajo v njene strukture. Za učence je pomembno, da pridobijo sposobnosti, znanje in spretnosti, ki jim omogočajo skupno življenje.

Pri načrtovanju dela je potrebno smiselno vključevati učence. Tako se pri pouku uporabljajo sposobnosti učencev, ki se učijo drug od drugega. Tak način pouka razvija socialno razsežnost učencev, ki spodbujajo samokontrolo procesov skupinskega učenja.

Usmeritev na učence mora pozorno upoštevati tri naslednje vidike:

1. Medosebni odnos

Odnos učencev drug do drugega je zelo pomemben. Modele obnašanja danes mladi še posebej pridobijo preko medijev. Prav tako je potrebno reflektirati obnašanje mladih v prostem času, doma, v šoli in v verski skupnosti. Dobro je, da se mladi učijo skupnega življenja in reševanja konfliktov v razredu. Načini obnašanja, ki so v skladu z dano situacijo in vključujejo spoštovanje drugega in sebe samega, so pomemben učni cilj šole.

2. Odnos do drugega spola⁷

V pouk se vključujejo vsebine, ki obravnavajo odnos do drugega spola z vidika ver. Enakopravnost spolov se obravnava skozi kontekst verske tradicije. Pomembno je:

– da se podpira prava enakopravnost v družini, družbi in verski skupnosti; iskati je potrebno alternativne rešitve teh vprašanj na temelju verskih predpostavk;

⁷ Prim. G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Zibert, *n. d.*, 361-372.

- upoštevati je potrebno različnost moške in ženske narave;
- potrebno je, da se raziščejo in utrdijo kulturne in verske posebnosti, tipične za socializacijo spolov.

3. Odnos do kulture in religije drugega

V učnem procesu je pomembna biografija učencev. Šele poznavanje drugih pogledov dovoljuje njihovo kritiko. Kritični pristop do tradicionalnega kulturnega pogleda je dovoljen, če je ta usmerjen zoper nedotakljivost človekovega življenja.

Cilji tako usmerjenega verskega pouka morajo biti naravnani na osebo: na etično presojanje, vprašanje smisla življenja; na kulturo kot vir inspiracije, umetniških del; na zgodovino: na tradicijo, gibanja in razvoj.

4. Didaktično-metodična usmeritev pri oblikovanju pouka

Cilji in vsebine se morajo didaktično razdeliti do podrobnosti (operacionalizacija). Potrebno je razviti učne teme, da jih bo moč podajati sistematično in korektno.

Prav tako je pomembno, da se teme psihološko in teoretično definirajo in prilagodijo učencem, njihovi življenjski in šolski stvarnosti.

- Podrobna in sistematična razdelitev ciljev in vsebin se usmerja na štiri tematska področja, ki izhajajo iz osnovnih verskih vprašanj. Gre za odnos človeka do narave, drugega, sebe in Boga (tematska usmeritev)

- Učno teoretska in učno psihološka razdelitev je usmerjena k štirim perspektivam integralnega učenja, ki izhajajo iz narave človekove eksistence in iz življenjske stvarnosti. Gre za telesno, emocionalno, intelektualno in duhovno življenje in učenje (integralno učenje)

S kombinacijo tematskih usmeritev, ki se oblikujejo ob ključnih verskih vprašanjih na eni strani in na drugi z integralnim učenjem, ki temelji na eksistencialnih in šolskih stvarnostih učencev, dobimo osnovna predpostavka za učno metodo.

4.1 Tematska usmeritev pouka

4.1.1 Navodila za uporabo in razumevanje učnega načrta: definicija pojma »tema« in »tematska usmeritev«⁸

Učna tema je definirana kot področje fizične in duhovne stvarnosti. Obravnava se preko pojava (fenomena) z analitičnimi vprašanji (ali tezo), pa tudi s teoretičnega vidika ali z vidika osebnega vrednotenja. Tako na primer »cerkev« ni tema, tema bi lahko bila »cerkev – Božja hiša«. Tema nastane šele, ko je povezana z raziskovalno nalogo.

⁸ Prim. G. Hilger – S. Leimgruber – H. G. Zibert, *n. d.*, 176-177.

Tematska usmeritev pouka pomeni:

- da se pozorno obravnavajo področja stvarnosti in odredjajo vprašanja za delo z učenci;
- da se strokovno-sistematično strukturirajo teme;
- struktura ur in podtem;
- da je vsaka ura oblikovana kot povezujoč in miselno napet lok, ki se na začetku ure (npr. postavitev hipoteze) napenja in z zaključkom ure vrne in s tem zapre krog usvajanja znanja (intenzivnost pouka).

4.1.2 Tematska področja

V središče je potrebno postaviti glavna vprašanja verstev okolja. Učni načrt jih razume kot tematska področja, ki so:

- odnos človeka do narave;
- odnos človeka do drugega;
- odnos človeka do samega sebe;
- odnos človeka do Boga.

Ta štiri področja so ključna za razdelitev učnih tem, zato jih v nadaljevanju natančneje predstavljamo.

4.1.2.1 Odnos človeka do narave (stvarstva) – tematsko področje 1

Človek je del narave, je biološko bitje. Živi z drugimi organizmi, skupaj tvorijo to, kar imenujemo narava. Človek se po zaslugi svojega duha razlikuje od ostalih bitij. Prav tako se razlikuje po sprejemanju odgovornosti v odnosu do narave.

Tematski sklop poudarja predvsem človekovo odgovornost v odnosu do narave. Človekova biološka narava se obravnava pod vidikom zdravja, odnosa do telesa, itd. Učenci tako spoznajo pogled verstev na ta vprašanja.

Vedenje o naravi tako vključuje:

- zavedanje svoje telesnosti;
- zavedanje človekove odvisnosti od narave;
- vrednoto zdravega življenja;
- probleme onesnaževanja narave,
- pravi odnos do vseh živih bitij;
- ekološko in okoljsko vzgojo.

4.1.2.2 Odnos do drugega človeka – tematsko področje 2

Ljudje se prepoznajo po svoji samobitnosti, istovetnosti in se zavedajo svoje enkratnosti, zato lahko drugemu rečejo »ti«. V odnosu do »ti« definiramo hkrati svoj jaz. Samo skozi ta odnos lahko razumemo, kaj pomeni »biti bitje«.

Religije so s prepletanjem teh odnosov ustvarile, ohranile in razvile učenje in oblike socialnega življenja. Ključna je družina. Sledijo različne verske skupnosti, njihove naloge in odgovornosti. Izpostavi se tudi vprašanje države in celotnega človeštva.

Tematska področja tako vključujejo odnos do drugega, življenje v skupnosti, odnos do različnih verskih skupnosti in institucij. Pri tem je potrebno izpostaviti in razmišljati o napetosti med življenjem, željami in možnostmi posameznega človeka; o kolektivni socialni moči skupnosti; o odnosih in konfliktih v skupnosti in med skupnostmi. Potrebno je spoznati, kaj verstva nudijo za reševanje teh problemov.

Vedenje o drugem tako vključuje:

- spoštovanje drugega, njegove svobode in enkratnosti;
- drug drugemu biti milost;
- ne odobravanje kakršnega koli zapostavljanja, tako rasnega, verskega ali etničnega;
- sprejemanje ubogih, obrobnih, zapostavljenih;
- kulturni pogovor;
- spoštovanje do staršev;
- odnos do bolnikov - pozornost, pomoč, potrpežljivost;
- dostojno vedenje do drugačnih;
- odgovornost drug do drugega.

4.1.2.3 Odnos človeka do sebe - tematsko področje 3

»Kdo sem jaz?« To vprašanje si človek postavlja od trenutka, ko se zave samega sebe in postane sam sebi predmet opazovanja.

Obravnavanje človeka kot objekta in subjekta hkrati je bistvena vsebina religije. Na to področje spadajo vprašanja o svobodni volji, odgovornosti, poslušnosti, krivici in odpuščanju.

Odnos do sebe je razumljiv, ko se gleda skozi ostale tri odnose. Samo skozi drugega človeka lahko prepoznam samega sebe; samo v kontekstu narave se človek zave svoje materialnosti. Religija vključuje zavestno spoznanje, da lahko človek prepozna sebe kot bitje, ki je odgovorno.

Vedenje do sebe med drugim vključuje:

- naučiti se živeti s seboj;
- truditi se biti plemenit, enkraten;
- samostojnost;
- sprejemati življenje;
- zavedati se, da je vsak trenutek pomemben za večnost;
- ustvarjati si lastno mnenje;
- primerno govorjenje;
- pravi odnos do fizičnih potreb telesa;

- odnos do oblačenja;
- optimizem;
- uresničevanje z načrtovanjem.

4.1.2.4 Odnos človeka do Boga – tematsko področje 4

Bog je ustvaril človeka po svoji podobi. S človekom je vzpostavil poseben odnos, ki je vplival na urejanje ostalih odnosov.

Tematski sklop poudarja osnovne vrednosti skupnega življenja: dostojanstvo človeka, pravičnost, mir in svobodo.

Odnos človeka do Boga vključuje:

- zavedanje, da je vse, kar smo in kar imamo, dar Boga;
- pravilno razumevanje resnične svobode;
- vero v skrivnost;
- vero kot način življenja;
- prizadevanje za mir, sožitje.
- karitativno dejavnost;
- odnos do reda, avtoritete, pravice, krivice!

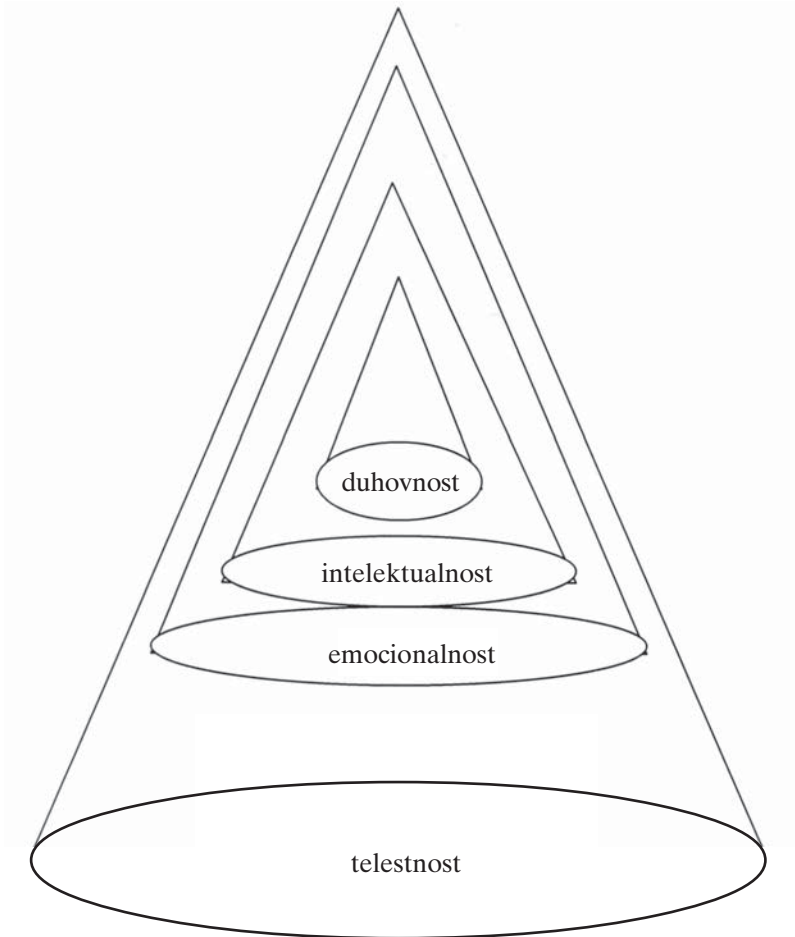
Obveznost tematskih področij pomeni, da bodo preko šolskega leta vsa štiri področja enakovredno zastopana pri pouku.

4.2 Integralno učenje

Učenje ni samo stvar razuma in spomina, ker se človek ne uči samo z glavo. Pomembne so tudi emocije in telo. Vsako intelektualno učenje predpostavlja emocionalno in vsako emocionalno predpostavlja telesno učenje. Intelektualno učenje je odvisno od emocionalnih in intelektualnih situacij. Žal veliko pedagogov ne upošteva dovolj telesne in emocionalne situacije učenja. Poleg teh treh ravni učenja obstaja še duhovna raven učenja. Tisto, kar na novo spoznamo, se smiselno vključuje v ostala znanja. Intelekt ima za cilj sistematizacijo posameznih izkušenj. Duhovna razsežnost ostale tri ravni postavlja v odnos do »jaz-a«. Navedeni koncept imenujemo »integralno učenje«.

Koncept štirih razsežnosti je predstavljen v spodnji skici:

Na skici vidimo odnos med štirimi razsežnostmi: vse vključujoče telo, ki vsebuje občutek, intelekt in duhovno razsežnost.



4.2.1 Telesnost

Vidik telesnosti se osredotoči na čute: tip, okus, vonj, sluh in vid.

Gre za materialnost sveta in stvarnosti: materialnih kvalit, kvantitet, gibanja, prostornosti in pojma časa, za zunanosti in notranosti; zgoraj, spodaj; levo, desno; zadaj, spredaj; zemlji, ognju, kamnu; o predmetih in živih bitjih. Učenci opazujejo svet s čutili, se ga dotikajo, ga opisujejo in o njem govorijo.

4.2.2 Emocionalnost

Emocionalni vidik je vključen v oblikovanje tematskih sklopov z vidika čutenja ljudi. Predvsem gre za tako imenovana močna čustva, kot so sreča, strah, žalost, veselje, upanje itd.

Občutki prežemajo človeka, »ga ujamejo«, »pretresejo«, »obvladajo« itd. Najstniki so izkusili že skoraj vsa občutja, čeprav o njih ne želijo govoriti. Zato je potrebna pozornost do občutij in vzpodbuda k njihovi artikulaciji.

Čutenje, povezano z osebo, predmetom ali življenjsko situacijo, omogoča vrednotenje v smislu: pomembno-nepomembno; vredno-nevredno. Občutja postavljajo prioritete in omogočajo izbire. Integralno učenje vključuje emocionalno razsežnost, kot predpogoj intelektualnega spoznavanja, odločanja in delovanja.

4.2.3 Intelektualnost

Intelektualnost pri pouku vključuje raziskovanje, primerjanje in povezovanje. Cilj so objektivni podatki.

Še posebej značilni so:

- vprašanja in protivprašanja;
- dialog in razprava;
- analiza;
- refleksija;
- sposobnost izražanja argumentov;
- pogum in pripravljenost na tveganje;
- razumevanje in sprejemanje pravil;
- natančno jezikovno izražanje;
- sprejemanje relativnosti svojih stališč;
- dogovori, kompromisi, soglasje.

Predmet KR se na tej ravni usmerja na teološka, zgodovinska in družboslovna znanja. Učenci morajo spoznati intelektualno razsežnost religije in znati o njej razpravljati, razumeti razlike in odkriti podobnosti, razviti nivoje primerjave.

4.2.4 Duhovnost

Duhovna razsežnost se pri tematskih sklopih osredotoča na:

- razlago;
- reflektiranje, filozofiranje;
- poezijo, umetniško ustvarjanje;
- verovanje, praznovanje;

– zamenjavo perspektiv (opazovati z vidika drugega, postaviti se v vlogo drugega in ga razumeti).

Gre za ustvarjalno uporabo zgodb, literature, umetnosti, glasbe, simbolov, metafor, alegorij.

Tematizirajo se stvarnosti religije:

- Bog, življenje, trpljenje, duh, duša;
- stvarjenje, narava, naravni zakoni;
- religija, religioznost, vera;
- utopija, ideologija, mit, nastanek;
- transcendenca, tostranstvo, onostranstvo;
- mistika, askeza, ljubezen;
- greh, krivica, odgovornost, kazen;
- raj, pekel, vera v usodo;
- identiteta, osebnost, ponos, svoboda.

Ta izbira nakazuje, da duhovna razsežnost izraža najvišjo stopnjo človekovega zavedanja in doživljanja stvarnosti in da se lahko duhovnost razume samo v povezanosti s telesom, čutenjem in intelektom.

4.3 Integralno učenje po tematskih področjih

Da pridemo do konkretnih zaključkov, je potrebno obe usmeritvi, tematsko in integralno učenje, povezati in analizirati. O tem naredimo s tabelo:

	Odnos do narave Tematsko področje 1	Odnos do drugega človeka Tematsko področje 2	Odnos do samega sebe Tematsko področje 3	Odnos do Boga Tematsko področje 4
telesnost telo				
emocionalnost čustva				
intelektualnost razum				
duhovnost duh				

4.4 Metodika pouka

V naslednjem poglavju bomo obravnavali učne metode.

Ljudje se ne učijo eden od drugega, ampak eden z drugim. To spoznanje je staro, vendar dokazano šele v zadnjem času. Pomeni, da ni direktne povezave med tem, kar učitelj poučuje iz svojega znanja in izkustva, in tem, kar se učenec stvarno nauči.

Za učence ni pomembna samo materija, ampak njeno usvajanje in govorna produkcija, ker to kaže na uspeh učenja. Učencem je potrebno pokazati, kako znanja, ki so jih pridobili v šoli in izven nje, na najboljši način vključujejo v lastno življenje. Rezultat procesa učenja se pokaže skozi praktično uporabo znanj v različnih življenjskih situacijah.

Predmet KR gradi na religijah okolja in jih sooča z različnimi pogledi, kar vodi k fleksibilnosti mišljenja in delovanja. To zahteva dinamičnost poučevanja. Tako metodika predmeta KR temelji na sledečih principih:

- proces učenja se odvija v uspešnem samoorganiziranju učencev;
- učitelji so moderatorji, ki proces samoorganizacije spremljajo, vzpodbujajo in usmerjajo;
- pouk je sestavljen iz življenjskih in religijskih znanj, na podlagi katerih se na novo organizira znanje;
- učne metode se uporabljajo za posredovanje znanja in za povezovanje z že obstoječim znanjem in izkustvi; metode so posredniki, ki omogočajo prehod iz subjektivnega v objektivno in obratno.

Na primeru didaktične analize teme »dialog« kot enega izmed ciljev predmeta KR bomo pokazali povezanost med didaktiko in metodiko pri načrtovanju pouka.

Primer »Dialog«

»Dialog« se najbolje razjasni v tematskem sklopu 2, »odnos človeka do drugih ljudi«.

»Dialog«

	Odnos do narave Tematsko področje 1	Odnos drugega človeka Tematsko področje 2	Odnos do sebe Tematsko področje 3	Odnos do Boga Tematsko področje 4
telesnost telo		Srečanje: pozdraviti se		
emocionalnost čustva		Pripadnost: prijetna atmosfera, neverbalna komunikacija		
intelektualnost razum		Sprejemanje: argumenti, pravila, pogovor, kompromis, toleranca dogovor		
duhovnost duh		Razumevanje: živeti se v vlogo in situacijo drugega; odkriti osebnost v tujem in tuje v osebnem; odkriti del sebe v drugem		

Povezanost predstavljene didaktične analize je vidna tako vsebinsko kot metodično. Gre za celostno učenje s čuti, telesom, razumom in duhom. S tem se didaktična analiza še ne zaključí. Naslednja razširjena shema »dialog« kaže na medsebojno povezanost tematskih področij, in to na vseh nivojih učenčeve stvarnosti.

»Dialog«

	Odnos do narave Tematsko področje 1	Odnos drugega človeka Tematsko področje 2	Odnos do sebe Tematsko področje 3	Odnos do Boga Tematsko področje 4
telesnost telo	Zavedam se svoje enkratnosti, drugi so izven mene	Srečanje: pozdraviti se	Organska ritmika	Človek je ustvarjen iz zem- lje; Bog mu je vdahnil življenje
emocionalnost čustva	Želim	Pripadnost: prijetna atmosfera, neverbalna komunikacija	Naravnost, odnos in prilagodljivost naravi	Slaviti
intelektualnost razum		Sprejemanje: argumenti, pravila, pogovor, kompromis, toleranca dogovor	Ekologija	Teologija
duhovnost duh	Prepoznam se; molim in zahvaljujem	Razumevanje: vživeti se v vlogo in situacijo drugega; odkriti osebno v tujem in tuje v osebnem; odkriti del sebe v drugem	Partnerstvo s stvarstvom	Molitev

Predmet KR uporablja različne metode:⁹

Kognitivne metode:

- opazovati, poslušati in opisati (naravo, situacijo, slike)
- branje tekstov, postavljanje različnih tipov vprašanj;
- postaviti in razložiti tezo in protitezo;
- postavitev hipotez, poročanje, razčlenitev;
- voditi zapisnik, zbrati podatke;
- pojmovno preciziranje, jezikovno razložiti
- strokovne izraze (latinske, grške, arabske itd.);
- komentirati tekste, situacije, načine obnašanja;
- pojasniti simbole, odkriti metafore, vzpostaviti analogije;
- kritično raziskati zgodovinske izvore.

Afektivne metode:

- poslušati glasbo, peti, komponirati;
- recitirati in pisati pesmi;

⁹ Prim. G. Bitter – R. Englert – G. Miller – K. E. Nipkow, *n. d.*, 473-522.

- slikanje (različne tehnike);
- svetloba (sakralno okno, sveče, sonce, sence);
- meditacija v naravi ali v prostoru;
- ples

Interakcijske metode:

- usmerjen učni razgovor;
- skupinsko delo, osebno delo, projektno delo;
- diskusija, igra vlog;
- intervju, vprašalnik za starše;
- vključevanje strokovnjakov v pouk;
- vključevanje drugih šol

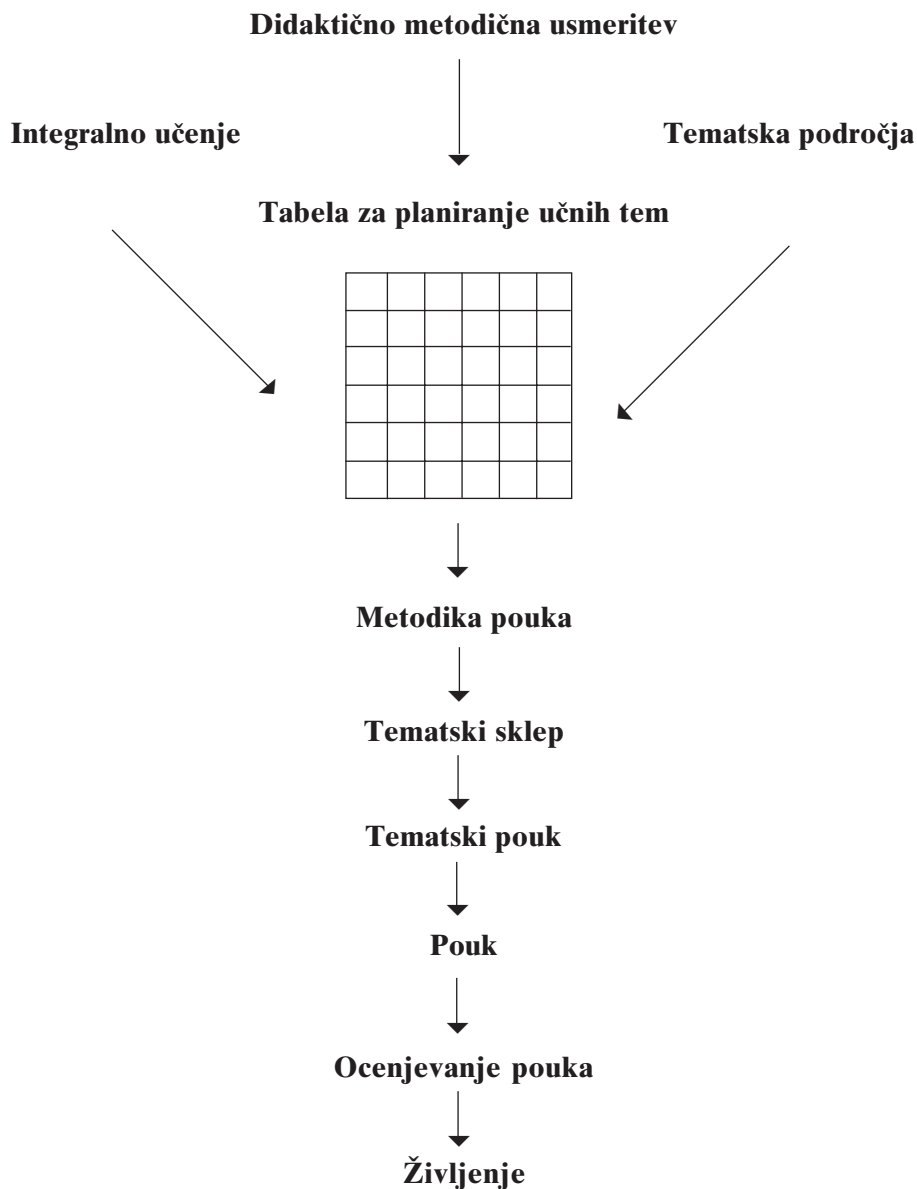
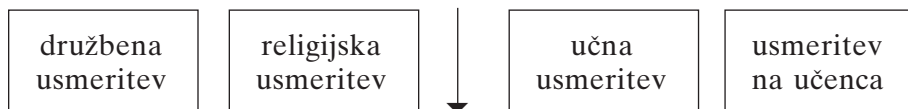
Metode z uporabo materialov:

- zbiranje materialov, sistematizacija, dokumentacija;
- pripraviti razredno ali šolsko razstavo;
- fotografije, video zapis
- izdelava modelov;
- uporaba interneta

Lokalne metode:

- obisk določenih mest;
- priprava razstave; intervju na lokalnih radijskih postajah;
- debatni klubi;
- organizirati dobrodelne prireditve.

5. Povezava elementov učnega načrta



Povezava elementov učnega načrta lahko pokažemo shematično.

Naloge in cilji verskega pouka Pedagoško-didaktična usmeritev

6. Pregled obveznih tematskih sklopov

Glavni tematski sklopi za prvo leto poučevanja so:

- Kulturni dosežki religij v arhitekturi, glasbi, literaturi
- Družina in religija
- Etika in religije
- Skupnost kot temelj religij
- Mir – prostor za drugega
- Ljudje –človek bitje
- Religija – družba – država
- Življenje – smisel in pričakovanja

Zaključek

Za predmet KR se v BIH dodatno usposablajo učitelji, ki naj bi v letu 2004 začeli ta predmet poučevati v poskusnih šolah. Samo uvajanje tega predmeta v šole pa ni odvisno le od strokovne usposobljenosti učiteljev, ampak predvsem od politične volje politikov v BIH in mednarodne skupnosti. Pomembno vlogo pri uvajanju predmeta bodo imele tudi verske skupnosti, ki lahko konstruktivno sodelujejo pri nastajanju vsebine tega predmeta. Vse verske skupnosti imajo možnost dajanja strokovnih pripomb na učni načrt in ustvarjanja klime dialoga (ali pa nasprotovanja).

Mednarodna skupnost vidi v uresničevanju tega projekta pomemben prispevek k večjemu dialogu in poznavanju lastne in identitete drugega, kar je pomembno za sobivanje v BIH. Prav tako predmet KR usposablja učence na vstop v multikulturno družbo, ki ni samo stvarnost BIH, ampak postaja vsak dan bolj stvarnost sveta. Kdor pozna sebe in spoštuje svoje korenine, bo lahko spoštoval drugega-različnega in se ne bo počutil ogroženega.

Povzetek: Magdalena Šverc, Projekt »Kultura religij« v Bosni in Hercegovini

Svet se z veliko hitrostjo zbližuje in srečanja različnih kultur in verstev postajajo vse pogostejša in kompleksnejša. Za človeštvo je to nova izkušnja. Zato je pomembno, da se ponovno definirajo posebnosti kultur in verstev.

Poznavanje posebnosti v verstvih služi individualno-osebnostnemu razvoju vrednot in usposobljenosti, pripravljenosti na dialog, za sodelovanje v

svoji in drugih skupnostih. Zgodovinska navzočnost več verstev in medverska srečanja v Bosni in Hercegovini lahko omogočijo razvoj takšnih vrednot. Zato se je mednarodna skupnost in ministrstvo za šolstvo v BIH odločilo, da v srednje šole uvede predmet »Kultura religij«.

Predmet »kultura religij« tematizira obča in osebna vsakodnevna verska doživetja mladih. Snovalci predmeta »Kultura religij« so predpostavljali, da je konfesionalni verski pouk predmet, ki učence seznanja z lastno religijo. Nekonfesionalni predmet »Kultura religij« vodi iz lastne religijske zavesti k zavestnemu dialogu z drugimi religijami. Vsebinska predmeta se oblikuje na osnovi poznavanja religijskih vsebin, praktičnega življenja učencev in njihove skupnosti.

Pot do uvedbe predmeta v šolski prostor je odvisna od treh akterjev: mednarodne skupnosti, države BIH in verskih skupnosti.

Ključne besede: kultura religij, tematska področja, integralno učenje, dialog, sobivanje,

Summary: Magdalena Šverc, *The Project »Culture of Religions« in Bosnia and Herzegovina*

The world is getting closer at a great speed and the meetings of different cultures and religions are becoming increasingly frequent and complex. This is a new experience for the humankind. Therefore it is important to re-define the peculiarities of single cultures and religions.

The knowledge of the peculiarities of single religions serves to develop the individual and personal values and skills, to make ready for dialogue, and to further the participation in one's own community as well as in others. The historical presence of several religions and inter-religious meetings can make possible the development of such values in Bosnia and Herzegovina. Therefore the international community and the Ministry of Education of Bosnia and Herzegovina have decided to introduce the subject »Culture of Religions« into schools.

This subject picks out as a central theme the everyday general and personal experience of the young people with regard to religions. The authors of the subject presuppose that the denominational religious instruction is a subject that informs the pupils about their own respective religion. The non-denominational subject »Culture of Religions« is supposed to lead from one's own religious consciousness toward a conscious dialogue with other religions. The content of the subject is formed on the basis of the knowledge about religious contents as well as about the practical life of the pupils and of their community.

The introduction of the subject into the school space depends on three factors: the international community, the state of Bosnia and Herzegovina and the religious communities.

Key words: culture of religions, thematic fields, integral learning,

Vinko Potočnik

Vrednostna difuznost mladine v razmerah pluralnosti

V študijski prostor simpozija o posredovanju verskih vsebin v sodobni pluralni družbi – kar so v vedno večji meri tudi srednjeevropske postkomunistične dežele, sicer bolj na ekonomskem in političnem, manj pa na kulturnem področju – želim prispevati razmišljanje o mladih in o njihovih vrednostnih usmeritvah, predvsem z vidika sociološkega in socialno-psihološkega raziskovanja vrednot in kulture mladih, delno pa tudi z vidika pastoralne teologije. Ta tema se mi zdi v okviru simpozija relevantna predvsem iz dveh razlogov:

1. Najprej zato, ker se v življenju mladih na izrazit način odražajo razmere širšega dogajanja. Mladi so kot seizmograf širših življenjskih razmer, dogajanj in družbenih sprememb. Zato študij mladine mnogim raziskovalcem pomeni privilegiran prostor razumevanja sodobnega človeka in sveta.¹

2. Poleg tega je za človekovo versko formacijo zelo ključnega pomena prav obdobje mladostnega razvoja. V mladosti se namreč vzpostavijo standardi verovanj in vrednot, ki se v kasnejših letih relativno redko popolnoma spremenijo ali opustijo. Zdi se, da to dejstvo nehote potrjuje tudi večina vzgojiteljev in učiteljev vere. Kako sicer razumeti dejstvo – sploh če pri tem ne upoštevamo šibkih reformnih naravnih v delovanju Cerkve –, da že pred desetletji sprejeto načelo o prvenstvu verskega izobraževanja odraslih² še vedno ni zares prišlo niti v zavest niti v prakso Cerkve. Versko oblikovanje slovenskih otrok in mladine namreč še vedno predstavlja ne le najobsežnejši, marveč tudi najbolj domišljen in izdelan program verske formacije.

Zato raziskovanje življenja mladih obenem pomeni raziskovanje prihodnosti. Vendar je pri tej trditvi – ob nestabilnosti vrednostnih usmeritev dandanašnjega človeka – vedno več negotovosti in neznank, to pa zahteva večjo previdnost.

Za lažje dojetje vrednostnega sveta mladih in njegove vloge pri oblikovanju zrele krščanske osebnosti, se najprej posvečamo orisu ne-

¹ Prim. G.C. Milanese, *Sociologia della condizione giovanile*, U.P.S., Roma 1977, 159-185.

² Prim. *Splošni katehetski pravilnik*, člen 20. Ljubljana 1972.

katerih splošnejših značilnosti mladosti v pogojih moderne oziroma modernizirajoče se družbe.

1. Mladost v moderni pluralni družbi

Preden se osredotočimo na posamezne podobe mladosti v današnjem času, kako se strukturirajo in spreminjajo, se uvodoma na kratko osredotočimo na najbolj splošne kazalce mladosti, predvsem v primerjavi z drugimi družbenimi skupinami. V ta namen navajamo podatke empiričnih raziskav o tem, v kolikšni meri se mladi in drugi počutijo srečne.

1.1 Srečna generacija mladih v deželi srečnih ljudi?

Analiza odgovorov prebivalcev Slovenije na vprašanje o tem, kako srečne se na splošno počutijo – kot prikazuje tabela 1, kjer so države rangirane po deležu odgovorov »zelo srečni« v prvem stolpcu –, pokaže, da se več kot dve tretjini vprašanih ocenjuje za srečne, skoraj desetina pa za zelo srečne.³ Takšen podatek o slovenski odrasli populaciji je najbrž za marsikoga presenetljiv, saj se zdi, da v naši javnosti prevladuje ravno nasprotno stališče, oziroma večina množičnih medijev (najbrž ne brez razloga) vztrajno razširja mnenje o velikem nezadovoljstvu ljudi. Seveda pa je po drugi strani podatek mogoče razumeti tudi precej zaskrbljujoče, saj razkriva podobo družbe, kjer tretjina odraslih o sebi ne more reči, da so trenutno srečni.

³ Do približno takšnih rezultatov o srečnosti prihajajo tudi druge raziskave, ki včasih vključijo še modaliteto »ne vem« oziroma »kakor kdaj«, in kar nekaj vprašanih jo izbere. Tako tudi v mednarodni raziskavi vernosti v srednji in vzhodni Evropi Aufbruch leta 1998, ki je postregla z naslednjimi odgovori: sploh niso srečni - 2,4%; ne preveč srečni - 20,0%; ne ve, kakor kdaj - 8,0%; srečni - 64,0% in zelo srečni - 5,4%.

Tabela 1: Samoocena srečnosti polnoletne populacije po deželah (v odstotkih)

	Zelo srečni	Srečni	Ne preveč srečni	Sploh niso srečni
Irska	44,1	50,9	4,4	0,6
Sev. Irska	37,9	55,6	5,3	1,3
ZDA	36,7	52,4	8,9	2,0
Nova Zelandija	33,0	59,9	6,4	0,6
Velika Britanija	32,2	60,7	6,2	0,9
Danska	31,8	57,7	8,7	1,8
Nizozemska	31,1	62,9	5,4	0,6
Avstralija	29,7	64,0	5,3	1,0
Švica	28,4	62,1	8,5	0,9
Filipini	27,8	53,3	15,0	3,9
Čile	27,5	32,3	34,8	5,4
Kanada	25,4	57,8	14,5	2,2
Izrael	24,5	48,1	22,6	4,8
Švedska	24,4	61,2	12,8	1,6
Avstrija	22,6	67,8	8,6	0,9
Norveška	22,1	66,6	10,4	0,9
Ciper	21,7	50,6	22,5	5,2
Portugalska	19,5	37,5	34,9	8,0
Španija	19,2	68,1	11,1	1,6
Poljska	19,0	63,0	15,3	2,7
Z. Nemčija	17,7	66,2	13,5	2,6
Japonska	14,3	74,1	10,0	1,6
Francija	14,1	65,1	17,8	3,0
Italija	12,4	65,9	18,2	3,5
Vzh. Nemčija	9,3	61,2	25,3	4,2
Slovenja	9,3	58,6	28,8	3,3
Češka	8,9	71,3	17,9	1,8
Bolgarija	8,7	45,1	28,7	17,4
Slovaška	7,1	58,3	26,2	8,4
Rusija	4,7	49,4	37,1	8,8
Madžarska	4,7	45,1	39,6	10,6
Latvija	4,6	43,9	45,0	6,5
VSI	21,0	57,7	17,6	3,6

Vir: ISSP 1998

Vendar primerjava s podatki drugih dežel razkriva, da relativna stopnja občutka sreče v Sloveniji sploh ni visoka, saj se uvršča med najnižje. Po občutku srečnosti je Slovenija najbolj oddaljena od severno evropskih dežel, posebej Irske. Zelo zgovorno je dejstvo, da se na dno lestvice srečnih družb uvrščajo dežele bivšega komunističnega bloka, ki so za svojo legitimacijo uporabljale prav »raj na zemlji«. Res pa je, da med temi srednje in vzhodno evropskimi deželami Sloveniji še najbolje kaže.

Če se osredotočimo na stopnjo občutka srečnosti mladih (tabela 2 prikazuje primerjavo odgovorov »zelo srečni« za mlade in ostale), ugotovimo predvsem dvoje. Najprej, da se lestvica dežel po srečnosti samo mladih – v primerjavi z lestvico vseh v tabeli 1 – nekoliko spremeni, vendar ne bistveno. Predvsem pa iz primerjave odgovorov ugotovimo, da je občutje srečnosti precej bolj razširjeno med mladimi kot med ostalo populacijo. Izjemo predstavlja pet držav (ZDA, Velika Britanija, Severna Irsko, Nova Zelandija in Zahodna Nemčija), v katerih so mladi manj srečni kot druge generacije. Za Slovenijo pa je značilno, da je – ob Portugalski in Švedski – razlika med stopnjo sreče mlade in ostalih generacij med največjimi, saj kar 13% več mladih kot ostalih prebivalcev izjavlja, da so zelo srečni. Pri tem ni bistvenih razlik med verujočimi in neverujočimi, marveč je večja ali manjša srečnost med obema skupinama slovenske populacije porazdeljena podobno.

Tabela 2: Samoocena zelo srečnih: mladih in drugih (odstotki)

	20-29 let	drugi
Irska	49,7	42,9
Nizozemska	34,5	30,4
Avstralija	34,2	29,2
Švedska	34,2	21,8
Danska	33,3	31,5
Sev. Irsko	32,8	38,9
Švica	32,0	27,8
Avstrija	31,2	21,2
Portugalska	30,5	17,2
Filipini	29,5	27,2
Čile	29,4	27,0
ZDA	27,9	38,8
Kanada	27,1	24,8
Ciper	26,8	19,9
Poljska	26,7	17,6
Velika Britanija	26,2	33,1
Norveška	25,0	21,3
Izrael	25,0	24,2

Nova Zelandija	24,7	34,5
Japonska	20,4	13,3
Francija	20,3	12,2
Španija	20,3	18,9
Slovenja	19,5	6,6
Italija	17,8	11,2
Češka	13,3	7,9
Bolgarija	12,6	7,9
Madžarska	12,3	3,7
Slovaška	12,1	5,4
Zah. Nemčija	11,8	18,7
Vzh. Nemčija	11,5	9,0
Latvija	9,3	3,4
Rusija	6,7	4,2
VSI	23,7	20,4

Vir: ISSP 1998

Pri nas bi torej lahko govorili o precejšnjem prepadu med mladimi in ostalimi prebivalci. To pomeni, da gornji podnaslov o srečni mladi generaciji v deželi srečnih ljudi ni upravičen, marveč je mogoče govoriti le o relativno srečni mladi generaciji sredi manj srečnih ostalih. Seveda pa gre pri tem za merjenje zelo splošnih občutij, ki jih ni lahko interpretirati. Vsekakor jih določa veliko dejavnikov iz ozadja. Kaj je torej z mladostjo onstran subjektivnih občutij?

1.2 Onstran subjektivnih počutij

O življenju mladih je bilo v Sloveniji od konca šestdesetih let prejšnjega stoletja, opravljenih precejšnje število empiričnih raziskav, socioloških in kulturoloških, v zadnjem času pa največ socialno psiholoških. O tem imamo zajeten pisni opus,⁴ ki opozarja na precejšnje

⁴ Nekaj monografij: J. Makarovič, *Mladi iz preteklosti v prihodnost: Pogled na zgodovino človeštva v vidika odnosov med generacijami*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983. M. Ule, *Mladina in ideologija*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988; ista, *Mladina - za modernizacijo slovenske družbe*, Marksistični center CK ZKS, Ljubljana 1989; J. Bajzek, *Mladostno zorenje v skupini: Mladinske veroučne skupine s sociološkega vidika*, Ognjišče, Koper 1989; M. Ule Nastran, V. Mihelj, *Pri(e)hodnost mladine*, DZS: Ministrstvo za šolstvo in šport, Urad Republike Slovenije za mladino, Ljubljana 1995; M. Ule Nastran (ur.), *Mladina devetdesetih: analiza stanja v Sloveniji*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996; M. Ule, V. Mihelj - T. Renner - M. Mencin Čepelak - S. Kurdiya - B. Tivadar, *Predah za študentsko mladino*, (Zbirka Juventa) Zavod Republike Slovenije za šolstvo, Urad Republike Slovenije za mladino, Ljubljana 1996; M. Ule - T. Renner - M. Mencin Čepelak - B. Tivadar, *Socialna ranljivost mladih*, Aristej, Ljubljana 2000; M. Ule Nastran, *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*, Znanstveno in publici-

premike v življenju in družbenem položaju mladih, od nekdanje predmoderne do sedanje (post)moderne situacije.

Mladost se najprej – vse od začetkov industrijske družbe, ko se kot posebno življenjsko obdobje pravzaprav pojavi – kaže kot sorazmerno natančno odmerjen prehodni čas med otroštvom (biološko zrelostjo) in odraslostjo (socialno zrelostjo). Ta prostor mladosti je kar nekaj časa v pravi ekspanziji, saj se meja med otroštvom in mladostjo pomika v vedno zgodnejša leta, na drugi strani pa meja med mladostjo in odraslostjo v vedno bolj pozna leta. S tem se ne širi le okvir človekovega psiho-socialnega razvojnega obdobja, ampak postaja ta okvir tudi politično pomemben: postaja kulturno izjemno dinamičen in inovativen. Mladostno obdobje postaja vse pomembnejše in takšna ocena več ali manj velja za drugo polovico 20. stoletja.

S takšnim konceptom mladosti se srečajo raziskovalci slovenske mladine v poznih šestdesetih. Poleg tega pa pri tedanji povojni generaciji mladih odkrivajo nekritično pristajanje na kolektivno socialistično ideologijo in na nacionalne idolatrije. Mladi so polni izrazitega nekritičnega optimizma glede osebne in družbene prihodnosti.⁵ Temu se niti ne gre čuditi, saj je marksistična kritična ocena preteklosti in utopično zrenje v prihodnost najbolj pristajala prav stanju duha mladih. Zato je bila v šestdesetih in sedemdesetih prav mladina glavna nosilka takšnih in podobnih idej. Nosilka in tudi generatorica generacijskih in širših družbenih sprememb postane šele pozneje.

Konec osemdesetih raziskave že zaznavajo odzive slovenske mladine na (post)modernizacijske in informacijske procese. Tako tedaj pri mladih, večinoma že s srednješolskim standardom, ki že imajo na razpolago moderne komunikacijske in informacijske medije, srečamo močno tržno in potrošniško usmerjenost. Raziskovalci identificirajo zgodnejšo osebno emancipacijo, pa tudi vedno bolj mladocentrično in libertalno usmerjenost.⁶

Na začetku devetdesetih⁷ so pri mladih že zaznavni odzivi na tranzicijske procese. Mladih sicer še ne zajame socialno razlikovanje; socialni izvor, življenjsko okolje, spol, življenjski standard nanje še nimajo izrazitejšega vpliva. Splošno poenoten življenjski slog še nudi določeno oporo proti nastajajočim pritiskom socialnega razlikovanja, vključno z

stično središče, Zbirka Sophia 6/2000, Ljubljana 2000, V. Mihelj (ur.), *Mladina 2000: slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje*, (Zbirka Juventa), Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport, Urad Republike Slovenije za mladino, Aristej, Maribor 2002, idr.

⁵ Prim. M. Ule, *Mladina in ideologija*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988.

⁶ Prim. M. Ule, *Mladina - za modernizacijo slovenske družbe*, Marksistični center CK ZKS, Ljubljana 1989.

⁷ Prim. M. Ule, V. Mihelj, *Pri(e)hodnost mladine*, DZS 1995. Empirični podatki so bili posneti leta 1993, vzorec je zajel 2354 dijakov in dijakinj.

vedno bolj različnimi možnostmi za šolanje. Sicer pa se pokaže slika vedno bolj pasivne generacije, ki se najbolje počuti v varnem krogu zasebnosti. Mladina ljubi predvsem mir, manj aktivno in vznemirljivo življenje; manj je odprta in sprejemljiva za izzive in tveganja življenja; manj je tolerantna do drugačnosti. Umika se celo s prizorišč mladinske kulture in se raje zateka v domišljajske svetove in rešitve (kar pomeni prej beg od problemov kot pa soočenje z njimi). V naštetih empiričnih najdbah je mogoče zaznati pojav podaljševanja otroštva.

Lahko rečemo, da se na velike spremembe ob koncu stoletja/tisočletja mladi odzivajo z vse večjo občutljivostjo in občutkom ogroženosti življenjskih možnosti.⁸ Povečujejo se težave pri prehodu v svet odraslih (dela). »Klasično odraščanje« kot naravni proces, ko so bili mladi v družini in šoli objekt nadzorovane vzgoje, pride v krizo. Mladi ne prizamejo več v celoti vzorcev odraslosti. Moderne družbe vse bolj dopuščajo fluidno in neuskajeno doseganje le posameznih točk odraslosti. To pa je vse bolj v skladu s splošno težnjo po individualizaciji življenjskih potekov in težnjo po reflektivnem odnosu ljudi do lastnega življenjskega poteka v družbah postmoderne, na kar je na več mestih opozoril priznani sociolog A. Giddens.

Tako smo v zadnjem času priče napredovanju procesov individualizacije in ukinjanja mladosti kot prehodnega obdobja. Kot mladi po Evropi se je tudi slovenska mladina umaknila v mladinsko mikro sceno. Nadaljuje se tudi proces večje simbioze mladih s starši, vključno s širjenjem infantilizacije mladosti.

Omenjeni razvojni premiki so glede na sedemdeseta in osemdeseta leta precej presenetljivi, še posebej, če pomislimo na takratne socialne dinamizme mladih (družbena gibanja, boj za civilno družbo, oblikovanje mladinskih subkultur), sedaj pa nenadoma umik v zasebnost, podomačenje, socialni pasivizem.

1.3 Kulturna modernizacija na začetku 21. stoletja

Zadnje raziskave slovenske mladine⁹ razkrivajo aktualne podobe generacijske modernizacije mladine, pri čemer gre za nadaljnje ukinjanje stabilnih družbenih in kulturnih struktur eksistence. Med najvidnejše pojave gotovo sodi drobljenje prostora mladih, kar pomeni, da

⁸ M. Ule – V. Mihelj – T. Rener – M. Mencin Čeplak – S. Kurdija – B. Tivadar, *Predah za študentsko mladino*, (Zbirka Juventa) Zavod Republike Slovenije za šolstvo, Urad Republike Slovenije za mladino, Ljubljana 1996. Raziskovalni vzorec je zajel 1829 študentov in študentk univerz v Ljubljani in Mariboru.

⁹ Prim. V. MIHELJAK (ur.), *Mladina 2000 : slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje*, (Zbirka Juventa), Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport, Urad Republike Slovenije za mladino. Aristej, Maribor 2002.

postajajo področja izkustev in identitet vse bolj partikularna. Mladost ni več neko zaokroženo dogajanje z jasnim začetkom, potekom in koncem. Spreminja se v serijo vse manj predvidljivih epizod.

Takšni pojavi so dobro zaznavni v življenjskem poteku mladih, ki postaja vse manj kulturno reguliran, zato pa vedno bolj stvar individualnih izbir in konstrukcij. To pomeni, da sodobna kultura omogoča oziroma (do)pušča mladim, da si po lastni izbiri krojijo svoj življenjski stil. V vedno zgodnejših letih mladi razpolagajo s prostim časom, z načinom zabave, z obliko druženja in prijateljstvi. Družinska oziroma starševska kontrola postaja šibkejša. S tem pa je vse manj določeno, kaj (ne) sodi k mladosti. V mladostno obdobje lahko tako vstopajo na eni strani (zaostali) elementi otroštva (npr. vedno daljše bivanje s starši¹⁰), na drugi strani pa elementi, ki jih tradicionalno pripisujemo odraslim (npr. nakupovanje, lastna izbira stila oblačenja, spolni odnosi ipd.). Mladostno obdobje je tako polno zaostankov in hkrati prehitovanj.

Zato lahko empirične raziskave ujamejo le trenutno stanje tega zelo spreminjajočega se področja življenja. V raziskavi Mladina 2000,¹¹ kjer je bilo mladim zastavljeno vprašanje: »Koliko si bil/a star/a, ko so se zgodile našete situacije, oziroma koliko misliš, da boš star/a, ko se bodo zgodile?«, lahko zaznamo trenutno podobo poteka mladosti v Sloveniji. V prvem stolpcu tabele 3 je prikazana povprečna starost mladine, ko se zgodijo našete situacije, in sicer od prve zaljubljenosti pa vse do starševstva in sklenitve zakona, ki jih lahko tudi danes smatramo za najbolj gotove pokazatelje zaključka mladosti in vstopa v odraslost.

V tabeli 3 se lahko še prepričamo, da v poteku mladosti med vernimi in neverujočimi mladimi ni občutnejših razlik. Zaznati je mogoče le malenkostno razliko v hitrejšem doseganju osebnostnih svoboščin (disko, prvi spolni odnos, odločanje o izgledu) pri neverujočih in nekoliko zgodnejšo mejo življenjskih dolžnosti (zaslužiti, se zaposliti, zaključiti šolanje) pri verujočih. Še najbolj občutnejša razlika med obema skupinama zadeva začetek starševstva in sklenitev zakonske zveze, ki sta zgodnejši pri verujočih. Vendar o tem ne moremo razmišljati vzročno; tem odločitvam poleg vere botrujejo še drugi družbeno kulturni dejavniki.

¹⁰ Posebno visok delež mladih, ki še živijo s starši, je v Italiji - kar 72,3% moških in 53,3% žensk v starih 24 do 29 let živi ob koncu 20. stoletja s starši. Glej: C. Buzzi - A. Cavalli - A. de Lillo (ur.), *Giovani verso il Duemila: Quattro rapporti Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 1997, 341.

¹¹ *Mladina 2000*, (MLA00), v: <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/iskanje.htm> (Arhiv družboslovnih podatkov, Ljubljana).

Tabela 3: Starost, ko so se zgodile naštetje situacije: vsi in glede na (ne)vero v Boga

	VSI	verujejo	ne verujejo	neodločni
prvič se zaljubiti	13,6	13,8	13,2	13,5
prvič iti v disko	14,9	15,2	14,6	14,7
odločati o izgledu	15,2	15,6	14,8	14,9
biti sposoben/a sam/a si kuhati	17,1	17,1	17,3	16,5
prvi spolni odnosi	17,3	17,6	16,9	17,1
domov, kadar želiš	18,3	18,4	18,1	18,4
zaslužiti denar	20,3	19,9	20,9	20,4
prvič se redno zaposliti	22,3	21,8	23,2	22,3
zaključiti šolanje	22,3	21,8	23,0	22,7
odseliti se od staršev	23,8	23,9	23,6	24,0
s partnerjem skupaj živeti	24,7	24,6	25,1	24,5
prvič postati oče/mati	27,1	26,7	28,1	26,8
poročiti se	27,2	26,6	28,2	27,3

S pomočjo raziskave Mladina 2000 je mogoče opazovati življenjski potek mladih tudi glede na konfesionalno pripadnost. Kot je prikazano v tabeli 4, versko kulturni vidik odkriva določene razlike v življenjskem poteku. Zanimivo je, da mladi pripadniki muslimanske veroizpovedi na splošno najbolj odstopajo od povprečij, pri doseganju osebnih svoboščin zaostajajo, pri prevzemanju dolžnosti prehitvevajo in relativno hitro »odrasejo«. Pravoslavni mladi pa slovenske vrstnike presenetljivo prehitvevajo v avtonomiji od družinskega življenja, saj najprej zaslužijo lasten denar in se vračajo domov po lastni odločitvi.

Tabela 4: Starost, ko so se zgodile naštetje situacije - glede na veroizpoved

	katoliška	islamska	pravoslavna	druga	brez pripadnosti	VSI
prvič se zaljubiti	13,8	14,9	14,4	14,3	12,8	13,6
prvič iti v disko	15,1	14,6	14,8	15,1	14,4	14,9
odločati o izgledu	15,4	16,4	15,2	13,6	14,5	15,2
biti sposoben/a sam/a si kuhati	17,1	16,6	17,3	17,2	17,0	17,1
prvi spolni odnosi	17,5	17,6	16,9	16,8	16,8	17,3
domov, kadar želiš	18,3	19,3	17,8	18,7	18,3	18,3
zaslužiti denar	20,1	19,8	18,3	19,3	21,2	20,3
prvič se redno zaposliti	21,9	21,1	21,9	21,5	23,7	22,3
zaključiti šolanje	21,9	20,6	24,4	21,7	23,9	22,3
odseliti se od staršev	23,9	23,1	22,1	21,4	23,9	23,8
s partnerjem skupaj živeti	24,5	23,1	24,4	25,1	25,5	24,7
prvič postati oče/mati	26,8	24,8	26,2	28,8	28,5	27,1
poročiti se	26,9	24,7	25,9	29,2	28,6	27,2

Kot vidimo, prihaja v sodobnem načinu življenja do ukinitve mladosti kot prehodnega življenjskega obdobja (moratorija). Življenjski potek postaja vse bolj stvar individualnih izbir in konstrukcij. Ker je mladost vedno bolj privatna stvar posameznika, je razumljivo, da to ni več stabilno družbeno strukturiran življenjski prostor, ampak nekako poljuben, »razmetan« ali celo razbit na manjša, partikularna bivanjska področja. Mladost ni več zaokrožena zgodba, ampak snop malih zgodbic. Zato je vse težje ulovljiva tudi za analizo. Tudi refleksija o mladosti se individualizira. Posameznik zato čuti še večjo potrebo po refleksivnem odnosu do lastnega življenjskega poteka in izkustva. Ta potreba mladih danes na splošno stopa zelo v ospredje.

Dobro je torej imeti pred očmi pojav, o katerem pogosto slišimo kot množičnem begu mladih iz javne v zasebno sfero, saj bi kdo lahko pomislil, da gre za posebne lastnosti mladih. Ni mogoče spregledati, da gre za družbene procese.

Seveda ugotovitve o umikanju v zasebnost veljajo tudi za vernega mladostnika. Zato pastoralni dokument o mladinski pastoralni pravilno ugotavlja, da se pojavlja »dokaj močna težnja zagrajevanja svoje vernosti v privatno in intimno sfero, torej v sfero intimnega estetskega čutenja in iskanja samega sebe«.¹²

Pri analizi družbenega položaja mladih je seveda veliko pasti, predvsem v enostranskih gledanjih. Iz gornjega bi namreč bilo mogoče sklepati, da je mladost predvsem pasivni, trpni pojav družbe, ki ga splošni družbeni tokovi odločilno oblikujejo in z njim manipulirajo. To delno sicer drži, vendar je mogoče govoriti tudi o nasprotnem. Ker elemente mladosti najdemo v vedno večji meri tudi v drugih življenjskih področjih in obdobjih, lahko govorimo o difuzni mladosti. Skratka, mladost je postala zelo močan dejavnik celote življenja, tako da na več področjih (dovolj je pomisliti na področje kulture zabave in mode) vsa družba postaja mladocentrična. V nekem smislu je mogoče govoriti o določeni juvenilizaciji celotne družbe.

1.4 Preobrazba obredov prehoda

Obredi prehoda (praznovanja, svečanosti) poznamo kot ustaljene vzorce človekovega simbolnega vedenja in odnosov, ki strukturirajo socialne statusne prehode, tako da premagujejo družbene anomalije oziroma kaotičnost in s tem omogočajo določeno urejenost skupnega

¹² Medškofijski odbor za mladino, *Osnutek temeljnih smernic za mladinsko pastoralo v Cerkvi na Slovenskem*, Ljubljana 1999, 38.

življenja. Posamezniku so navadno življenjska opora, orientacija, izvor smisla in identitete.¹³

Da mladost postaja vse manj družbeno in kulturno oblikovan projekt, vse bolj pa individualen, kaže tudi kriza splošno priznanih obredov prehoda v odraslost, ki so veljali za nekakšno krono mladostnega obdobja. Še več, v preteklosti je bila v najširšem smislu celotna mladost nekakšna »predigra« ali priprava na velikanski »obred prehoda« v odraslost. Na prvem mestu je to veljalo za obred poroke.

Priče smo globoki transformaciji obredov prehoda v modernem svetu. Predvsem se je drastično zmanjšalo število porok, ne le cerkvenih, marveč tudi civilnih oziroma vseh. To se ujema z zgoraj prikazano vedno manj izrazito mejo med mladostjo in odraslostjo. Prav nenavadno bi bilo, če se omenjene spremembe ne bi odražale tudi na kulturno obredno ravni.

Posebno velika sprememba se kaže v sekularizaciji mnogih obredov prehoda. Medtem ko je bila nekoč glavna obredij religioznega (cerkvenega) značaja, je večina obredij prehoda v sodobni družbi posvetne narave. Dovolj je pomisliti na številne oblike spontanih novih ritualov, t.i. »krstov« (vključno s številnimi sprejemi v različne družbene skupine ali organizacije).¹⁴ Zdi se, da le birma pri nas še ostaja poglobilni iniciacijski obred prehoda iz otroštva v mladostno obdobje. Zaradi pomikanja meje med otroštvom in mladostjo v vedno zgodnejša leta je razumljiva težnja po zgodnejši birmi. Prizadevanja za prejem zakramenta birme v poznejših letih vsekakor pomeni odpoved birmi kot iniciacijskemu mostu v mladostno obdobje verskega življenja.

Ker so obredi od nekdaj pomemben instrument posredovanja vrednot, življenjskih ciljev in smisla, se odpira vprašanje, kaj se spričo transformacije obredja dogaja na ravni vrednot. Zanje se zdi, da ob procesih naraščajoče individualizacije postajajo odločilnejši usmerjevalec življenja mladih.

2. Vrednostne (ne)usmeritve mladih

Pri posredovanju vere ima pomembno vlogo – zaradi značilnosti sodobne osebnosti in družbe vedno pomembnejšo – tudi osebni in so-

¹³ Več o tem: Th. Luckmann, *Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta*, v: *Nova revija* 83/84 (1989), 422-430; V. Potočnik, *Religiozni obredi prehoda v prehodnem času*, v: *Časopis za kritiko znanosti*, letnik XXIX, 2001, št.202-203, 197-211; isti, *Mladi proti letu dvatisoč*, v: A. Baligač (ur.), *Mladi, ulica, prihodnost*, Salve, Ljubljana 1998, 5-20.

¹⁴ Več o tem: V. Potočnik, *Novi »nadomestni« obredi*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 34 (2000/ 11-12) 212-215.

cialni svet naslovnikov. Poleg vsebin (verskih resnic, vrednot, norm) in načinov posredovanja s strani družine ali Cerkve ali šole (programi, didaktične metode in stili itd.) prihajajo vedno bolj v ospredje vprašanja vrednostnega sveta mladih. V zvezi z vrednotnimi usmeritvami pa srečujemo precej razširjeno prepričanje, da so mladi brez vrednot, in če to v celoti ne drži, se zdi, da se vsaj pogrezajo v krizo vrednot. Spet drugi razpravljajo o razpadu vrednostnega sveta, o kaosu in anomiji vrednot, o vrednotnem vakuumu; del tega pa so predvsem mladi. Na kaj kažejo empirične najdbe o vrednotah mladih? S katerimi vrednotami se najlažje oziroma najtežje identificirajo? Na kakšen način danes mladi sploh lahko prihajajo do vrednot?

2.1 Raziskovanje vrednot

Raziskovanje vrednot je zelo zahtevno, saj se vrednote in vrednostne usmeritve oblikujejo pod vplivom velikega števila dejavnikov, od bioloških, genetskih, evolucijskih na eni, do socialnih, vzgojnih in kulturnih na drugi strani. Sploh so vrednote zelo kompleksen pojav, ker se povezujejo s čustvenimi, motivacijskimi (voljnimi) in z kognitivnimi procesi. V prvem pomenu besede se vrednota pri posamezniku verjetno oblikuje šele v (obdobju osnovnega razvoja osebnosti) najstniških letih, čeprav že veliko prej vrednoti posamezne pojave in objekte (grdo, lepo – predstopnja v razvoju vrednot). Zrelo oblikovanje vrednot namreč zahteva oblikovane zmožnosti abstraktnega mišljenja, to pa sovпада z leti pubertete in zgodnje adolescence.¹⁵

Sicer pa so vrednote relativno stabilne in trajne – vsekakor bolj kot nekatera prepričanja ali stališča. To pa ne pomeni, da so nespremenljive.¹⁶

Pri empiričnem (sociopsihološkem) raziskovanju vrednot je pomembno zavedati se meja tega raziskovanja. Najpogosteje gre za raziskovanje »kajstva«, ne pa »najstva«. Slednje je predmet etike in morale. Pri sociopsihološkem raziskovanju gre za iskanje odgovorov na vprašanja: S katerimi vrednotami se mladi najlažje oziroma najtežje identificirajo? V kolikšni meri vplivajo vrednote na obnašanje (in obratno)? Kako se vrednote povezujejo (ali ne) v skupine, clastre, oziroma: katere se med seboj povezujejo in katere so si najbolj oddaljene.

V zvezi s tem gre za vprašanje hierarhije vrednostnega prostora. Pri nas je vodilni raziskovalec vrednot J. Musek¹⁷ v številnih raziskavah

¹⁵ Prim. J. Musek, *Osebnost in vrednote*, Educy d.o.o., Ljubljana 1993, 204.

¹⁶ *Prav tam*, 203.

¹⁷ Prim. J. Musek, *Nova psihološka teorija vrednot*, Inštitut za psihologijo osebnosti Educy, Ljubljana 2000, 29 in 71.

prišel do kompleksne, a zelo razvidne hierarhije vrednotnega prostora. Posamezne vrednote se grupirajo v štiri vrednotne kategorije srednjega razreda, te pa v štiri vrednotne tipe vrednot. V hedonski tip (vrednotne kategorije čutnih, zdravstvenih, varnostnih vrednot) se uvrščajo naslednje vrednote: veselje, zabava, družabnost, vznemirljivo življenje, udobje, spolnost, dobra hrana, prosto gibanje (svoboda), zdravje, varnost, počitek; v potenčni tip (kategorije statusnih, patriotskih in legalističnih vrednot) se uvrščajo: moč, ugled, slava, denar, politični uspeh, prekašanje drugih, dolgo življenje, narodni ponos, ljubezen do domovine, red, zakoni; v moralni tip (kategorije tradicionalnih, družinskih in socialnih vrednot) se uvrščajo: poštenost, dobrot, delavnost, družinska sreča, razumevanje s partnerjem, ljubezen do otrok, ljubezen, upanje, enakost, nacionalna enakopravnost, mir, sloga, pravica (svoboda); v izpolnitveni tip (kulturne, estetske, aktualizacijske, spoznavne in verske kategorije vrednot) se uvrščajo: kultura, umetnost, ustvarjalnost, lepota, narava, znanje, napredek, samoizpopolnjevanje, resnica, modrost, vera. Končno se štirje vrednotni tipi združujejo v dve velekategoriji vrednot: hedonski in potenčni tip se vežeta v dionizično, moralni in izpolnitveni tip pa v apolonsko velegategorijo vrednot.

Relativno poznana in razširjena na svoje zgovorna je tudi Roakecheva klasifikacija vrednot. Avtor govori o dveh poglavitnih kategorijah vrednot: o kategoriji terminalnih vrednot, v katero uvršča osebne (npr. modrost) in socialne (npr. mir v svetu), v drugo kategorijo instrumentalnih vrednot pa moralne (npr. poštenost) in kompetenčne (npr. sposobnost). Ni težko ugotoviti, da v sodobnem svetu prevladujejo slednje.

Končno je potrebno omeniti zelo razširjeno empirično raziskovanje razvoja vrednotnih orientacij. Jasno je, da so v posameznih razvojnih obdobjih človekovega življenja bolj v ospredju nekatere vrednote, v drugem druge. J. Musek je prišel celo do razvojne hierarhije vrednot, pri čemer ugotavlja, da so v mlajšem obdobju življenja relativno pomembnejše hedonske in potenčne vrednote, pozneje pa postanejo pomembnejše moralne vrednote in vrednote izpolnitve.¹⁸ Podobno kot za človekov razvoj velja tudi za zgodovinska obdobja posameznih družb.

2.2 Prisotnost, hierarhija, razvoj vrednot

Če se osredotočimo na empirične izsledke raziskovanja mladine, vsekakor pade najprej v oči, da mladi niso brez vrednot. Kot prikazuje tabela 5, mladi posameznim stvarim v življenju pripisujejo na splošno zelo visok pomen.

¹⁸ *Prav tam*, 88.

Razvidno je tudi, da mladi posamezne prvine življenja vrednotijo višje, druge manj. Najvišji pomen pripisujejo zdravju, resničnemu prijateljstvu in družinskemu življenju; to se nabojuje približuje hedonskemu in moralnemu vrednostnemu tipu. Presenetljivo je, da mladi tako visoko postavljajo zdravje (takšno lestvico vrednot bi pričakovali pri starejših ljudeh). Vprašanje je, ali gre v njihovi logiki res za določeno racionalnost – saj so brez zdravja druge reči manj mogoče –, ali pa to morada kaže na njihovo notranjo ranjenost, na občutja ogroženosti in s tem na potrebo po ozdravljenju? Vsekakor to kaže na neko eksistenčno paniko mladih in globoko potrebo po večji ontološki varnosti.¹⁹

Najmanj se mladi istovetijo s potenčnim tipom vrednot. Kot prikazuje tabela 5, te vrednote uvrščajo na dno lestvice. Kar 24,8% mladih izjavlja, da zanje »imeti moč nad drugimi« sploh ni pomembno.

Rezultati torej jasno kažejo, da mladi niso brez vrednot. Zelo malo je namreč mladih, le kakšen odstotek, ki jim našteje stvari sploh niso pomembne; izjema je modaliteta »imeti moč nad drugimi«. To pomeni, da mladi ne tavajo v vrednotnem vakuumu, marveč v/n njih delujejo silnice raznih zelenih stvari in jih v življenjskih odločitvah bolj ali manj usmerjajo.

Empirični podatki v tabeli 5 v zadnjih štirih stolpcih – sicer ne preveč izrazito, pa vendar dovolj jasno – nakazujejo tudi razvoj vrednot v mladostnem življenjskem poteku. Videti je, da skoraj pri vsaki vrednoti v višjih starostnih obdobjih več mladih poudarja pomembnost omenjene stvari v življenju. Dokaj izraziti izjemi sta le vznemirljivo življenje in šolski/delovni uspeh, kjer sta njuna pomena v obratnem sorazmerju s starostjo vprašanih. Le nekaj je stvari (prijateljstvo, mir na svetu), ki so v vseh starostnih obdobjih na približno enaki ravni pomembnosti in kot takšni ne razodevajo razvojnega spreminjanja.

¹⁹ Prim. T. Rener, *Novi trendi v zasebnih razmerjih*, v: V. Mihelj (ur.), *Mladina 2000: slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje*, n.d. 83.

Tabela 5: Hierarhija pomembnih stvari v življenju mladih²⁰

	VSI	pod 18 let	18 do 21	22 do 25	26 do 29
zdravje	4,8	4,7	4,8	4,8	4,9
resnično prijateljstvo	4,7	4,7	4,8	4,7	4,7
družinsko življenje	4,6	4,5	4,5	4,6	4,7
svoboda delovanja in mišljenja	4,5	4,2	4,5	4,6	4,6
mir v svetu brez konfliktov	4,5	4,5	4,5	4,5	4,5
uspeh v šoli, poklicu	4,4	4,5	4,4	4,4	4,3
varovanje narave	4,4	4,3	4,3	4,4	4,5
varnost naroda pred sovražniki	4,2	4,0	4,2	4,2	4,3
red in stabilnost v družbi	4,2	4,0	4,1	4,2	4,3
živeti v miru sam s seboj	4,0	3,6	4,0	4,1	4,2
svet lepega, narava, umetnost	3,9	3,6	3,9	3,9	4,0
kreativnost, originalnost	3,7	3,4	3,8	3,8	3,6
vzdrževanje tradicionalnih vrednot	3,7	3,6	3,6	3,6	3,7
materialne dobrine	3,6	3,4	3,7	3,6	3,7
vznemirljivo življenje	3,6	3,7	3,8	3,6	3,4
biti avtoriteta, voditelj	2,9	2,8	3,0	2,8	2,9
imeti moč nad drugimi	2,4	2,3	2,5	2,4	2,3

Vir: *Mladina 2000*

2.3 Kaotičnost vrednotnega prostora

Vsekakor lahko predpostavljamo, da zgoraj prikazani pogledi na življenje pri mladih odražajo globlje strukture vrednotnih usmeritev, ki neposredno niso izmerljive. S pomočjo faktorjske analize, to je s poševnokotno rotacijo, se za spremenljivkami, ki merijo vrednote, pojavi pet latentnih faktorjev, ki skupaj pojasnijo 55,8% skupne variance merjenih spremenljivk vrednotnega prostora.

Kot je razvidno iz tabele 6, pojasnjuje prvi tak latentni faktor, ki zavzema relativno največ prostora (15,6% skupne variance), predvsem klasične tradicionalne vrednote (od narave, družinskega življenja do miru in reda v družbi). Drugi faktor meri predvsem na varnost (poklicno, narodno, materialno in zdravstveno). Tretji faktor, ki nastopi dokaj samostojno, kaže izrazito željo po moči. Pri četrtem faktorju gre za ekspresivno estetske vrednote (kreativnost, vznemirljivo življenje, svet lepega, umetnost in še prijateljstvo). Peti faktor v strukturi vrednotnega prostora pa kaže na izrazito individualistično in svobodomiselnost (živeti v miru s samim seboj, v svobodi delovanja in mišljenja). Očitno sta četrti in peti faktor najbližja idealističnim predstavam mladih o življenju in svetu. Pri tem pa se kaže tendenca, ki je

²⁰ Tabela prikazuje povprečne vrednosti odgovorov, dobljenih s pomočjo lestvice: 1 = sploh ni pomembno, 2 = malo pomembno, 3 = srednje pomembno, 4 = dokaj pomembno, 5 = zelo pomembno.

razvidna tudi v tabeli 5, da s starostjo narašča pomen vrednot, ki jih pojasnjuje prvi faktor.²¹

Tabela 6: Faktorska analiza vrednot

	1	2	3	4	5
varovanje narave vzdrževanje tradicionalnih vrednot	0,726				
družinsko življenje	0,626				
mir v svetu brez konfliktov	0,609	0,271			
red in stabilnost v družbi	0,516	0,446			
uspeh v soli, poklicu		0,698			
varnost naroda pred sovražniki	0,382	0,568			
materialne dobrine		0,567	0,438		
zdravje	0,438	0,461			
imeti moč nad drugimi			0,853		
biti avtoriteta, voditelj			0,793		
kreativnost, originalnost				0,698	0,282
vznemirljivo življenje			0,327	0,615	
svet lepega, narava, umetnost	0,450			0,557	
resnično prijateljstvo		0,343	-0,264	0,545	
živeti v miru sam s seboj					0,860
svoboda delovanja in mišljenja				0,349	0,675

Prikaz še zdaleč ne more veljati za jasno fotografsko podobo kompleksnega vrednotnega prostora, temveč za njegov približen in dokaj nejasen obris, kot nekakšen »rentgenski posnetek«. V tabeli 6 so delno nakazane te nejasnosti, saj mnoge vrednote nastopijo tudi v drugih faktorjih, čeprav v manj pomembni vlogi. Vse to oddaljuje dobljeno sliko od kategorij, do katerih je prišel v teoriji vrednot J. Musek; to kaže na veliko prigradnost vrednotnega prostora mladih.

2.4 Verske in moralne vrednote

Zastavlja se seveda tudi vprašanje o navzočnosti verskih in moralnih vrednot, ki so za posredovanje vere velikega pomena. V kolikšni meri so navzoče in predvsem v kolikšni meri so sploh kompatibilne s prikazanim kontekstom vrednot.

²¹ Prim. M. Ule, M. Kuhar, *Sodobna mladina: izziv sprememb*, v: V. Mihelj (ur.), *Mladina 2000 : slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje*, n.d 55.

V raziskavi Mladina 2000 se 72% mladih izreka za katoličane,²² 52,5% pa jih trdi, da verujejo v Boga. Konfesionalna pripadnost in vera v Boga torej ne sovpadata, kajti 18% mladih, ki se imajo za katoličane, zase pravi, da ne verujejo v Boga. Sicer pa v starosti med 15 in 18 letom veruje v Boga 55,3%, med 18 in 21 letom 50,8%, med 22 in 25 letom 48,6%, v starostni skupini med 26 in 29 letom pa veruje v Boga 56,5% mladih.

Glede prakticiranja vere ista raziskava govori o 10,8% mladih, ki redno, vsaj enkrat na teden hodi k bogoslužju, 12,2% vsaj enkrat ali dvakrat na mesec, 21,7 % nekajkrat na leto, 29,9% samo enkrat ali dvakrat letno ob velikih verskih praznikih, 25,3 % pa nikoli. Med temi in cerkvenimi podatki o verski praksi ni večjih neskladij.

Glede moralnih vrednot je ista raziskava (glej tabelo 7) mladim zastavila vprašanje: »Ali po tvojem mnenju naslednje stvari lahko ali ne moremo upravičiti?« pokaže, da je za mlade moralno najmanj sprejemljiv samomor in prostitucija, do splava in homoseksualnosti so približno v enaki meri proti in za, medtem ko so za evtanazijo in ločitev zakonske zveze že bolj dovzetni.

Tabela 7: Naslednje stvari lahko upravičimo (povprečja)

Raziskava kaže, da tudi precej tistih, ki verujejo v Boga – sicer manj od nevernih sovrstnikov –, tolerira splav in druge moralne kategorije v tabeli 7.²³ To pomeni, da so v njihovem vrednotnem svetu sočasno nasprotujoče si vrednote.

2.5 Pluralni vrednotni mik

Vzporedno z označitvijo moderne družbe kot odprte, moramo tudi o človekovem vrednotnem prostoru govoriti kot o vedno bolj odprtem.

samomor	3,84
prostitucija	4,24
splav	5,78
homoseksualnost	5,81
evtanazija	6,18
ločitev	6,47

(1= nikoli ne moremo upravičiti, 10= vedno lahko upravičimo)

²² To je toliko, kot v popisu leta 1991 vseh prebivalcev Slovenije. Tudi to kaže na neverodostojnost podatka o katoličanih v popisu 2002, predvsem zaradi politiziranja tega vprašanja.

²³ Pojav, sicer v veliko manjši meri, razkriva tudi raziskava vrednostnih orientacij dijakov slovenskih cerkvenih gimnazij. Več kot tretjina dijakov pritrjuje kontracepciji, predzakonskim spolnim odnosom, splavu pa četrtnina.

Ta prostor je postal odprt oziroma toleranten do najrazličnejših stvari oziroma odprt za ljudi z najrazličnejšimi vrednostnimi orientacijami. Zato je področje vrednot vedno bolj pluralno, polno ne le kompatibilnih, marveč tudi nasprotujočih si vrednot. Morda ta označitev vrednotne situacije sodi med najpomembnejše.

To pomeni, da ne živimo v družbi vsesplošne krize vrednot, marveč v družbi krize homogenih (kompatibilnih) vrednot. V modernih družbah ni več enega sistema skupnih vrednot, ki bi bile obvezne za vse, tudi ni mehanizmov ali institucij, ki bi preprečevale vstop novim ali »tujim« vrednotnim »vsisljivkam«. Bivšega predpisanega enotnega socialističnega sistema vrednot (socialističnega človeka), ki so ga ščitile državne institucije (od šole do represivnih institucij), ni več. Vendar tudi v tistih razmerah predpisovanje vrednot ni bilo popolno, saj vrednot vsakdanjega življenja ni bilo mogoče v celoti kontrolirati.

Za verske vrednote to po eni strani pomeni večjo možnost, saj odprtost vrednotnega prostora pomeni tudi odprtost za verske vrednote. Ta prostor pa ni dan vnaprej oziroma ni zagotovljen. Treba ga je vedno znova odkrivati zlasti v okoljih relativno bolj kompatibilnih vrednot.

V procesih medsebojnega vplivanja (komuniciranja) vrednot v pluralnih razmerah ne prihaja le do podpiranja sorodnih, marveč (zaradi prisotnosti nasprotujočih si vrednot) tudi do nevtraliziranja njihovega energetskega (motivacijskega) naboja.

Ker ima v tem pluralnem svetu sleherna vrednota »pravico« do obstoja v omrežju vrednot, ta svet vrednot postaja tudi vse manj hierarhično urejen. Drobi se v več manjših hierarhij. To pomeni, da je vrednotni svet vedno bolj plitev in zniželiziran, vodoraven.

Zato je vse težje in vse manj razumljivo govoriti o višjih vrednotah. Višje vrednote postajajo vedno bolj razpršene po vrednotnem prostoru. Tudi najvišje vrednote (sveto) so podvržene novi kaotični situaciji. Morda je v naši postsocialistični situaciji to še bolj izrazito, saj je bilo to programsko zastavljeno. Programsko besedilo komunističnega programa se je namreč glasilo, da »nič nam ne sme biti tako sveto, da ne bi moglo biti preseženo«. To pomeni, da je bila za najvišjo vrednoto razglašena vrednota, da ni nič sveto.²⁴

Gotovo se v gornjih ugotovitvah skriva del odgovora na pogosto izraženo trditev o šibkosti ali kar odsotnosti vrednot pri uravnavanju odločitev sodobnega človeka. Večkrat se zdi, da je med človekovimi (predvsem deklariranimi) vrednostnimi orientacijami in praktičnim vedenjem ne le neskladje, marveč pravi razkol.

²⁴ Prim. S. Hribar, *Vrednote mladih, v: Vrednote, Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, Ljubljana 1986, 101.

Pri tem je pomembno spoznanje, da posamezne vrednote na odločitve in obnašanje ne vplivajo neposredno. Kot ugotavlja J. Musek,²⁵ vplivajo na razmerje med vrednotami in dejanskim ravnanjem naslednji dejavniki: človekove potrebe, prejšnje obnašanje, vedenjske namere, meta odločitve, zgolj deklarativne vrednote, refleksija in pa tudi druge vrednote. Pri slednjem ni nujno, da gre za konflikt vrednot, temveč je lahko pri kakem človeku neka druga vrednota višje na njegovi lestvici vrednot od tiste, ki naj bi določala njegovo (pričakovano) vedenje.

Iz povedanega sledi, da številni dejavniki zmanjšujejo vpliv vrednot na človekovo dejansko ravnanje. Če pa pri tem upoštevamo še zgoraj opisano pluralno, fluidno in difuzno organizacijo vrednot, pravi vrednotni miks, je možnost izgube vrednotnega vpliva na odločitve še veliko večja in verjetnejša.

3. Za posredovanje vere

Za sklep se vprašujemo, kaj gornje ugotovitve pomenijo za versko vzgojo v razmerah (post)moderne pluralne družbene situacije. Zdi se namreč, da prepričanje, ki je v preteklosti močno oblikovalo versko vzgojo, ni več zadostno. Poudarjalo se je namreč, da vera v človekovem življenju deluje predvsem na ravni vrednot. Zato je vzgoja za vrednote prva naloga, obenem tudi metoda verske vzgoje.

Vprašanje vzgoje vrednot, posebej še verskih in moralnih, ostaja za versko vzgojo poglobitnega pomena. Brez vrednostnih orientacij si verskega življenja v sodobnem – vedno bolj individualiziranem svetu, v katerem imajo tradicionalne institucije, vključno s cerkvenimi, vse manjšo regulacijsko moč – skoraj ni mogoče predstavljati.

Ohrabrujoče je spoznanje, da postaja vrednostni prostor splošno odprt in dostopen tudi za verske vrednote. Zdi se, da se na tem področju odpira polno novih možnosti za njihovo dejavno prisotnost. Vendar to v pluralni in vrednotno difuzni ter znivelizirani situaciji ni mogoče brez dovolj jasne in prepoznavne identitete verskih vrednot. Pogoj za to je uspešna refleksija. V situaciji, v kateri pluralizem socializacijske rezultate izničuje, brez refleksije lastne izkušnje vrednot ni mogoče. Verska vzgoja zato pomeni spremljati človeka v njegovi refleksiji lastnega življenja.

Za versko vzgojo je zgolj osredotočenje na refleksijo vrednot in izkušenj nezadostno. Ker refleksija poleg verskega znanja predpostavlja tudi življenjske (verske) izkušnje, o katerih reflektira, je potrebno tudi zagotoviti te izkušnje.

²⁵ Prim. J. Musek, *n. d.*, 201-213.

Globoko sem prepričan, da danes postaja omogočanje verskih izkušenj in posredovanje verskih vrednot vse potrebnejši vidik dela na področju iniciacijskih obredov. Ker so obstoječe obredno simbolične prakse za današnji svet popolnoma anahronistične, saj v glavnem še vedno predpostavljajo stare oblike prehoda, je pomembno razmišljati o novih liturgično zakramentalnih praksah. Obredi, ki vero približujejo celostneje – zlasti če vključujejo umetnost oziroma estetsko-ekspresivno razsežnost, ki je pri mladih danes zelo v ospredju – in obenem človeka usposabljaajo za simbolno versko govorico, bi morali bolj upoštevati nove okoliščine, v katerih se mladi prebijajo iz otroštva v odraslost.

Obredi, ki ustvarjajo in poživljajo versko skupnosti, bi posamezniku dodatno omogočili doživeti čut pripadnosti. V času, ko je formalna pripadnost izgubila velik del pomena in moči in je individualiziran mladostnik v projektu lastne mladosti in verske identitete vedno bolj osamljen, je vzpostavljanje pripadnosti cerkveni skupnosti posebna naloga verske vzgoje. Vrednoto verske skupnosti je mogoče odkriti predvsem v pozitivni izkušnji. Brez nje tudi ni mogoče zaupati verski skupnosti, ki je danes (kot do vseh institucij) na posebni preizkušnji. Čeprav ima v zaupanju ljudi Cerkvi Cerkev na Slovenskem lepo rezervo, je mogoče ta kapital ohranjati predvsem z graditvijo zaupanja na medosebni ravni njenih članov. Da je to tudi danes mogoče tudi med mladimi, dokazujejo visoki kazalci zaupanja dijakov in dijakinj cerkvenih gimnazij, pa tudi drugih mladih, katerih zaupanje Cerkvi je v Sloveniji precej višje od starejših generacij.

Povzetek: Vinko Potočnik, Vrednostna difuznost mladine v razmerah pluralnosti

Razprava je posvečena vrednotam in kulturi mladih, ob predpostavki, da je mladina seizmograf širših življenjskih razmer, obenem pa je obdobje mladosti ključnega pomena za versko formacijo. Empirični podatki razodevajo, da se danes mladi v Sloveniji počutijo veliko bolj srečne kot starejše generacije, v primerjavi z drugimi deželami pa dosega relativno nizko stopnjo srečnosti. Sicer pa so generacije mladih v zadnjih desetletjih subjekt velikih sprememb, od generacij, ki so nekritično pristajale na socialistično ideologijo, do današnjih, družbeno veliko bolj pasivnih, umaknjenih v mladinsko mikro sceno. Njihov življenjski potek postaja vse manj zaokroženo prehodno obdobje v odraslost, vse bolj pa serija manjših epizod, ki je vse bolj stvar individualnih izbir. S tem nastopa kriza poglobitvenih obredov prehoda. Tudi vrednotni prostor mladih postaja vse bolj odprt, pluralen, nehomogen in pogosto divergenten. V krizi je tudi koncept (naj)višjih vrednot. V pro-

cesih medsebojnega vplivanja (komuniciranja) vrednot ne prihaja le do podpiranja sorodnih, marveč – zaradi prisotnosti nasprotujočih si vrednot – tudi do nevtraliziranja njihovega energetskega (motivacijskega) naboja in posledično šibkejšega vpliva na odločitve in ravnanje. Zato je velik izziv verske vzgoje posodabljanje vzgoje za vrednote, vključno s posodabljanjem obredov prehoda in s tem graditve pripadnosti verski skupnosti in zaupanja vanjo.

Ključne besede: mladost, vrednote, pluralizem, obredi prehoda, religija, kultura, družbene spremembe.

Summary: Vinko Potočnik, Value Diffuseness of Young People in Pluralist Conditions

The treatise deals with the values and the culture of young people on the assumption that they can act as a seismograph of broader conditions of life. At the same time the years of adolescence are of key importance for religious formation. Empirical data show that nowadays young people in Slovenia feel much happier than the older generations, yet they achieve a relatively low degree of happiness in comparison with other countries. During the last decades the young generations have been subjected to great changes, starting with the generations who uncritically adopted socialist ideology, and up to the present generations, who are much more passive socially and retreat into their subculture. Adolescence is less and less a rounded-off period of transition into adulthood and more and more a series of smaller episodes that are a matter of individual choice. This results in a crisis of the main rites of passage. Also the value space of the young people is becoming increasingly open, pluralist, non-homogeneous and often divergent. The conception of the highest values is in crisis as well. In the processes of the mutual intercommunication of the values, the related values do not just support each other, but also - due to the presence of opposing values - their motivation load is neutralized and thus exerts a weaker influence on the decisions and the behaviour. Therefore a great challenge to religious education is a modernization of the education for values together with a modernization of the rites of passage, which will build up the sense of belonging to the religious community and the trust in it.

Key words: youth, values, pluralism, rites of passage, religion, culture, social changes.

Prof. Dr. Anton A. Bucher

Die Situation des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich

Wer sich in Slowenien für konfessionellen Religionsunterricht an staatlichen Schulen einsetzt, hat gute Gründe, auf die Religionspädagogik bzw. die Kirche in der Bundesrepublik und in Österreich geradezu neidisch zu sein. In beiden Ländern ist der Religionsunterricht rechtlich optimal abgesichert, in der Bundesrepublik sogar im Grundgesetz (Art. 7,3), in Österreich hingegen im Konkordat sowie im Bundesgesetz zum Religionsunterricht aus dem Jahre 1949. Hinzu kommt, dass konfessioneller Religionsunterricht – gegen den freilich auch immer wieder Kritiken gerichtet wurden und werden – sowohl bei Eltern als auch bei SchülerInnen eine hohe Akzeptanz genießt. Dies zeigten flächendeckende Untersuchungen, die der Verfasser in den letzten Jahren sowohl in Österreich¹ als auch in Deutschland durchgeführt hat.²

Im Rahmen der zur Verfügung stehenden Zeit kann ich bloß einige Aspekte der breiten und facettenreichen Thematik erörtern: 1.) Die rechtliche Stellung des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich; 2.) Empirische Aspekte, insbesondere die Akzeptanz des Faches bei den Schülern und Schülerinnen; 3.) Religionsunterricht in der Sicht der ReligionslehrerInnen; 4.) Problemfelder des Religionsunterrichts, Zukunftsszenarien und 5. Zusammenfassung

1. Die Rechtliche Stellung des Religionsunterrichts

1.1 Bundesrepublik

Konfessioneller Religionsunterricht ist der einzige Unterrichtsgegenstand, der im Grundgesetz (GG) der Bundesrepublik abgesichert ist. Art. 7, Abs. 3 GG lautet:

¹ A. Bucher, *Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach*, Innsbruck 1996.

² A. Bucher, *Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart 2001.

»Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.«

Da der Staat sich selbst in religiösen Dingen ein Mandat abspricht, aber als Ausfluss der Religionsfreiheit und des damit verbundenen Rechts auf religiöse Bildung den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen etablieren will, benötigt er die Religionsgemeinschaften als Kooperationspartner. Sie konzipieren die Inhalte des Religionsunterrichts, der nur insofern der staatlichen Schulaufsicht unterliegt, als seine Inhalte verfassungskonform sein müssen. Ansonsten ist der Religionsunterricht in die allgemeine Schulorganisation eingebunden.

Die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften erstreckt sich insbesondere auf die Erarbeitung von Lehrplänen, die Genehmigung von Lehrbüchern und Unterrichtsmaterialien und die Qualifizierung von Religionslehrern. Religionslehrerinnen und Religionslehrer benötigen die *Missio canonica* als kirchliche Lehrerlaubnis. Sie absolvieren in der ersten Phase der Lehrerbildung ein Hochschulstudium, das mit dem ersten Staatsexamen endet. Sie studieren mindestens ein weiteres Lehrfach und treten nach dem Referendariat und dem zweiten Staatsexamen in der Regel als Beamte in den Staatsdienst. Der Status des Religionsunterrichts als »ordentliches Lehrfach« bedeutet auch, dass wie in anderen Fächern Noten erteilt werden, die versetzungsrelevant sind. Religionsunterricht ist auch Abiturfach.

Mit Bezug auf Art. 4 GG und die dort festgeschriebene negative Religionsfreiheit können Eltern ihre Kinder jederzeit vom Religionsunterricht abmelden. Mit dem 14. Lebensjahr sind Jugendliche religionsmündig und können dies von sich aus tun. Für diese Kinder und Jugendliche und für jene, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, wird ein Ersatzunterricht angeboten, der in den meisten Bundesländern die Bezeichnung »Ethik«, in einigen auch »Praktische Philosophie«, »Philosophieren mit Kindern« o. ä. trägt. Einige ostdeutsche Bundesländer haben dem Ersatzfach den Status eines gleichwertigen Alternativfachs gegeben.³

Zwei Bundesländer rückten von dieser Regelung ab, Bremen und Brandenburg. Bremen hat bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert erwirkt, dass in staatlicher Regie ein biblischer Unterricht angeboten wird. Das Bundesland Brandenburg hingegen, in dem - wie in den an-

³ Veröffentlichungen der Kultusministerkonferenz: *Zur Situation des Ethikunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1998.

deren neuen Bundesländern – nach der Wiedervereinigung das Grundgesetz Geltung erlangte, richtete ein Fach »Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde« für alle SchülerInnen ein. Dies löste einen heftigen, kulturkämpferisch anmutenden Konflikt aus.⁴ Die Kirchen klagten ihr Recht auf konfessionellen Religionsunterricht vor dem Bundesverfassungsgericht ein; geschlossen wurde ein Kompromiss.

1.2 Österreich

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche werden in Österreich durch das Konkordat geregelt, das eine lange Geschichte hinter sich hat, nachdem ein erstes bereits 1448 zwischen Friedrich IV. und Papst Nikolaus V. geschlossen wurde, das bis 1803 (große Säkularisierung) in Geltung blieb. Das jetzt geltende Konkordat geht auf das Jahr 1933 zurück und wurde 1938, als Österreich ins Deutsche Reich eingegliedert wurde, außer Kraft gesetzt. Die Regierung der 2. Republik anerkannte jedoch 1957 seine Gültigkeit neu. Der Religionsunterricht wird schon in Artikel VI angesprochen, wo es in § 1 heißt:

»Der Kirche steht das Recht auf Erteilung des Religionsunterrichts und Vornahme religiöser Übungen für die katholischen Schüler an allen niederen und mittleren Lehranstalten zu ... Die Leitung und unmittelbare Beaufsichtigung des Religionsunterrichts und der religiösen Übungen kommt der Kirche zu

Auf das Konkordat gründet sich das Bundesgesetz zum Religionsunterricht vom 13.7.1949, gemäß dem »für alle Schüler, die einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgemeinschaft angehören, ... der Religionsunterricht ihres Bekenntnisses ein Pflichtgegenstand (ist)«. ⁵ Wie in der Bundesrepublik auch, besteht aufgrund der negativen Religionsfreiheit die Möglichkeit, sich vom Religionsunterricht abzumelden, bis zum 14. Lebensjahr schriftlich von den Eltern, sodann von den SchülerInnen selber, wobei dies nur in den ersten zehn Tages des Schuljahres möglich ist (§ 1, Abs. 2). Erteilt wird Religionsunterricht in einem Ausmaß von zwei Wochenstunden, es sei denn, es »nehmen am Religionsunterricht eines Bekenntnisses in einer Klasse weniger als die Hälfte der Schüler teil, die zugleich weniger als die Hälfte der Schüler dieser Klasse sind«; dann wird Religionsunterricht nur einstündig erteilt. Zuständig ist die Kirche auch für die Anstellung der ReligionslehrerInnen, die teils an Universitäten bzw. kirchlichen Hochschulen, teils an Religionspädagogischen Akademien ausgebildet wer-

⁴ Vgl. den Literaturbericht (ausschließlich Monographien) von A. Bucher, LER: Ein Literaturbericht, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 45 (2002), 255-260.

⁵ Abgedruckt in H. Schwendenwein, *Religion in der Schule. Rechtsgrundlagen*, Graz 1980

den und eine missio benötigen, die auch entzogen werden kann (in den seltenen Fällen faktisch zumeist aufgrund Wiederverheiratung nach Scheidung, kaum je aufgrund didaktischen Unvermögens). Und nicht zuletzt erarbeiten die kirchlichen Gremien die Religionslehrpläne und approbieren die Religionsbücher, die in die Schulbuchaktion aufgenommen d.h. größten Teils vom Staat bezahlt werden.

Im Unterschied zur Bundesrepublik müssen in Österreich SchülerInnen, die sich entweder vom Religionsunterricht abgemeldet haben oder, weil ohne religiöses Bekenntnis, zu einem solchen nicht verpflichtet sind, kein Alternativfach besuchen. Im Schuljahr 1997/98 starteten in der gymnasialen Oberstufe Schulversuche in »Ethikunterricht«, die (kirchen-)politisch lange und heftig umstritten waren. Sie haben sich nicht zuletzt im Hinblick auf den Religionsunterricht bewährt, sind doch an den mittlerweile mehr als 100 Schulversuchsstandorten die Abmeldungen vom Religionsunterricht um die 20 % zurückgegangen.⁶

In Österreich wird auch islamischer Religionsunterricht erteilt; prinzipiell können alle staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften (in Österreich momentan 12) ihr Recht auf einen staatlich finanzierten Religionsunterricht geltend machen. In der Bundesrepublik hingegen wird Islamischer Religionsunterricht noch immer kontrovers diskutiert;⁷ strittig ist vor allem, welche islamische Gruppierung der repräsentative und befugte Ansprechpartner ist.

2. Empirische Einblicke in den Religionsunterricht

Religionsunterricht ist in Deutschland und in Österreich nicht nur rechtlich hervorragend abgesichert, sondern erfreut sich auch bei seinen AdressatInnen einer beachtlichen Akzeptanz. Zwar besteht ihm gegenüber nach wie vor das Vorurteil, er langweile die SchülerInnen mit unverständlichen (Katechismus-)Sätzen, indoktriniere veraltete Moral und sei bei den SchülerInnen unbeliebt. Tatsächlich brachte eine der ersten Studien zur Beliebtheit von Schulfächern, 1903 von Lobsien durchgeführt, zu Tage, dass 500 SchülerInnen Leibeserziehung zu ihrem Lieblingsfach erklärten, Religionsunterricht hingegen als das unbeliebteste Fach kritisierten.⁸ Auch im Umfeld von 1968 (StudentInnenbewegung) galt er als Prototyp eines unbeliebten Faches.⁹

⁶ A. Bucher, *Ethikunterricht in Österreich. Bericht der wissenschaftlichen Evaluation der Schulversuche »Ethikunterricht«*, Innsbruck 2001.

⁷ L. Hagemann, *Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen?*, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 1999, Heft 7/8, 272-278.

⁸ Zu bisherigen Akzeptanzstudien des Religionsunterrichts: A. Bucher (Anm. 1), 18-32.

Es waren insbesondere die Innovationen und Investitionen in der methodisch-didaktischen Ausbildung der ReligionslehrerInnen, die zu einer deutlichen Qualitätssteigerung des Unterrichts führten.

1995 befragte das Institut für Religionspädagogik der Universität Salzburg 2700 österreichische Kinder und Jugendliche, die teils die Hauptschule, teils das Gymnasium besuchten, zu ihrem Religionsunterricht. Dabei zeigte sich eine überraschend hohe Beliebtheit: In einer Rangfolge der zehn beliebtesten Schulfächer nahm er Rang vier ein, zwar deutlich hinter Sport, aber nahezu gleichauf wie Kunst und Werken.¹⁰ Als Faktoren, die die Beliebtheit des Faches begünstigen, stellten sich heraus: Ein handlungsorientierter Unterricht, der mannigfaltige Aktivitäten der SchülerInnen ermöglicht, die religiöse Sozialisation im Elternhaus, ein gutes Schulklima. Negativ hingegen wirkt sich vor allem gestörte Disziplin aus, aber auch, wenn das Fach als Gaudistunde erlebt wird, in der man auch die Jause verzehren kann. Insgesamt wird Religionsunterricht von österreichischen SchülerInnen gut akzeptiert: gerade einmal um die 6 % haben sich abgemeldet,¹¹ in den Volksschulen im Promillebereich, am häufigsten hingegen bei den Bundesoberstufenrealgymnasien.

Diese insgesamt günstigen Ergebnisse weckten die Frage, ob es sich hierbei um ein österreichisches Privileg handelt, gehören doch in der Alpenrepublik um drei Viertel der Bevölkerung der katholischen Kirche an. Aber dass es sich diesbezüglich in der Bundesrepublik ähnlich verhält, war allein schon von daher zu vermuten, dass sich auch dort 'nur' um die fünf Prozent der katholischen SchülerInnen vom Religionsunterricht abmelden.¹²

Im Jahr 1999 befragte ich, beauftragt von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, in vier typischen Regionen der Bundesrepublik (Bayern, Rhein-Main, Hildesheim-Hannover, Sachsen) schriftlich mehr als 7000 SchülerInnen zu ihrem Religionsunterricht: Wie beliebt ist er? Welche Lerneffekte werden ihm zugeschrieben? Welche Themen kommen zur Sprache? Welche Methoden werden eingesetzt? Insgesamt zeigte sich eine beachtliche Akzeptanz, aber auch, dass das Alter für die Beurteilung dieses Faches eine entscheidende Rolle spielt.

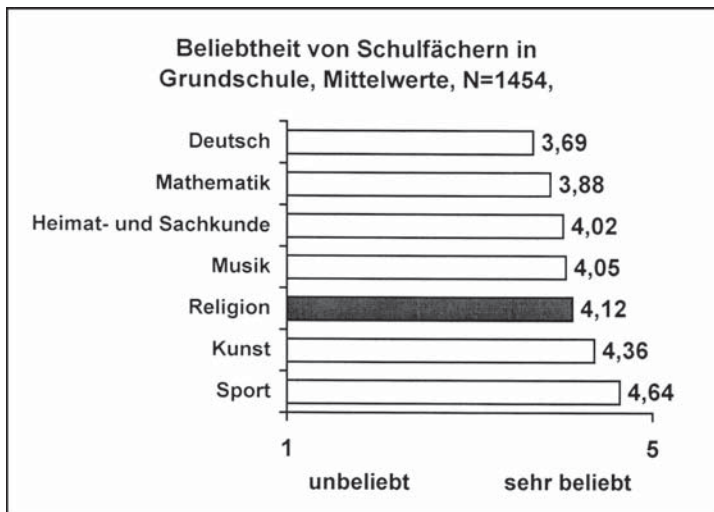
⁹ N. Havers, *Der Religionsunterricht - Analyse eines unbeliebten Faches*, München 1972.

¹⁰ A. Bucher (Anm. 1), 40.

¹¹ Zu den Abmeldemotiven: G. Ritzer, *Reli oder Kaffeehaus. Eine empirische Spurensuche nach Einflussfaktoren zur Beteiligung am und Abmeldung vom Religionsunterricht bei über 1500 SchülerInnen*, Thaur 2003.

¹² W. Verburg, *Zur Situation des katholischen Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland*, in: J. D. Gauger (Hg.), *Sinnvermittlung, Orientierung, Werte-Erziehung*, St. Augustin 1998, 79.

RU der Grundschule: sehr beliebt und sehr wichtig



Mehr als drei Viertel der Dritt- und ViertklasschülerInnen assoziieren Religionsunterricht mit einem glücklichen Gesicht; nur Kunst und Sport sind noch beliebter.

Auch meint gut die Hälfte, das Fach sei »sehr wichtig für ihr Leben«. Entsprechend hoch sind die ihm bescheinigten Lerneffekte. Neun von zehn SchülerInnen sagen, sie hätten viel über Jesus gelernt, 85% über Gott.

Wovon hängt die hohe Akzeptanz ab? Interessanterweise spielt die Region keine Rolle. Kinder am Chiemsee (Bayern) besuchen Religionsunterricht ebenso gern wie in der norddeutschen Tiefebene. Dies weniger dann, wenn sie diskutieren sollten, sondern vielmehr, wenn sie (Mandalas) malen können, zeichnen, singen, Feste vorbereiten; wenn ihnen biblische Geschichten erzählt werden oder sie beten können, was mehr als die Hälfte in jeder Religionsstunde erlebt. Vier von fünf Kindern sagen, ihre LehrerInnen seien stets freundlich, obschon diese, weil auch GrundschülerInnen Disziplin stören und schwatzen (sehr oft 44%), häufig »Ruhe« schreien müssen (43%).

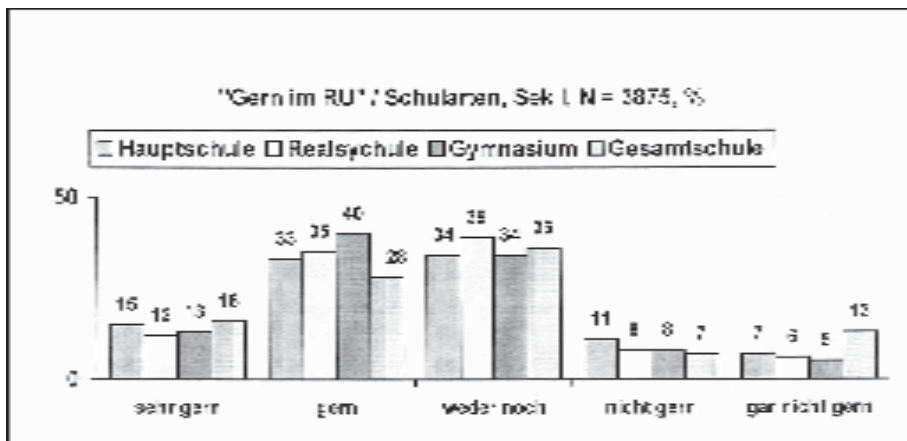
Genuin theologische Themen werden häufiger registriert als anthropologische oder lebenskundliche. Ob in Oberbayern oder zu Füßen des Taunus: Am häufigsten kommt die Rede auf Gott (sehr oft 84%), sodann Jesus (83%); auffallend selten sind »Dritte Welt« (11%), »Probleme in der Familie« (11%) sowie »in der Schule« (14%). Religionsunterricht in der Grundschule ist somit weniger problemorientiert als vielmehr biblisch-theologisch akzentuiert. ReligionslehrerInnen vorzuwerfen, sie würden die eigentliche Sache vernachlässigen, ist ungerechtfertigt; vielmehr gelingt es ihnen, auch bei 40% jener SchülerInnen, die religiös nicht oder kaum sozialisiert sind (85% kennen kein regel-

mäßiges Tischgebet), Religion als etwas für ihr Leben »sehr Wichtiges« zu vermitteln. Dies insbesondere mit Methoden, die ihre Selbsttätigkeit ermöglichen, ohne die es auch religiöse Bildung nicht gibt.

Die enorme Beliebtheit des Faches korreliert mit einer hohen Akzeptanz christlicher Glaubensinhalte. 90% halten für richtig, Gott könne Wunder wirken; noch mehr, Jesus sei von den Toten auferstanden. Diese religiöse Unbefangenheit¹³ – in einer als nachchristlich etikettierten Epoche eher überraschend – ist auch entwicklungspsychologisch bedingt und erinnert an das von Fowler beschriebene Stadium des mythisch-wortwörtlichen Glaubens.¹⁴ Bei diesem bleiben Kinder jedoch nicht stehen. Dies umso mehr, als sie bereits im Grundschulalter zu mehr als 70% der Meinung sind, jeder solle das glauben, was er für richtig hält.

RU in der Sekundarstufe I

In dieser Schulstufe (10 bis 15 Jahre) machen Heranwachsende folgenschwere Entwicklungsaufgaben durch. Diese wirken sich auf ihre Einstellung gegenüber Kirche und Religion ebenso aus wie auf den Religionsunterricht. Zwar behält er den Nimbus, ein lockeres, friedliches, gerechtes und wenig schwieriges Fach zu sein. Aber seine Beliebtheit geht, an den Haupt-, Real- und Gesamtschulen ebenso wie an den Gymnasien, mit dem Alter deutlich zurück. Während er für die 10jährigen das viertliebste Fach ist (hinter Sport, Kunst, Mathematik), rangiert er bei den 15 jährigen an drittletzter Stelle, geringfügig vor Latein und Physik. Dennoch besuchen ihn nur wenige SchülerInnen ausdrücklich nicht gern:



¹³ Diese wird den Kindern auch von den LehrerInnen attestiert: R. Englert, – R. Güth (Hg.), »Kinder zum Nachdenken bringen«, Stuttgart 1999, 74.

¹⁴ J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn*, Gütersloh 1991.

Die dem Fach zugeschriebene Effizienz vermindert sich deutlich, vor allem in Richtung »teils/teils«. »Ich kann in meinem Leben brauchen, was ich im RU lerne«, ist für 5% »sehr richtig«, 19% »richtig«, 55% »teils/teils«. Die stärksten Effekte werden dem Unterricht hinsichtlich der Kenntnisse über andere Religionen bescheinigt: *»Als die Zeugen Jehovas zu uns kamen, konnte ich auch Gegenfragen stellen. Ich war besser informiert«* (weiblich, 13). Gut die Hälfte habe gelernt »selbständig über meinen Glauben nachzudenken«, der Würzburger Synode (s.u.) zufolge ein legitimes und wichtiges Ziel. 40 % bejahen, der Religionsunterricht habe ihre Allgemeinbildung erweitert, ebenso viele zumindest »teils / teils«, und nur 7 % überhaupt nicht. Auch die Gottesbeziehung wird – für immerhin 31% – durch den Religionsunterricht gefördert: *»Als mein Opa starb, hatte ich das Gefühl, dass Gott bei mir ist. Dieses Wissen kommt aus dem RU«* (w, 16). Jeder/r fünfte attestiert dem Fach, die Kirche nähergebracht zu haben. Die Abmeldungsbereitschaft ist niedrig; jede/r sechste dachte schon ernsthaft darüber nach, sich abzumelden.

Das Binnengeschehen des RU entscheidet am stärksten über Akzeptanz und Effizienz. Disziplinstörungen, in Ausmaß und Schwere nicht zu bagatellisieren (32% sagen, der/die LehrerIn schreie stündlich »Ruhe«), sind Gift: *»Meinen RU, jetzt in der siebten Klasse, finde ich total Scheiße. Weil uns die Lehrerin gar nicht im Griff hat und daher alle tun und lassen, was sie wollen, vor allem schwätzen. Die Lehrerin kommt gar nicht zu Wort und wir, oder ich, dabei nichts lerne(n).«* Fatal ist auch, wenn Religionsunterricht als bloße Erholungsstunde erlebt wird, was für jede/n vierte/n stets der Fall sei; dies vermindert Akzeptanz und Effizienz drastisch und endet in aller Regel im disziplinarischen Chaos.

Positive Prognosen auf die Beliebtheit des Faches ermöglicht der Faktor »Aktivität mit als lebensnah eingeschätzten Themen«: *»Es hat Spaß gemacht, über die Liebe und das Sexualleben des Menschen zu sprechen«* (männlich, 14). Als lebensrelevant können aber auch dezidiert theologische Themen gewürdigt werden: *»Mir gefällt sehr gut, dass du im RU soviel von Gott erfährst«* (w, 11), sowie religiöse Vollzüge wie Meditationen: *»Manchmal meditieren wir. Unsere Lehrerin liest uns zu einer Musik eine Geschichte vor. Das finde ich super«* (w, 12). Entscheidend ist jeweils, ob es gelingt, die SchülerInnen in Aktivität zu bringen, sei sie 'äußerlich' – Collagen gestalten, Projekte, miteinander diskutieren (die im RU ohnehin häufigste Tätigkeit) –, sei sie innerlich: sich von einer Geschichte betreffen lassen, an einem kognitiven Konflikt arbeiten etc. Aktivität im Religionsunterricht korreliert mit Wohlbefinden, wie es gut 40% stündlich erleben, 14% »nie«.

Engagierte LehrerInnen: Wie jeder Unterricht, steht und fällt auch Religionsunterricht mit den LehrerInnen. Diese werden keineswegs als indoktrinär erlebt (nur 5 % sagen, die LehrerInnen würden stets ihre Meinungen aufzwingen); mehrheitlich wird ihnen attestiert, guter Laune zu sein, den Unterricht abwechslungsreich zu gestalten und zu bekennen, was sie persönlich denken und glauben. Eher selten erzählen sie spannende Geschichten oder aus ihrem Leben, obschon SchülerInnen dies sehr zu schätzen wissen: »Der Lehrer erzählt aus seinem Leben seine Erfahrungen, und wir denken dann darüber nach, ob wir das auch so gemacht hätten« (m, 14).

Die häufigsten Themen sind in der Sicht der SchülerInnen Gott (oft: 78 %), Jesus (71 %), Bibel (54 %), andere Religionen (49 %); am seltensten zur Sprache kommen Umwelt (15 %), Dritte Welt (19 %), Probleme in der Klasse (22 %). Mit steigendem Alter geht die Häufigkeit dezidiert theologischer Themen zurück, die der lebenskundlichen hingegen steigt. Keineswegs halten die SchülerInnen nur 'anthropologische' Themen wie »Liebe, Partnerschaft« für wichtig (72 %); auch Gott ist dies für 68 %. Weniger wichtig sind »Geschichte der Kirche« (32 %), »Biblische Geschichten« (39 %), »Zehn Gebote« (40 %), »Sekten / Okkultismus« (45 %).

Der altersmäßige Rückgang an Akzeptanz und Effizienz des Religionsunterrichts geht mit einem vergleichbaren **Schwinden subjektiver Religiosität** einher. Während sich die 10- bis 11jährigen zu 57 % ausdrücklich als religiös verstehen und ebenso viele überzeugt sind, Gott könne – in welcher Weise auch immer – in die Welt eingreifen, beträgt die Quote der 'Religiösen' bei den 18jährigen noch 38 %. Nurmehr 30 % verfügen über das Bild eines aktiven Gottes; deutlich mehr sind deistisch eingestellt. Noch drastischer sinkt die Akzeptanz der Kirche: Während ihr die jüngsten zu knapp 60 % attestieren, den 'richtigen' Glauben zu verbürgen, tun dies die ältesten (18 Jahre und mehr) noch zu 5%.

Akzeptanz und Effizienz des Faches hängen stark vom religiösen Hintergrund ab. SchülerInnen, zuhause überdurchschnittlich stark religiös sozialisiert (10 % der Gesamtstichprobe), attestieren dem RU zu 75 %, er sei in ihrem Leben zumindest »teils« eine Hilfe gewesen, solche mit keiner religiösen Erziehung (44 % der Stichprobe) zur Hälfte. Einerseits verstärkt Religionsunterricht ohnehin schon geformte religiöse Einstellungen, andererseits vermag er in einem beachtlichen Maß auch zu kompensieren. Für viele SchülerInnen ist er der einzige Ort, an dem sie ausdrücklich Religion und 'Gott' begegnen. In der Tat bejahten die religiös wenig Sozialisierten häufiger, ohne Religionsunterricht würde ihnen das Wissen von Gott fehlen. Ein zwölfjähriger Hauptschüler begründete die Notwendigkeit des Faches

so: »Weil man dann nichts über die Religion wissen könnte. Wir würden nichts über Gott lernen, wir würden Jesus gar nicht kennen.«

3. Zielsetzungen und Befindlichkeit der ReligionslehrerInnen

ReligionslehrerInnen werden, in der Bundesrepublik wie in Österreich, von der Kirche beauftragt. Sehen sie ihr primäres Ziel darin, im Religionsunterricht die SchülerInnen kirchlich zu sozialisieren und Verkündigung zu leisten, wie dies in der sogenannten materialkerygmatischen Phase der Religionspädagogik bis in die sechziger Jahre der Fall war?¹⁵ Dies ist nurmehr bedingt der Fall. Katechetischer Religionsunterricht geriet zumal im Umfeld von 68 in eine schwere Akzeptanz- und Legitimationskrise. Die SchülerInnen waren es leid, Katechismussätze zu memorieren; KirchenkritikerInnen beanstandeten als anachronistisches Privileg, dass an staatlichen und zu weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Schulen eine Religionsgemeinschaft ihre Doktrin vermittelte. Als wegweisend erwies sich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik, die auch einen historischen Beschluss zum Religionsunterricht fasste.¹⁶ In diesem bekannten sich die Synodalen nicht nur zum Konvergenz- bzw. Korrelationsprinzip – Lebenserfahrungen auf Glauben zu beziehen, und umgekehrt –, sondern auch zu realistischen Zielvorgaben für den Religionsunterricht. Dieser »soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glauben befähigen«;¹⁷ er kann auch dann als erfolgreich gewertet werden, wenn SchülerInnen, die sich als ungläubig betrachten, »den eigenen Standpunkt klarer zu erkennen« vermögen.¹⁸

Welche Ziele ReligionslehrerInnen vor allem verfolgen, wurde in den letzten Jahren sowohl in der Bundesrepublik als auch in Österreich wiederholt erfragt. Eine besonders umfassende Studie – allerdings bei evangelischen ReligionslehrerInnen in Niedersachsen – legte Feige vor.¹⁹ Die Befragten intendieren mit ihrer Arbeit insbesondere, »den SchülerInnen durch Orientierungsangebote zu persönlicher Iden-

¹⁵ Zu den konzeptionellen Entwicklungslinien der Religionsdidaktik: G. Hilger u.a., *Konzeptionelle Entwicklungslinien*, in: G. Hilger u.a., *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium und Beruf*, München 2001, 42-66.

¹⁶ Beschluss: *Religionsunterricht*. In: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg i.Br. 1976, 123-152.

¹⁷ Ebd. 139.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A. Feige u.a., *Religion bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen*, Münster 2001

tität zu verhelfen«, Wertvorstellungen zu vermitteln, »ihre Gefühle sensibel wahrzunehmen«, weniger jedoch »Lehrtraditionen zu diskutieren, konfessionelle Positionen zu stützen, Bezüge zu gelebter Religion herzustellen«. ²⁰ Offensichtlich orientieren sich die Lehrpersonen primär an personalen Qualifikationen der SchülerInnen (vor allem Ich-Identität), weniger jedoch an kirchlicher Sozialisierung und Tradierung theologischen Fachwissens.

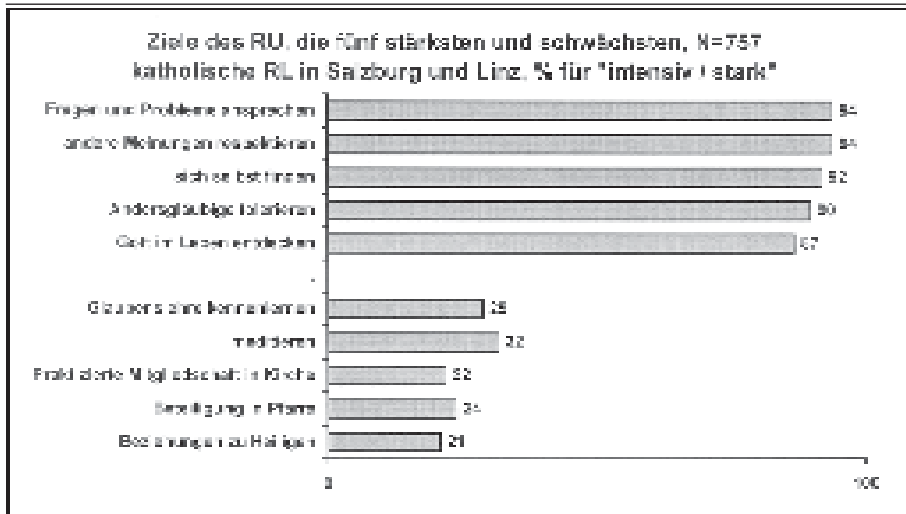
Verhält es sich bei katholischen ReligionslehrerInnen anders? In keinster Weise! Katholische und evangelische Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum kooperieren schon längst und blicken mittlerweile auf eine Jahrzehnte dauernde Geschichte mit sehr vielen Parallelen zurück: Gemeinsamkeit überwiegt, und nicht Differenz, ²¹ auch bei den bedrängenden Problemen (speziell Plausibilitätsverlust der Kirchen). 1995 befragte ich in der Erzdiözese Salzburg 400 ReligionslehrerInnen aller Schularten nach ihrer Befindlichkeit, ihren beruflichen Problemen und Belastungen, aber auch nach ihren Zielen. Sie favorisierten vor allem personale Kompetenzen der SchülerInnen: am stärksten, »dass sie ein Gespür für den Mitmenschen entwickeln« (von 95 % »sehr« angestrebt), gefolgt von »dass sie in ihrem Leben einen tragfähigen Sinn« finden (94 %), am wenigsten jedoch, »dass sie später der Kirche treu bleiben, konkret: den Kirchenbeitrag entrichten« (5 %), und ebenfalls wenig, dass sie die Kirche besuchen (16 %) bzw. in der Pfarre Heimat finden (32 %). ²²

Im Winter 2002/2003 wurde eine ähnliche Befragung bei 757 Unterrichtenden in den Diözesen Salzburg und Linz wiederholt. Folgende Grafik zeigt die fünf Zielformulierungen, die am meisten Zuspruch erhielten bzw. die fünf mit der niedrigsten Akzeptanz:

²⁰ Ebd. 226.

²¹ A. Bucher, *Gemeinsamkeit, nicht Differenz. 'Katholische' Anmerkungen und Ergänzungen zur evangelischen ReligionslehrerInnenstudie* von Feige u.a.. Erscheint in: B. Dressler - A. Feige (Hg.).

²² A. Bucher (Anm. 1), 129-132.



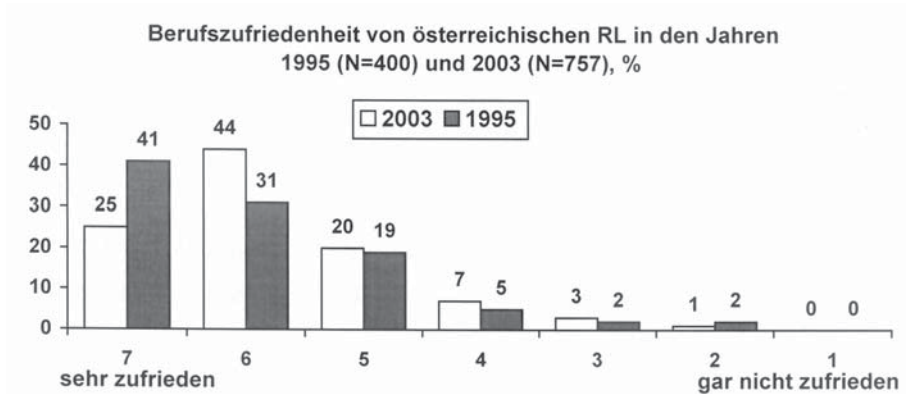
Bevor solche Ergebnisse bewertet werden, ist zu differenzieren, speziell nach Schularten. LehrerInnen an Volksschulen zielen zu immerhin 43 % »intensiv / stark« an, dass die SchülerInnen sich am Leben der Pfarre beteiligen, solche an Gymnasien, deren SchülerInnen sich aus verschiedenen Pfarreien rekrutieren, verständlicherweise seltener (5 %). Dass ReligionslehrerInnen mehrheitlich »auf der Basis christlich-biblicher Wertvorstellungen eine Entwicklung der SchülerInnen hin zu personal-autonomer Entfaltung« erreichen wollen,²³ weniger jedoch Katechese im traditionellen Sinn, kann man unterschiedlich werten. Repräsentanten der Kirche können zur Kritik verleitet werden, die ReligionslehrerInnen würden ihre eigentliche Aufgabe – die Weitergabe des kirchlichen Glaubens, bestenfalls systematisch und vollständig (Catechesi Tradendae) – nicht mehr erfüllen. Allerdings hatte kein Geringerer als Kardinal Schönborn eingeräumt, es sei wichtig, von den ReligionslehrerInnen »nicht Unmögliches zu erwarten: In sehr vielen Schulen wird der Religionsunterricht keine 'Katechese' als 'Einführung in die Fülle christlichen Lebens' sein können.«²⁴ Jedenfalls wird man ReligionslehrerInnen in Deutschland und in Österreich nicht nachsagen können, sie würden bloß stimmungsabhängige Lebenskunde oder unverbindliche Religionskunde betreiben; vielmehr liegt ihnen daran, dass sich der biblisch-christliche Glaube als förderlich für die Persönlichkeitsentwicklung, Lebensbewältigung und Bildung der ihnen anvertrauten Kinder auswirkt.

ReligionslehrerInnen in der Bundesrepublik wie in Österreich werden oft bedauert. Ihre Aufgabe sei mit den zusehends mehr nicht

²³ Feige (Anm. 19), 448.

²⁴ Zit. in: A. Bucher (Anm. 1), 160.

mehr kirchlich sozialisierten Kindern schwieriger geworden; auch die zahlreichen Affären innerhalb der Kirche, ihr angeschlagenes Image etc. würden sie zusätzlich belasten. Dennoch ist die Berufszufriedenheit der ReligionslehrerInnen erstaunlich hoch, in der Bundesrepublik²⁵ ebenso wie in Österreich:



Nicht alles, was ReligionslehrerInnen als Belastung angeben, reduziert ihre Berufszufriedenheit auch wirklich. So empfinden immerhin 60 % der österreichischen ReligionslehrerInnen das Image der Kirche als zumindest »etwas« belastend; aber statistische Analysen (Korrelationen) zeigen, dass die Berufszufriedenheit nicht umso geringer wird, je belastender die Amtskirche eingeschätzt wird. Wirkliche Zufriedenheitssenkter sind vielmehr Disziplinstörungen sowie fehlende Anerkennung für die tagtäglich geleistete religionspädagogische Arbeit. Daraus ergibt sich die pastorale Konsequenz, dass die amtliche Kirche ReligionslehrerInnen nicht verdächtigt, im Glauben zu lax und in ihrer Arbeit zu wenig engagiert zu sein, sondern ihnen vielmehr – wie Bischof Weber aus Graz einmal formulierte – »glasklares Vertrauen« entgegenbringt.²⁶

4. Problemfelder des Religionsunterrichts, Zukunftsszenarien

Obschon die rechtliche Absicherung von Religionsunterricht sowohl in Österreich als in der Bundesrepublik nicht besser sein könnte, ist Religionsunterricht mit einer Reihe von Problemen konfrontiert:

1.) Religionsunterricht, wie ihn sich manche Verantwortliche der Kirche wünschen – als Einübung in den christlichen Glauben und Be-

²⁵ R. Englert – R. Güth, »Kinder zum Nachdenken bringen«. Eine empirische Untersuchung zu Situation und Profil des katholischen Religionsunterrichts an Grundschulen, Stuttgart 1999, 49.

²⁶ Zit. aus A. Bucher (Anm. 1) 17.

heimatung in der Kirche – wird angesichts der fortschreitenden Deinstitutionalisierung von Religiosität, speziell aufgrund der Erosion der kirchlichen Milieus (noch) schwieriger werden.²⁷

2.) Für den Religionsunterricht stellt sich die Frage, ob er der Ort werden soll, an dem Kinder religiöse Glaubenserfahrungen machen können, die aber didaktisch und methodisch nicht ‘gemacht’ werden können.

3.) Hinzu kommt, dass keineswegs mehr alle Studierende, die ein Lehramt in Religion anstreben, traditionell kirchlich sozialisiert wurden: religiöses Elternhaus, Freizeit in kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit; vielmehr hat eine Befragung von mehr als 700 angehenden ReligionslehrerInnen gezeigt, dass in Nord- und in Ostdeutschland 50 % der Studierenden religiös nur noch ganz spärlich sozialisiert wurden (operationalisiert über Gebet, Kirchgang etc.), wenn überhaupt.²⁸

4.) Obschon ReligionslehrerInnen eine überdurchschnittlich hohe Berufszufriedenheit signalisieren, bestehen in der Unterrichtsversorgung Engpässe, so an Wiener Pflichtschulen, insbesondere aber an berufsbildenden Schulen in der Bundesrepublik, an denen mitunter bis zur Hälfte der Klassen nicht in Religion unterrichtet werden. Offensichtlich ist das Image von Religionsunterricht nur für wenige junge Menschen so attraktiv, dass sie darin eine Berufsmotivation erblicken.

5.) Die Diskussion um LER in Brandenburg hat den konfessionellen Religionsunterricht in der Bundesrepublik verstärkt unter Legitimationsdruck gesetzt. Als am tragfähigsten erweist sich die momentan ohnehin aktuelle bildungstheoretische Begründung des Religionsunterrichts,²⁹ gemäß der Religiosität ein unverzichtbarer Teil von (Allgemein-)Bildung ist.

6.) Dass zur Bildung auch die religiöse Dimension gehört, ist weitgehend konsensfähig, selbst in den neuen Bundesländern nach vierzig Jahren staatlich verordnetem Atheismus; aber das Beispiel Brandenburg (LER) hat gezeigt, dass auch der Staat beanspruchen kann, die ethisch-religiöse Bildung zu konzipieren und durchzuführen.

7.) Vor allem in der Bundesrepublik stellt sich das Problem des ökumenischen Religionsunterrichts, speziell in der Diaspora, aber auch dort, wo evangelische und katholische ChristInnen paritätisch sind.

²⁷ M. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998.

²⁸ A. Bucher – S. Arzt, *Vom Katecheten zur Religionspädagogin. Eine empirische Untersuchung über die Studienmotive, die religiöse Sozialisation und die Studienerwartungen von jungen TheologInnen*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 42/1999, 19-48.

²⁹ Literaturbericht von P. Biehl, *Die Wiederentdeckung der Bildung in der gegenwärtigen Religionspädagogik – ein Literaturbericht*, in: P. Biehl – K. E. Nipkow (Hg.), *Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive*, Münster 2003, 111-152.

Schulversuche haben gezeigt, dass konfessionell-kooperativer Religionsunterricht – d.h. evangelische und katholische ReligionslehrerInnen unterrichten abwechslungsweise oder gemeinsam – die konfessionelle Identität gerade nicht verwässert, sondern eher konturiert.³⁰

8.) Einen wachsenden Stellenwert hat das interreligiöse Lernen, insbesondere aufgrund der wachsenden Mobilität und der beachtlichen Anteile von SchülerInnen aus anderen Religionen. Selbst konfessionell gebundene Religionspädagogen haben schon vorgeschlagen, zumindest im Gymnasium einen Religionsunterricht für alle zu konzipieren.³¹

9.) Wie es mit dem Religionsunterricht mittel- und langfristig weitergeht, ist schwer zu prognostizieren. Sollte der zumindest in Österreich festgestellte, kontinuierliche Schwund an KatholikInnen in gleicher Stärke weitergehen, wird deren Quote um das Jahr 2030 unter 50 % liegen. Ob sich dann das Konkordat und das Bundesgesetz zum Religionsunterricht in der bisherigen Weise halten lassen, wird sich zeigen.

5. Zusammenfassung

Religionsunterricht ist sowohl an deutschen als auch österreichischen Schulen rechtlich optimal abgesichert, in der Bundesrepublik sogar im Grundgesetz. Er ist Pflichtgegenstand, wird inhaltlich von den Kirchen verantwortet und vom Staat finanziert. Es gibt momentan keine nennenswerte politische Gruppierung, die seine rechtliche Situation antastet.

Religionsunterricht genießt bei den SchülerInnen eine hohe Akzeptanz. Für GrundschülerInnen zählt er zum Lieblingsfach; mit steigendem Alter geht seine Beliebtheit aber deutlich zurück. In beiden Ländern melden sich nur relativ wenige SchülerInnen ab, im Schnitt um die fünf Prozent, die in der Bundesrepublik Ethikunterricht besuchen müssen, in Österreich hingegen Freistunden haben (ausgenommen an den mittlerweile gut 100 Ethikschulversuchstandorten). Die SchülerInnen attestieren dem Religionsunterricht vor allem, dass er zu ihrer Allgemeinbildung beiträgt, Kenntnisse über andere Religionen vermittelt, zu einem eigenständigen Urteil in Fragen des Glaubens führt – aber weniger hin zur Beheimatung in der Kirche. Für zuse-

³⁰ F. Schweitzer – A. Biesinger, *Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht*, Freiburg i.Br. – Gütersloh 2002.

³¹ G. Bitter, *Religionsunterricht als Aufklärung und Diakonie: Überlegungen zum Religionsunterricht an Gymnasien morgen*, in: R. Göllner – B. Trocholepczy (Hg.): *Religion in der Schule?*, Freiburg i.Br. 1995, 187-204.

hends mehr SchülerInnen ist Religionsunterricht der Ort der Erstbegegnung mit biblisch-christlicher Tradition; es gelingt ihm, bei gut einem Drittel der religiös nicht mehr erzogenen Kinder seine Inhalte als auch für sie lebensrelevant zu vermitteln.

ReligionslehrerInnen in beiden Ländern sind mit ihrem Beruf mehrheitlich zufrieden. Sie intendieren durch den Unterricht weniger traditionelle Katechese, als vielmehr, SchülerInnen in ihrer Entwicklung zu begleiten und die biblisch-christliche Tradition als mögliche Lebenshilfe und Vertiefung zu vermitteln.

Mittel- und langfristige Prognosen zur Zukunft des Religionsunterrichts sind schwierig und fehlerbehaftet. Sofern sich der Plausibilitätsverlust der Kirche(n) fortsetzt, wird die Position von konfessionellem Religionsunterricht schwieriger und leichter kritisierbar. Jedenfalls besteht ein hoher pädagogischer und bildungspolitischer Konsens darüber, dass zu einer guten Schule gehört, Religion ausdrücklich zur Sprache zu bringen.

Povzetek: Anton A. Bucher, Die Situation des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich

Verski pouk je v nemških in avstrijskih šolah optimalno pravno zavarovan, v Nemčiji celo ustavno zaščiten. Je obvezni predmet, za katerega je vsebinsko odgovorna Cerkev, država ga financira. Trenutno ni nobene pomembnejše politične skupine, ki bi njegov pravni položaj postavljala pod vprašaj.

Pri učencih/kah uživa visoko stopnjo sprejetosti. V osnovnih šolah spada med priljubljene predmete. Z večjo starostjo učencev/učenk se tudi njegova priljubljenost pomembno zmanjšuje. V obeh državah se odjavi od predmeta malo učencev, povprečno 5%. Ti morajo v Nemčiji obiskovati pouk etike, v Avstriji imajo zaenkrat prosto uro, razen na okrog 100 šolah, ki so pričele uvajati pouk etike. Učenci in učenke so mnenja, da verski pouk prispeva k njihovi splošni razgledanosti, posreduje spoznanja drugih religij in pomaga k samostojnemu oblikovanju stališč v vprašanih vere. Manj prispeva k vključevanju v Cerkev. Za pomembno število učencev/enk je verski pouk priložnost za prvo srečanje z biblično krščansko tradicijo. Pri dobri tretjini učencev/enk, ki niso bili versko vzgojeni, postanejo verske vsebine pomemben dejavnik njihovega življenja.

Veroučitelji v obeh državah so s svojim poklicem v večini zadovoljni. Pri učenju ne sledijo katehetskim ciljem, ampak učence in učenke veliko bolj spremljajo v njihovem osebnem razvoju in jim biblično krščansko tradicijo posredujejo kot možno življenjsko pomoč in poglobitev.

Srednjeročne in daljnoročne prognoze o usodi verskega pouka so tvegane in težke. Če bo Cerkev izgubljala na svoji verodostojnosti, bo

tudi lažje kritizirati in težje zagovarjati verski pouk. Vsekakor pa obstaja visoko pedagoško in vzgojnopolitično soglasje, da obravnavanje verskih vprašanj spada k dobri šoli.

Ključne besede: verski pouk, pouk etike, obvezni predmet, biblično-krščanska tradicija, priljubljenost, življenjska pomoč.

Summary: **Anton A. Bucher, *The Situation of Religious Instruction in Germany and Austria***

Religious instruction in German and Austrian schools is legally protected in an optimum manner, in Germany it is even protected by the constitution. It is a compulsory subject, the Church is responsible for its contents and the state finances it. At the moment there is no important political group to question its legal position.

With the pupils it enjoys a high degree of acceptance. In elementary schools it is among the popular subjects. As the pupils get older, its popularity decreases, yet a very small number of pupils, about 5 %, apply for a removal from the subject, In Germany they must attend ethic instruction, in Austria they have a free lesson with the exception of about 100 schools that have started to introduce ethic instruction. The pupils are of the opinion that religious instruction broadens their horizons, conveys the knowledge of other religions and helps them to form independent standpoints about religion. However, it contributes less to the integration into the Church. For an important number of pupils, religious instruction is the first opportunity to get in touch with the biblical-Christian tradition. For about one third of the pupils without religious upbringing religion becomes an important factor in their life.

In both countries teachers of religious instruction are mostly satisfied with their profession. At teaching they do not have catechetical goals, but mostly accompany their pupils in their personal development and convey to them the biblical-Christian tradition as a possible help with the problems of life and as a manner of deepening their understanding of life.

Middle-range and long-term prognoses about the fate of religious instruction are risky and difficult. If the Church should be losing its credibility in the future, it will also be easier to criticize and more difficult to defend religious instruction. Nevertheless, there exists a high consent in pedagogy and educational policy that the treatment of religious issues is part of a good school.

Key words: religious instruction, ethic instruction, compulsory subject, biblical-Christian tradition, popularity, help with the problems of life.

Martin Jäggle

Die Aufgabe der Schule im multireligiösen Europa

Vorbemerkung

Das vor wenigen Monaten erschienene päpstliche Dokument »Ecclesia in Europa«, Bilanz der europäischen Bischofssynode 1999, beschreibt in einem Punkt vielleicht zutreffend das geistige Klima im pluralen Europa: »In vielen öffentlichen Bereichen ist es einfacher, sich als Agnostiker denn als Gläubigen zu bezeichnen; man hat den Eindruck, dass sich Nichtglauben von selbst versteht, während Glauben einer gesellschaftlichen Legitimation bedarf, die weder selbstverständlich ist, noch vorausgesetzt wird.« (7)

Das Phänomen der Pluralität ist ein Kennzeichen der gesellschaftlichen Realität Europas. Es fehlt hier der Raum, den Wurzeln dieses Phänomens nachzugehen oder dieses umfassend zu beschreiben, vielmehr soll ein Teilaspekt herausgegriffen werden, der »multireligiöses Europa« benannt ist.

1. Multireligiöses Europa

1.1 Religiöse Pluralität

Die Tatsache der europaweiten religiösen Pluralität, die auch, aber nicht nur eine Folge der Migration ist, muss hier nicht mit Zahlen untermauert werden. Festzuhalten ist jedoch, dass manche christliche Konfessionen, besonders jene der orthodoxen und der orientalischen Kirchenfamilie, der Islam und andere Religionen in großen Teilen Europas noch länger primär als Migrantenkonfessionen und – religionen wahrgenommen werden. Dies hat zur Folge, dass die soziale Stellung der Migranten und ihre gesellschaftliche Randposition, ja teilweise soziale Deklassierung auf deren religiöse Traditionen und Institutionen übertragen werden kann.

Auch wenn es monokonfessionelle bzw. monoreligiöse Regionen geben mag, wären diese allein schon über die allgegenwärtigen Medien mit der multireligiösen Situation konfrontiert. Aber zu oft beruht

die monoreligiöse Wahrnehmung des eigenen Umfeldes auf dem Ausblenden und Nichtwahrnehmen der Anderen mit all den damit verbundenen Folgen. Der Ausdruck religiöse Pluralität dient nicht nur dazu, die Vielfalt religiöser Traditionen auf europäischem Boden zu registrieren, sondern charakterisiert auch einen Aspekt innerhalb der jeweiligen religiösen Tradition.

Das Phänomen des multireligiösen Europas ist nun weder ein Ideal noch ein Fanal, sondern einfach Realität und die humane Qualität einer Gesellschaft zeigt sich darin, wie sie mit Pluralität und im Besonderen auch mit religiöser Pluralität umgeht. Wie überhaupt der rechtliche und politische Umgang mit Pluralität ein Qualitätskriterium europäischer Demokratie wäre.

1.2 Probleme des Umgangs mit religiöser Pluralität

Tomas Halik machte schon bei der Veranstaltung zum Mitteleuropäischen Katholikentag im September 2003 in Prag auf den Trend zum Fundamentalismus aufmerksam, wo die Sehnsucht nach Sicherheit nicht nur alle »Andersdenkenden« dämonisiert, sondern auch die »Häretiker« und »Liberalen« in den eigenen Reihen.¹ Wenn Menschen nach dem Verlust der Gewissheit (*certitudo*) auf Sicherheit (*securitas*) setzen, kann es zu dieser gefährlichen Entwicklung kommen.

Die ethnozentrische Antwort, in der die eigenkulturelle Gruppe (fast) alle positiven Eigenschaften auf sich vereint und die Fremdgruppen (fast) alle negativen, diese Antwort stärkt Bedrohungsszenarien und ist gleichzeitig für alle bedrohlich, besonders für den Zusammenhalt einer Gesellschaft.

Dabei ist die Idee, Kultur wäre eine Art (nationale) Insel, ein fatales Konstrukt des 19. Jahrhunderts. Damit verbunden zeigt sich das Problem des kulturellen Exklusivismus, der kulturelle Pluralität negativ bewertet und ihm ein Ideal von Einheit, das selbst Projektion ist, gegenüberstellt. So wird dann auch die kulturelle Reinheit für die eigene Kultur gefordert und in Folge der Boden für geistige und körperliche Gewalt – nach innen und außen – bereitet.

Ebenso gilt dies für religiösen oder konfessionellen Exklusivismus. Um nicht mißverstanden zu werden: Jede Religion wird stets einen exklusiven Kern haben, der um des je eigenen Wahrheitsanspruchs willen nicht aufgehoben werden kann und aus Respekt vor dem/der Einzelnen und dessen/deren Authentizität auch nicht aufgehoben

¹ T. Halik, *Europas Leib und Seele*, [in:] *Die Furche* Nr. 43/23. Oktober 2003, S. 7 (red. Auszug aus dem Vortrag »«Europa und Abrahams Erbe«, aus dem Engl. v. O. Friedrich).

werden darf. Davon unterschieden ist ein religiöser Exklusivismus, der andere dämonisiert und ihnen jeglichen Zugang zur Wahrheit abspricht. Auf einer solchen Basis kann es keinen Dialog geben, ja es fragt sich, wie überhaupt ein Zusammenleben oder wenigstens ein Nebeneinanderleben möglich sein soll.

1.3 Konsequenzen für den Umgang mit religiöser Pluralität

Pluralität und auch religiöse Pluralität bedeuten nicht Idylle, sondern sind möglicherweise nur dort keine Quelle von Konflikten, wo vielleicht Religionen gesellschaftlich gleichgültig und letztlich bedeutungslos geworden sind. Auch im Dialog wird nicht die Harmonie des Einanderverstehens erreicht werden, sondern eher das Einander-inder-Fremdheit-Begleiten als fruchtbare Lösung anzusehen sein. Die Realität von Konflikten kann als positives Faktum angesehen werden, weil Konflikte auch Chancen in sich bergen. Es gibt gesellschaftliche Konflikte, die religiös grundiert sind oder religiös interpretiert werden, es gibt aber auch Konflikte, die religiös begründet sind. Beispiele für alle drei gibt es genügend. Gesellschaftlich gesehen ist nicht Konfliktvermeidung anzustreben, sondern ein angemessener Umgang mit Konflikten. Der europäische Schlüssel dafür ist die Trennung von Kirche und Staat, sodass keine Religion über die staatlichen Machtmittel zur Durchsetzung ihres Wahrheitsanspruchs verfügen kann. In der näheren Gestaltung des Verhältnisses von Kirchen, Religionen und Staat gibt es unterschiedliche Ansätze in Europa, die sich auch auf die Schule und die ihr zugeschriebenen Aufgaben auswirken.

Jedenfalls erhöht religiöse Vielfalt den gesellschaftlichen Verständigungsbedarf über Religion und Religionen, erhöht die Gefahr des Fundamentalismus, erhöht die Notwendigkeit von Orten der Verge-
wissenheit, erhöht die Vielfalt an oft miteinander konkurrierender Werte und erhöht somit die Nachfrage nach Orientierung, erhöht angesichts des Wahlzwangs die Suche nach Entscheidungshilfen.

1.4 Die Europäische Union

Zwei Aspekte wären zu bedenken. Religionen haben eine Integrationskraft und angesichts der religiösen Pluralität besteht ein besonderer Integrationsbedarf. Was zunehmend von der EU erkannt wird.

Im Beraterstab des Präsidenten der EU gibt es vier Arbeitsbereiche, einer davon widmet sich ausschließlich dem Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungen. Die Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften haben von der EU einen klaren recht-

lichen Status erhalten, ohne die nationalen rechtlichen Besonderheiten damit außer Kraft zu setzen.

Angesichts von Terrorismusgefahr und Einwanderungsproblemen plädierte Ende Oktober 2003 selbst der italienische Innenminister Giuseppe Pisanu mit Nachdruck für eine Institutionalisierung des interreligiösen Dialogs auf EU-Ebene und empfahl wie schon andere führende Leute der EU die Erstellung einer »Europäischen Charta des interreligiösen Dialogs« sowie die Gründung eines »Europäischen Forums« für den Dialog zwischen den Religionsgemeinschaften und den europäischen Regierungen.² Zurecht hat Felix Leinemann bei einem Symposium der EU 2001 darauf hingewiesen, dass der interreligiöse Dialog eine Grundvoraussetzung ist für einen Dialog der Religionen und Weltanschauungen mit der EU.³

In Zusammenhang unseres Themas muss jedoch kritisch angemerkt werden, dass das Weißbuch der EU zu Fragen der Bildung, bezeichnenderweise mit dem Titel »Auf dem Weg zur kognitiven Gesellschaft«⁴ versehen, einseitig auf Berufsqualifizierung ausgerichtet ist, ein reduziertes Bildungsverständnis vertritt und Fragen der Allgemeinbildung oder gar der religiösen Bildung darin keine Rolle spielen. Wird die Aufgabe der Schule primär im Horizont dieses Weißbuches bestimmt, kann die Würde des Einzelnen und die Lebensbedeutsamkeit der Bildung auf der Strecke bleiben. Anfang der siebziger Jahre stand der Bildungsreport der UNESCO noch unter dem unserer Meinung nach unverändert gültigen Motto »Learning to be«.

Eine bedenkenswerte Anregung allerdings gibt die EU ihren Mitgliedstaaten: nämlich in ihren Gesellschaften eine umfassende Kultur des Lernens zu fördern.

2. (Religions-)Pädagogische Grundsatzfragen

2.1 Religionspädagogische Reflexion

Die (religiös) plurale Gesellschaft bildet nicht das Problem, sondern den Kontext der Überlegungen. Die Konzentration auf Differenz ist dabei grundsätzliche Natur. »Pluralität ist in ihrem Kern *Differenz*«,

² Kathpress 31.10.2003.

³ W. Burton – M. Weninger (Hg.), *Rechtliche Aspekte der Beziehung zwischen der künftigen Europäischen Union und den Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften. Die Rolle dieser Gemeinschaften und die Zusammenarbeit für eine gemeinsame europäische Zukunft*, Bericht über das Symposium, Brüssel 2002 (Politischer Beraterstab - Europäische Kommission. Working Paper – 2002), S. 53 f.

⁴ Europäische Kommission, *Lehren und Lernen. Auf dem Weg zur kognitiven Gesellschaft*, Luxembourg 1996.

meint Karl Ernst Nipkow, »darum bildet der Umgang mit Differenz den Knoten des Pluralismusproblems.«⁵ Noch prägnanter trifft es Hans-Georg Ziebertz, für den Pluralismus, der bis an die Wurzeln geht, 'Differentismus' ist und für den die Vielfalt den Ausgangspunkt (religions-) pädagogischer Bemühungen bildet. Dieser Vorschlag ist sicher brisant, die Verständigung darüber kann - an Ziebertz anschließend - mit zwei Erläuterungen erleichtert werden.

a) Die Fragen nach Einheit und Wahrheit dürfen nicht aufgegeben werden. Das Konzept der kulturellen bzw. religiösen Überlegenheit (durch Exklusion/Ausschluß oder Inkorporation/Vereinnahmung) einerseits und des Relativismus andererseits sind nicht vertretbar. Daher ist »Kommunikation als Weg der Einheitsstiftung und Wahrheitsfindung theologisch und pädagogisch zu entfalten.«⁶

b) Vielleicht bedroht die Vielfalt (christliche) Hegemonie, sie bedroht aber nicht den Aufbau einer (christlichen) Identität, denn, so Ziebertz, Identität wird erst im Gewahrwerden der Differenz möglich.

Somit wäre die Schule eigentlich gefordert, religiöse Differenz nicht zu privatisieren, zu verdrängen oder auszublenden, sondern ihr um der Identitätsfindung und der gegenseitigen Verständigung willen Raum zu geben. Dabei ist die Aufmerksamkeit auch darauf zu richten, dass sich die Vielfalt für die »Anderen« meist auf die Frage reduziert: »Paria oder Parvenu?« So formulierte jedenfalls Hannah Arendt⁷ das traditionelle Dilemma, anders oder gleich zu sein. Außenseiter/in oder Assimilant/in?

Aus Sorge, junge Menschen könnten diskriminiert werden, vermeiden manche Lehrer/innen die Thematisierung von (religiöser) Differenz, andere wieder sehen in der Integration von (religiöser) Differenz in den Raum der Schule eine Bedrohung des Schulfriedens. Dass in beiden Fällen eine Atmosphäre der Assimilierung im Sinne eines religiös wertfrei gedachten, religiöse Traditionen aber tatsächlich abwertenden Säkularismus verstärkt wird, bleibt wahrscheinlich unreflektiert. Gibt es dazu heute Alternativen? Die praktische Frage lautet in Weiterführung von Annedore Prengel:

- *Wie kann pädagogisches Handeln der geschlechtlichen, kulturellen, religiösen und individuellen Verschiedenheit der Menschen gerecht werden?*

- *Wie kann Pädagogik dabei das demokratische Prinzip der Gleichberechtigung verwirklichen?*

⁵ K. E. Nipkow, *Bildung in einer pluralen Welt*, Bd. 1.: Moralphädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998, S. 176.

⁶ H.-G. Ziebertz, *Religiöse Identitätsfindung durch interreligiöse Lernprozesse*, [in:] *Religionspädagogische Beiträge* 36/1995, S. 91.

⁷ n. A. Prengel, *Pädagogik der Vielfalt*, Opladen² 1995, S. 14.

2.2 Zum Problem der ‘Anerkennung’

Die Forderung nach Anerkennung der ‘Anderen’ durchzieht alle Konzepte interkulturellen Lernens, ohne zu begründen, wie dies zu denken, zu verstehen oder möglich wäre.

Können Formen des Umgangs mit dem Fremden, fragt Volker Drehsen, »dem Fremden die Fremdheit belassen, nicht nur aus ethischem Respekt vor dem Anderssein des Anderen, an dem erst das eigene So-Sein erkannt zu werden vermag, sondern auch aus dem konstitutionstheoretischen Grund heraus, dass Identität überhaupt erst im Bewusstsein der Differenz entstehen kann, die eine Voraussetzung jeder sachgemäßen und produktiven Anverwandlungen des Fremden darstellt?«⁸

Johann Baptist Metz fordert eine neue hermeneutische Kultur, »die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein«⁹, zu der Paulo Suess kritisch anmerkt: »Wer das Anerkennungsparadigma zu Ende denkt, wird irgendwann eingestehen müssen, dass es sich dabei nicht nur um die Anerkennung der Anderen durch die Einen, sondern um die gegenseitige Anerkennung aller handelt.«¹⁰ In ähnlicher Weise fordert der kanadische Philosoph Charles Taylor »recognition« (Anerkennung)¹¹, was deutlich mehr ist als »respect« oder gar Toleranz, ein Wort, das alltagssprachlich oft eher mit einem noblen Schein die eigene Gleichgültigkeit verdeckt.

2.3 Schule und religiöse Pluralität

Doris Knab verweist zu Recht darauf, dass religiöse Fragen der Heranwachsenden sich nicht »diszipliniert« melden, »im doppelten Sinn des Wortes, und man kann sie nicht als am falschen Ort oder zur falschen Zeit gestellt zurückweisen«.¹²

Ist Religion als Verwiesensein an einen letzten Sinngrund nur an ein Fach gebunden oder hat es auch Platz in der Schule in ihrer Gesa-

⁸ V. Drehsen, *Die Anverwandlung des Fremden*, [in:] J. A. van der Ven – H.-G. Ziebertz (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen*, Kampen – Weinheim 1994, S. 63.

⁹ J. B. Metz – H.-E. Bahr, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*, München 1991, S. 59.

¹⁰ P. Suess, *Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern*, [in:] E. Arens (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i. B. 1995, S. 80.

¹¹ Ch. Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, Princeton 1992, deutsch: Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Mit einem Beitrag von J. Habermas, Frankfurt/M 1993.

¹² D. Knab, *Religion im Blickfeld der Schule*, [in:] *Jahrbuch der Religionspädagogik*, Bd. 12 (1995), Neukirchen-Vluyt 1996, S. 70.

mtheit? Hartmut von Hentig plädiert für die »Schule als Erfahrungsraum«, der offen ist für Sinnfragen, die sich zur »Unzeit« und am »falschen Ort« stellen. Trotzdem braucht es Organisationsformen, »die offen sind für die Dimension des Religiösen«.¹³ Wird nur im Kontext des Religionsunterrichts über religiöse Fragen nachgedacht, wird er zum schulischen Reservat für Religion. Grundsätzlich wären alle Fächer religiös relevant, sie hätten eine religiöse Dimension, ohne deshalb konfessionell vereinnahmt zu werden. Im Mai 2002 hat etwa die Coordinating Group for Religious Education in Europe (CoGREE) nach Wien eingeladen, eine Allianz von sechs Organisationen im Bereich religiöser Erziehung in Europa. Die Konsultation machte deutlich, dass Schulen auf das Zusammenleben in einer pluralen und demokratischen Gesellschaft vorbereiten müssen. In diesem Zusammenhang haben junge Menschen ein Recht, »in der Schule zu erfahren, wie Religion, Religionen und Weltanschauungen zu einem gelingenden Zusammenleben beitragen können«. Daher sollte kein Schulwesen ohne Angebote religiöser Bildung sein. Außerdem braucht Demokratie »die verschiedenen Religionen und humanistischen Weltanschauungen als Mitträger und Quelle von Sinnfindung und gemeinsamer Werte des Zusammenlebens«. Da es Religion in Europa vor allem in der Vielfalt christlicher, jüdischer und islamischer Traditionen gibt, wären plurale Lösungen gefordert.¹⁴

2.4 Beispiel Österreich

Ich komme aus einem Land, in dem der Religionsunterricht ordentliches Pflichtfach mit Abmeldemöglichkeit ist. Alle dreizehn staatlich anerkannten Religionsgesellschaften haben das Recht, einen konfessionellen Religionsunterricht zu erteilen. Alle Kosten, die im Zusammenhang des Religionsunterrichts entstehen, auch die Schulbücher, werden vom Staat getragen. So waren in der Großstadt Wien im Schuljahr 2002/03 an Pflichtschulen (Volksschulen, Hauptschulen, Polytechnische Schulen, Sonderschulen) neben den 547 römisch-katholischen Religionslehrer/innen auch 54 evangelische, 24 orthodoxe, 15 altorientalische, 6 altkatholische, 3 jüdische, 62 islamische Religionslehrer/innen und 1 Buddhistin tätig.¹⁵ 40% der konfessionslosen Schüler/innen besuchten den römisch-katholischen Religionsunterricht.

Bewältigt wird diese konfessionelle und religiöse Vielfalt bei kleineren Schülerzahlen durch Nachmittagsunterricht, schulstufenübergre-

¹³ W. Schöning, *Über eine »terminologische Nebelbombe« und das »Religiöse« im Schulkonzept*, [in:] A. Battke u.a. (Hg.), *Schulentwicklung – Religion – Religionsunterricht. Profil und Chancen von Religion in der Schule der Zukunft*, Freiburg 2002, S. 271.

¹⁴ www.cogree.com/download/Pressedeutsch4.doc.

ifenden Unterricht und die Errichtung von Sammelklassen für mehrere Schulen. Dadurch kommt es einerseits zu einer Desintegration des Religionsunterrichts aus dem Schulalltag und andererseits bei kleineren Gemeinschaften zu hohen Abmelderaten, weil der Besuch des Religionsunterrichts aus verschiedenen organisatorischen Gründen für die betroffenen Kinder im Volksschulalter nicht möglich ist. In höheren Schulstufen steigt die Wahrscheinlichkeit der Teilnahme am RU erfahrungsgemäß nicht.

Die österreichische Antwort auf die Situation der religiösen Pluralität hat eine positive Seite. Der Pluralität wird Rechnung getragen und alle gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften haben die gleichen Rechte. Die Hürden für ihre Anerkennung wurden allerdings vor wenigen Jahren per Gesetz erhöht. Andererseits sind auch die Grenzen dieser Antwort zu erkennen, nämlich die konfessionelle und religiöse Ausdifferenzierung organisatorisch zu bewältigen, ohne dass der Religionsunterricht – und mit ihm ein wichtiger Sachwalter für Religion im schulischen Raum – aus der Schule auswandert.

So ist es verständlich, für Österreich aber ein absolutes Novum, wenn in der Großstadt Wien mit dem Schuljahr 2002/03 das Projekt eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts begonnen hat, das die Römisch-katholische Kirche, die Evangelische Kirche, die Orthodoxe Kirche und die Altkatholische Kirche gemeinsam tragen.

3. Aufgaben der Schule

3.1 »Kultur der gegenseitigen Anerkennung«

Die auch für die Schule zu fordernde »Kultur gegenseitiger Anerkennung«, innerhalb der Wertschätzung erfahren und gelernt werden kann, darf religiöse Pluralität nicht ausschließen. Jede einzelne Schule wird sich daher herausfordern lassen und eine ihr spezifische »Kultur gegenseitiger Anerkennung« entwickeln müssen.

Ein Beispiel aus Norwegen:

Abgesehen von der Grundsatzdiskussion, die sicher über Form und Inhalt des Faches »Religious knowledge and ethical education« geführt werden muss, ist es doch bemerkenswert, dass dessen Lehrplan 97 festhält, der multireligiöse Charakter Norwegens solle durch das »Markieren« von religiösen wie nicht-religiösen Festen gezeigt werden. Das Feiern dieser Feste wird als Aufgabe des jeweiligen Elternhauses und der jeweiligen religiösen Gemeinschaft gesehen. »Ein Fest zu markieren, ist etwas anderes, als darüber zu unterrichten.« Es könnte einen Beitrag zu einer Kultur gegenseitiger Anerkennung leisten. Den Kinder der jeweiligen religiösen Gemeinschaft ermöglicht es näm-

lich, die Schule als *ihre* Schule zu erfahren, da sie ja positiv, wertschätzend aufnimmt, was Teil ihrer Lebenswelt ist und den anderen erschließt es einen Zugang zur Welt ihrer Mitschüler/innen.¹⁶

Ein Beispiel aus Österreich:

Angehörige der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften publizierten gemeinsam ein Buch¹⁷, in dem sie sich jungen Menschen vorstellen. Den Text verantwortet der/die jeweilige Autor/in. Über alle Texte fand ein Gespräch statt, sie wurden gemeinsam auf ihre Sach- und Kindgemäßheit geprüft. Dies war nur in einem Klima gegenseitiger Wertschätzung möglich und vertiefte dieses zugleich. Die Altkatholische Kirche hat dieses Werk sogar für die 8. Schulstufe - im Rahmen der staatlich finanzierten Schulbuchaktion - als Religionsbuch eingeführt.

3.2 Religiöse Bildung als Voraussetzung allgemeiner Verständigungsfähigkeit

Die Fallstudien zur Situation interkulturellen und interreligiösen Lernens von Dietlind Fischer u.a.¹⁸ wollen »die pädagogischen Ansatzpunkte des alltagspraktisch-konstruktiven Umgangs mit der multikulturellen und multireligiösen Situation der Lernenden oder der Schulumgebung entdecken und als pädagogisch-theologische Herausforderungen und Anfragen identifizieren«. Es geht um eine »Rekonstruktion von Aufmerksamkeitshorizonten, in denen Schule zu einem Ort interkulturellen und interreligiösen Lernens werden kann«. ¹⁹ Doch wie kann die religiöse Dimension der Bildung im Kontext dieser Fragestellung begründet werden?

»Ein Gespür für die Möglichkeit einer religiösen Fundierung des anderen bekommt man erst, wenn man diese prinzipiell in Rechnung zu stellen gelernt hat, auch wenn man selbst die Gültigkeit religiöser Letztbegründungsmuster für die eigene Person ablehnt.« meinen Fischer u.a.. »Denn der aufgeklärte Mensch muss sich zumindest um der Verständigungsfähigkeit mit anderen willen selbst mit Religion auseinandergesetzt haben, und zwar über ein oberflächliches Faktenwissen

¹⁵ Schulstatistik des Stadtschulrates für Wien für das Schuljahr 2002/03.

¹⁶ B. Bürresen - P. Wiik, *Zur Bedeutung religiöser Feste in der interkulturellen Bildung*, in: C. Bakker / O. Beuchling - K. Griffioen (Hg.), *Kulturelle Vielfalt und Religionsunterricht. Entwicklungen und Praxis in vier europäischen Ländern*, Münster 2002, S.120.

¹⁷ M. Jäggle - Th. Krobath (Hg.), *Ich bin Jude, Moslem, Christ. Junge Menschen und ihre Religion*, Innsbruck 2002.

¹⁸ D. Fischer u.a., *Auf dem Weg zur interkulturellen Schule. Fallstudien zur Situation interkulturellen und interreligiösen Lernens*, Münster / New York 1996.

¹⁹ D. Fischer u.a., a.a.O., S. 11f.

hinaus.« Nach Fischer u.a. kommt interkulturelle Bildung »ohne religiöse Bezüge und Verortungen nicht aus.«²⁰ Sie argumentieren an erster Stelle kulturgeschichtlich u.a. mit Hinweis auf Jürgen Habermas, der nicht glaubt, »dass wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation –[...] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen.«²¹

Auch wenn andere »von anderen Traditionen aus den Weg zur Plethora der vollen Bedeutung solcher, unser Selbstverständnis strukturierenden Begriffe« finden, »ohne eine philosophische Transformation *irgendeiner* der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muss jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll. Jeder muss in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen können.«²² Ein weiteres Argument übernehmen Fischer u.a. von Habermas, wonach die religiöse Sprache erst bestimmte Lebensäußerungen möglich macht.

»Religion ist [...] unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag [...]. Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, [...] wird Philosophie [...] Religion weder ersetzen noch verdrängen können.«²³ So leistet interkulturelle Bildung »dort, wo sie die religiösen Dimensionen explizit aufgreift, einen Beitrag zu einer grundlegenden (Selbst-)Verständigung und trägt bei zu einer religiösen Alphabetisierung.« »Hier wird das Wissen um und Verständnis von Religion, und zwar fremder Religion, zur unabdingbaren Voraussetzung von allgemeiner Verständigungsfähigkeit.«²⁴

Die Meditation Karl Rahners über das Wort Gott gibt hier zu denken: »Das Wort *ŔGott* soll verschwunden sein, spurlos und ohne Rest, ohne dass noch eine übriggelassene Lücke sichtbar wäre, ohne daß es durch ein anderes Wort, das uns in derselben Weise anruft, ersetzt wird«, dann können wir »nur sagen, der Mensch würde aufhören Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.«²⁵

²⁰ Fischer u.a., a.a.O., S. 21f.

²¹ J. Habermas, *Metaphysik nach Kant*, [in:] Ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M 1992, S.23.

²² Ebd.

²³ Habermas, a.a.O., S. 60.

²⁴ Fischer u.a., a.a.O., S. 22f.

²⁵ K. Rahner, *Meditation über das Wort »Gott«*, [in:] H. J. Schultz (Hg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, S. 17f.

So formuliert Wilfried Härle die Frage aus theologischer Sicht: »Was würde der Bildung fehlen, wenn in ihr nicht mehr die Frage nach Gott vorkäme?« und gibt vier vorsichtige Antworten:

– »Es fehlte möglicherweise die Kommunikation über den Sinn des Lebens und der Welt.«

– »Es fehlt möglicherweise das Bewusstsein dessen, woran wir unser Herz hängen.«

– »Es fehlte möglicherweise die ethische Orientierung, die dem Leben das rechte Maß gibt.«

– »Es fehlte möglicherweise die Erkenntnis dessen, was für uns unverfügbar ist.«

Als Element der Bildung ist Religion für ihn notwendig, damit »Menschen religiös sprachfähig werden«, «in religiöser Hinsicht urteils- und kritikfähig werden» und sie ist nur dann wirksam, wenn »neben und mit dem Reden über Religion auch das religiöse Reden selbst Raum hat.«²⁶

Die Schule hat sicher den Auftrag, Verständnis für das Besondere der religiösen Rede zu wecken. Wie anspruchsvoll dies ist, zeigt z.B. - was in der Diskussion um das Weltethos, im Ethikunterricht und in der Regel auch im RU kaum bedacht wird - dass der Satz »Du sollst nicht töten!« »in ethischer und religiöser Rede keineswegs dasselbe« bedeutet. Und ein Verständnis, in einem Fall wäre es eben ein Gebot Gottes und im anderen nicht, verlagert das Problem nur auf die Ebene der Autoritätsbegründung und übersieht weiterhin den Unterschied von ethischer und religiöser Rede. Es wäre Dieter Benner zuzustimmen: »In religiöser Rede schließt er (der Satz) eine anamnetische Solidarität mit den sinnlosen, durch keinen Fortschritt zu heilenden Opfern der Geschichte ein.«²⁷

3.3 Religionsunterricht

Der RU wird bei aller regionalen Verschiedenheit in Europa immer stärker pädagogisch und bildungstheoretisch begründet und soll einen Beitrag zur allgemeinen Bildung leisten, wobei er sich zunehmend an der Situation und Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen orientiert. Jedenfalls soll der RU zur Entwicklung einer religiösen Kompetenz beitragen. Als Teilziele verfolgt er laut Peter Schreiner.

²⁶ W. Härle, *Religion als Horizont und Element der Bildung*, [in:] Ch. Th. Scheilke – F. Schweitzer (Hg.), *Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der pluralen Gesellschaft*, Münster / New York 1999, S. 250-254.

²⁷ D. Benner, *Statement*, [in:] Ch. Gestrich (Hg.), *Ethik ohne Religion?*, Berlin 1996, S. 134 (zit.n. N. Mette, *Praktisch-theologische Erkundungen*, Münster 1998, S. 150).

- »*Sensibilisierung* (für Religion und/oder die religiöse Dimension des Lebens)
 - *Orientierung* (in einer Vielfalt religiöser Angebote, aber auch in ethischen Handlungsmaximen, die sich religiös begründen und damit eine Begleitung bei der Identitätsbildung),
 - *Vermittlung* (sowohl von religiösem Wissen als auch von religiösen Erfahrungen)
 - *Wissen und Verstehen* (im Sinne von Religionskunde).«²⁸
- Nach Urs Baumann soll der RU für die jungen Menschen ein Ort sein,
- »an dem sie lernen können, ihre eigene Religiosität zu entdecken und zu artikulieren«
 - der religiösen Information und ihnen »anhand der religiösen Tradition(en) zu einer religiösen Sprache verhilft, durch die sie sich in wechselnden Gemeinschaften verständlich machen können«.
 - Der ihnen bei der Entwicklung ihrer eigenständigen Identität hilft, womit das pädagogische Ziel des RU nicht die 'Rechtgläubigkeit', sondern der personale Glaube ist.²⁹

Letzteres könnte mit der Feststellung des eingangs zitierten päpstlichen Schreibens korrespondieren: »Die Verkündigung des Evangeliums der Hoffnung macht es daher notwendig, *den Übergang* von einem durch gesellschaftliche Gewohnheit gestützten, freilich auch schätzenswerten Glauben *zu einem persönlicheren und reiferen, reflektierten und überzeugten Glauben* zu fördern.« (50)

3.4 Die Begründung des Religionsunterrichts

Die Begründung von Religionsunterricht hat nicht nur Folgen für seine öffentliche Wahrnehmung, sondern auch für seine Konzeption, seine Ziele und Inhalte.

Die primäre Begründung des Religionsunterrichts als Recht einer Kirche oder Religionsgemeinschaft wird weder die komplexe Schulk Wirklichkeit erreichen, noch in der säkularen Gesellschaft bestehen können. Wird so nicht der Verdacht eines Privilegs auf Kosten der Allgemeinheit genährt? Werden so nicht Schatten der Geschichte geweckt? Verdunkeln dann die in den Vordergrund getretenen Eigeninteressen einer religiösen Institution, besonders wenn sie ein Recht zuallererst für sich verlangt, nicht den notwendigen öffentlichen Diskurs über den Bildungsauftrag der Schule, wie weit und in welcher Form dieser Religion ein- oder ausschließt?

²⁸ P. Schreiner, *Religiöse Bildung in Europa*. Ein Überblick, www.comenius.de, 2000.

²⁹ U. Baumann, »*Postchristliche*« *Religiosität als Herausforderung an den Religionsunterricht*, [in:] *Schöneberger Hefte* 27 (1997) H. 3, S. 5f (zit. n. N. Mette a.a.O., S. 152).

Religiöse Bildung, die sich primär als Dienst an der Gesellschaft, der Schule und dem Einzelnen legitimiert, wird auch so konzipiert werden, ohne die zentrale Bedeutung der großen religiösen Traditionen und ihrer Inhalte auszublenden. Vielmehr wird sie diese in neuer Form »ins Spiel bringen«,

Die Wiener Diözesansynode (1969-1971) hat dies in einem Leitsatz sehr treffend formuliert: »Der Religionsunterricht ist so zu erteilen, dass die Gesellschaft bereit ist, ihm ungeschmälert Raum zu geben.« Damit wurde nicht, wie die damaligen Diskussionsbeiträge zeigen, eine Anpassung an den Zeitgeist gefordert unter Verlust oder besser Verleugnung der unverzichtbaren prophetischen Dimension, sondern es sollte klar gestellt werden, dass der RU, als Verkündigung verstanden, ein Ort der Kommunikation und nicht ein Ort der Indoktrination ist, dass der RU die besonderen Rahmenbedingungen der Schule zu respektieren hat.

3.5 Der Beitrag des Christentums

Wenn nun Religion als notwendiger Teil der Allgemeinbildung erkannt ist, muss die Frage gestellt werden, was Religion, in diesem Fall konkretisiert im Blick auf das Christentum, zur Allgemeinbildung der Schule (nach Wolfgang Klafki 1. »eine Bildung für alle«, 2. die alle menschlichen Möglichkeiten entfaltend und 3. in Auseinandersetzung mit dem, was alle gemeinsam angeht) beitragen kann. Norbert Mette nennt folgende Lernziele und – bereiche:

- ein Kennen- und Erlernen einer Sprache der Hoffnung und Verheißung, aber auch des Leids und der Verzweiflung,
- das Vertrautwerden mit einer »Hermeneutik des Verdachts«,
- die Befähigung zu einem befreienden Umgang mit Symbolen und Mythen,
- der Erwerb einer anamnetischen Rationalität,
- das Bewusstwerden eigener Versäumnisse und schuldhaften Versagens in Vergangenheit und Gegenwart und der Möglichkeit des ehrlichen Eingeständnisses und der Umkehr,
- ein Sich-Orientieren-Können in einem ökumenischen Horizont,
- ein Sensibel-Werden für eine bewohnbare Erde.«
- Dabei geht es um »eine kritische und bewahrende Auseinandersetzung mit einer Tradition (...), die in solchen Begegnungs- und Lernprozessen ihre transformatorische und innovativen Kräfte freisetzt und so die Schüler und Schülerinnen herausfordert, mit ihren spezifischen Begabungen zu ihrer lebendigen Fortschreibung beizutragen.«³⁰

³⁰ N. Mette a.a.O., S. 149.

Henning Luther fokussiert seine Überlegung auf das Thema Grenze: »Religion vermittelt das Bewusstsein von Grenze in zweifacher Hinsicht: Im Blick auf die Wahrnehmung von Welt, die als verbesserlich und erlösungsbedürftig wahrgenommen und nicht als gut hingegenommen wird, und im Blick auf die Selbstwahrnehmung, die auf die Fragmentarität und Gebrochenheit menschlichen Identitätsstreben achtet.«³¹

4. Ergebnis

Lassen Sie mich Bilanz ziehen im Horizont der CHARTA OECUMENICA, in der sich die Kirchen Leitlinien für eine wachsende Zusammenarbeit in Europa gegeben haben. Dazu werden wichtige Selbstverpflichtungen der Kirchen benannt, die für die Frage nach den Aufgaben der Schule im multireligiösen Europa Bedeutung haben:

- Gemeinsam das Evangelium zu verkünden
- In der christlichen Erziehung zusammenzuarbeiten
- Sich für ein humanes und soziales Europa einzusetzen
- Den Dienst der Versöhnung wahrzunehmen.

Unter dem Motto »Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.« (Joh 13, 35) wird als wichtigste Aufgabe der Kirchen in Europa festgehalten, »gemeinsam das Evangelium durch Wort und Tat für das Heil aller Menschen zu verkündigen«. (2)

Angesichts der Bedeutung, »die geistlichen Gaben der verschiedenen christlichen Traditionen

zu erkennen, voneinander zu lernen und sich so beschenken zu lassen«, verpflichten sich die Kirchen, »Selbstgenügsamkeit zu überwinden und Vorurteile zu beseitigen, die Begegnung miteinander zu suchen und füreinander da zu sein« sowie »ökumenische Offenheit und Zusammenarbeit in der christlichen Erziehung, in der theologischen Aus- und Fortbildung sowie auch in der Forschung zu fördern«. (3) Bereits vor fast einem Vierteljahrhundert hat Johannes Paul II. auf die unverzichtbare ökumenische Dimension der Katechese verwiesen (Catechesi Tradendae).

Über die Konzeption des je eigenen Religionsunterrichts kann demnach nicht mehr autark nachgedacht werden.

Die Kirchen »sind überzeugt, dass das spirituelle Erbe des Christentums eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas darstellt. Aufgrund unseres christlichen Glaubens setzen wir uns für ein hu-

³¹ H. Luther, *Religion und Allgemeinbildung*, [in:] *EE* 43 (1991) S. 5f (zit. n. N. Mette, a.a.O, S. 149); vgl. H. Luther, *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, S. 45-60

manes und soziales Europa ein, in dem die Menschenrechte und Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen. Wir betonen die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit.« (7)

In diesem Sinne wäre der Beitrag der Kirchen zur einer Schulentwicklung gefordert, die auf den originären Beitrag der Religionen zu Gerechtigkeit, Vergebung und Barmherzigkeit angewiesen ist.

»Die Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen betrachten wir als Reichtum Europas. Angesichts zahlreicher Konflikte ist es Aufgabe der Kirchen, miteinander den Dienst der Versöhnung auch für Völker und Kulturen wahrzunehmen. Wir wissen, dass der Friede zwischen den Kirchen dafür eine ebenso wichtige Voraussetzung ist.« (8)

Zu diesem Dienst der Versöhnung gehört der Aufbau einer »Kultur der gegenseitigen Anerkennung« in Gesellschaft und Schule.

Povzetek: Martin Jäggle, Die Aufgabe der Schule im multireligiösen Europa

Sodobno evropsko stvarnost določa verski pluralizem. Človečnost družbe se meri po tem, kako ravna z versko svobodo in kako se izogiba vsakršnemu verskemu ekskluzivizmu. V Evropi je načelo ločitve Cerkve in države pogoj za to, da nobena vera ne razpolaga z izvodi svetne oblasti. Evropska skupnost podpira medverski dialog in institucionaliziran dialog med verskimi skupnostmi in političnimi oblastmi. Bela knjiga o izobraževanju v EU ne vključuje splošne in verske izobrazbe; tako zožuje ne le pojem verskega, temveč tudi splošnega izobraževanja, saj ga razume predvsem v funkcionalnem smislu.

Pedagoški koncept se vsekakor izogiba ekskluzivizmu in relativizmu, zato je zanj edina prava pot pot komunikacije. Verska pluralnost ogroža krščansko nadvlado, ne pa krščanske identitete. Zato mora šola videti v verskih razlikah priložnost za iskanje lastne identitete in dialoga. Šola je kraj tiste izkušnje, v katerem je odprt dialog za vse in vsakogar. Učenci imajo pravico doživeti, kako lahko vera, verstva in svetovni nazori živijo v mirnem sožitju. Poleg tega demokracija potrebuje vero kot eno od možnosti za iskanje smisla bivanja. Rešitev v tej smeri išče Avstrija, še posebej Dunaj. Naloga šole je, da goji kulturo medsebojnega spoznanja, priznavanja in razumevanja. Verski pouk je zato vedno bolj teoretično, pedagoško in vzgojno utemeljen, manj pa konfesionalno in institucionalno. Ta in tak predmet prispeva k širši razgledanosti in spoštovanju konkretnih situacij otrok in mladine.

Prav tako omogoča večjo pristojnost in bolj osebno odločanje v verskih vprašanjih. Verski pouk predvsem služi posamezniku, družbi in šoli; je prostor komunikacije in ne indoktrinacije.

Slednje ima posledice za vse cerkve, da skupaj oznanjajo evangelij, da sodelujejo pri krščanski vzgoji, da si prizadevajo za bolj socialno in humano Evropo, da se zares postavijo v službo sprave in gradijo kulturo medsebojnega spoštovanja.

Ključne besede: verski pouk, verski pluralizem, ekskluzivizem, komunikacija, identiteta, dialog, sodelovanje, sprava, kultura sobivanja, demokracija, medverski dialog

Summary: **Martin Jäggle, *The Task of the School in Multireligious Europe***

The modern European reality is determined by religious pluralism. The humanity of a society is measured by how it treats religious freedom and how it avoids any religious exclusivism. Thus, in Europe the principle of the separation of church and state is a prerequisite therefor that no religion controls the levers of secular power. The European Union supports the interreligious dialogue and the institutionalized dialogue between religious communities and political authorities, though the European White Book on Education and Training does not include general and religious education and thereby narrows the conception of education that is understood predominantly in a functional sense.

The pedagogical concept must certainly avoid any exclusivism and relativism; therefore the only right path is the path of communication. Religious pluralism endangers the Christian predominance, not the Christian identity. Therefore the school must see religious differences as an opportunity to find its own identity and dialogue. The school is a place of an open dialogue for everybody. The pupils have the right to experience how religions, denominations and philosophies of life can peacefully live together. Besides, the democracy needs religion as one of the possibilities of searching for the meaning of life. Austria and especially Vienna are looking for a solution in this direction. The task of the school is to grow a culture of mutual respect and understanding. Therefore the religious instruction is increasingly based on pedagogy and educational theory and not on the religious institution. Its contribution is to broaden the horizons and to respect the concrete situations of the children and the young people. It also enables them to attain a higher competence and more personal decisions in religious questions. Religious instruction is primarily understood as a service to the indivi-

dual, the society and the school, it is communication and not indoctrination.

This requires from the churches that they announce the gospel together, participate in Christian education, try to attain a more social and humane Europe, make themselves available to the service of reconciliation and build a culture of mutual respect.

Key words: religious instruction, religious pluralism, exclusivism, communication, identity, dialogue, cooperation, reconciliation, culture of coexistence, democracy, interreligious dialogue.

Ivan Koprek

Posredovanje i prenošenje vrijednosti u pluralnom društvu

»This ideological world is a world without families. It is also a world without neighbourhoods, ethnic communities, churches, cities and towns, even nations (as opposed to states). It is the world of individuals and systems but not a lifeworld.«

R. Bellah

Vrijeme u kojemu živimo označeno je procesima koje poopćeno nazivamo vremenom globalizacije. Riječ je o svojevrsnom umreženju koje pokazuje svoje prednosti i nedostatke. Informatizacija i sve brže prenošenje informacija, nova znanstvena otkrića i tehnologije kao i sve brojniji mediji koji su svima dostupni, pred današnjega čovjeka postavljaju nove i sve složenije zahtjeve. Primarni izazov našem vremenu ali i primarna zadaća svakako postaje ne samo izgradnja demokratskoga društva nego i povratak izvornim moralnim, kulturnim i religijskim vrednotama.

1. Pluralno društvo – dijagnoza vremena

Gledamo li vrijeme u kojemu živimo moramo priznati da proživljamo različite duhovne potrebe, gledamo kako socijalni i kulturalni procesi mijenjaju svijet, suočeni smo s novim kulturama i subkulturama, simbolima i stilovima života. Čovjek današnjega vremena sve više postaje rob i ovisnik - rob kredita, leasinga, ovisnik o internet provide-rima, tvrtkama koje su nam omogućile dostup trenutačnim iskustvima uz pomoć kojih vodimo, kako kaže J. Rifkin, »menagement vlastitoga života«.¹ Mnogi tvrde da su u takvom vremenu slomljene posljednje prepreke zatvorenoga milijea i začahurenih društava. Živimo blagodat posvemašnje otvorenosti.

Iz te otvorenosti kao neke svojevrsne »pragmatičke metafizike« raste pluralizam. Pluralizam je zapravo posudbenica američke filozo-

¹ J. Rifkin, *The age of access: The new culture of hypercapitalism, where all of life is a paid-for experience*, New York 2000.

fije pragmatizma. Tako se u suvremenoj filozofiji govori 1. o »teoretskom pluralizmu« koji je radikalizirao i kritizirao kritički racionalizam K. R. Poppera i H. Alberta; 2. o »ekstemnom anarhizmu« P. Feyera-benda na koji su se nadovezali i I. Lakatos i Th. S. Kuhn; 3. o »teoriji komunikativne racionalnosti« zastupanoj u mislima K.-O. Apela i J. Habermasa; 4. o »metahistorici« postmodernista. Kao metoda i filozofija života pragmatizam je istaknuo hipotetski karakter svih pojmova a time i eksperimentalni značaj istine. Istina je već odavno postala samo »kći vremena«.

Pod plaštem pluralizma danas se odvijaju procesi promijena, obnove, napuštanja i prilagodbe. Riječ je o društvenim okvirima u čijoj zavjetrini svi mi osjećamo nesigurnost pred ispravnim, istinitim i dobrim.

Mnogi su upravo zbog toga teško snalaze, preopterećeni su zahtjevom da sami sebi osiguraju smisao, udomljuju se u svoj svjetonazor iz osobno probranih ali pohabanih krhotina žive praktični relativizam. Mnogi na brzinu posežu za eklektičkim i sinkretističkim zakrpama. Kolažna ili nomadska newageovska perspektiva zamagljuje obzor mnogih. Možda neki danas žive slobodnije i, čini se, sretnije, ali ih izjeda konkurencija i potresaju unutarnje krize.

Mislim da nećemo pogriješiti ako kažemo da pluralizam, o kojem se danas često zanosno govori, otvara prostor za »divlje duše« koje hrani apatična letargija, relativizam i svojevrsni nihilizam. Osamljenost, potištenost, egzistencijalne smutnje potkopavaju ritam obnove svijeta u znaku postmodernoga krparenja i teškoga individualizma.

Sociolozi shvaćaju pluralizam kao činjenicu po kojoj u nekom društvu ne postoje zajedničke, jedinstvene vrijednosti i norme prema kojima se određene skupine osjećaju obveznima. Blještavilom ekrana i rječitošću reklama oduzima nam se moć prosuđivanja. Jednom se riječi može reći da pluralizam ove vrste sve više i više rastače homogeno religiozno ozračje.

Nije stoga čudno da današnji čovjek često i lako napušta kršćanstvo. Kršćanstvo, koje se pojavilo kao nova istina u starom svijetu, danas stoji kao stara istina pred novim svijetom. Nikada kao danas nisu mase ostale nijeme za poruku kršćanstva. Mnogi se i u crkvenim klupama satrveni pitanjem: Zašto bi kršćanska vjera bila više od budizma i drugih istočnih religija? Poplava sektaških, parareligioznih i magijskih kultova sve do neopaganizma privlači i osvaja srce mladih da ga zastrašujuće isprazni.

Jamačno, sloboda je u modernom društvu kao trajna vrednota opet podigla svoj šator na svim trima njegovim egzistencijalnim područjima: na gospodarskom, političkom i religiozno-kulturnom. Slikovito kazano: iz tog je prostora, iz tog okvira slobode, izbačen monoteistički Bog, sa svojim svjetlim apsolutnim licem i točno određenim atributima, a svaki

je došljak u nj slobodan unijeti svoga boga i njemu se klanjati ravnopravno s drugim klanjateljima. U starom se Rimu taj hram zvao panteon, a u modernom Rimu se zove pluralizam. Iz pluralizma kao iz ocvalog cvijeta iskače sjemeno zrnje slobode: sloboda govora, sloboda tiska, sloboda intelektualnog istraživanja, sloboda ustanova, sloboda udruživanja, sloboda odgoja, itd.

2. Današnji čovjek i vrednote

Očito je da je danas cijena slobode i pluralizma visoka. Ona se prvotno pokazuje u ranjivostima i nestabilnostima modernoga društva. Različite ideje zahvaćaju jedni u druge i vode do različitih proširenja (zapravo do promijene) vrednota.² No, današnji je čovjek impregniran individualizmom.³ Segmentiranje i miksiranje vrednota izaziva često proturiječne pokrete koji su primjetni u suvremenom društvu.

R. Inglehart je primijetio da isticanje slobode pojedinca u društvu izaziva strah od gubitka standarda, zapravo teški egoizam i raskid sa solidarnošću.⁴ Socijalne vrijednosti se omalovažavaju, jednostavno zaboravljaju.

Propadanje (ili suspendiranje) građanskoga stila života (kao što su velika vrijednost rada, produktivnost, uvjerenje da se isplate naponi, vjera u napredak, štedljivost, ...) kako uočava E. Noelle-Neumann sili na promijenu u shvaćanju vrednota, eskapizam ili pojačanu potragu za ugodom, individualnim zadovoljstvom.⁵

Na pozadini analize vremenskog slijeda odgojnog poklada i H. Klages primijećuje da život pojedinca u »carpe diem« mentalitetu zapravo označava »prazni hod« koji podržava cinizam i šizofreniju morala.⁶ Klages kao primjer toga cinizma i šizofrenije navodi stav današnjeg čovjeka prema pravu i pravnim normama. Mnogi danas pravo prihvaćaju onda dok za sebe traže prava. Što su zapravo vrednote ili vrijednosti?

² H. Lacey – B. Schwartz, *The Formation and Transformation of Values*, u: W. O'Donohue – R. F. Kitchener (ed.), *The Philosophy of Psychology*, London-New Delhi 1996, 319 s.; B. Schwartz, *The creation and destruction of values*, u: *American Psychologist* 45 (1990), 7-15.

³ R. Heeger, *Die individualisierende Gesellschaft. Veränderte Wertorientierung in Europa*, u: K. Golser – R. Heeger (Hrsg.), *Moralerziehung im neuen Europa*, Brixen 1996, 13-31.

⁴ R. Inglehart, *The silent revolution. Changing values and political styles among western publics*, Pinceton 1977; L. Neuhold, *Wertwandel und Christentum*, Linz 1988. Slične tendencije primjećuje i H. Katz. (Usp. H. Katz, *Wertewandel dieseseits von Religion*, u: *Wort und Antwort* 28 (1987), 65-72.

⁵ E. Noelle-Neumann, *Werden wir alle Proletarier?*, Zürich 1978.

⁶ H. Klages, *Wertorientierungen im Wandel*, Frankfurt 1984; H. Klages – G. Franz – W. Herbert, *Sozialpsychologie der Wohlfahrtsgesellschaft*, Frankfurt 1987.

3. Što su vrijednosti ili vrednote?

Klasična je filozofija zastupala istinu da su sva bića povijesna, nesavršena, nedovršena i nepotpuna, ali i da je svako biće vrijedno poštovanja i radi toga vrednota. Za metafiziku je vrijednost ono zbog čega neko biće jednostavno *jest*.⁷ Čovjek kao razumno i slobodno biće prihvaća vrednote kao nešto poželjno na različitim razinama: biološkoj, psihološkoj, intelektualnoj i duhovnoj razini. Vrednota kao nešto poželjno izaziva biranje i potiče djelovanje.⁸

Kada je R. H. Lotze, sredinom 19. stoljeća, u filozofiju uveo pojam vrijednosti, možda nije ni slutio da će upravo ta činjenica, posebice u drugoj polovici 20. stoljeća, napraviti revoluciju u društveno-humanističkim znanostima. Protiv raznorodnih redukcionističkih pokušaja tumačenja čovjeka »aksiologija« je kao filozofski pravac stala je u obranu ljudskog dostojanstva protiv različitih redukcionističkih pokušaja pristupa čovjeku.⁹

Početak 20. stoljeća M. Scheler je oblikovao nauku o materijalnim vrednotama kao orijentirima ljudskog djelovanja. Intuitivnim se pak zorom dohvaćaju idealne vrednote. Sličnim je putem pošao i N. Hartmann. Carstvo vrednota je carstvo ideja. Cijena je toga bila odvajanje opipljivog svijeta stvarnosti od neopipljivog svijeta vrednota. Svijet (tj. znanost) pripada onome što jest, a vrednote onome što treba biti.

U strahu od »politeizma vrednota« (rekli bismo pluralizma vrednota) M. Weber se zalagao za objektivnost znanstvenih postavki. Postulat slobode vrednota trebao je prema Weberu poslužiti tome da se osigura empiričko-objektivni, tj. pozitivan značaj znanosti koji je ugrožen subjektivnim iskazima i vrednovanjima koje u biti nije moguće znanstveno opravdati. U ime etosa znanosti, Weber je postao odvjetnik ideala znanstvene objektivnosti.

Potaknuti tim idejama mnogi nakon Webera (čak i ne previše okrenuti od metafizike) govore o vrednotama drže »znakom intelektualno-političke sterilnosti misli, klerikalno intelektualiziranje politike ili apel na konačno vraćanje u srednji vijek« (H. Schelsky). Za neopozitiviste govore o vrednotama predstavlja katastrofu filozofije kao znanosti. Vrijednosne tvrdnje uopće nisu prosudbe, nego psihički stavovi koji pod znak pitanja stavljaju i samu znanstvenost etike. U suvremenoj se

⁷ B. Mondin, *I valori fondamentali. Definizione e classificazione dei valori*, Roma 1985, 27.

⁸ C. Kluckhohn, *Values and value-orientation in the theory of action*, u: T. Parsons (ed.), *Toward a general theory of action*, New York 1951, 283.

⁹ H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997.; H. Lübke, *Werte im pluralistischen Staat*, Sankt Augustin 1997.; H. Egner, *Neue Lust auf Werte. Herausforderung durch Globalisierung*, Düsseldorf – Zürich 2001.

raspravi o etici često govori o deskriptivnim i normativnim vrednotama i sudovima, te se distancira od ideje etike kao normativne i objektivne znanosti.¹⁰ Što je vrijednost u običnom životu?

U svakodnevnom govoru pojam »vrijednost« je sredstvo oznake između subjekta i nekoga stanja stvari u pozitivnom ili negativnom predikatu: ovo je vrijedno ili ovo je nevrijedno. Primarna je kategorija vrijednosne orijentacije sadržana u vrijednosnom paru: dobro-loše.¹¹ U tom nam smislu vrednote omogućuju relativno brz i siguran izbor.

Vredovanje je nadalje vezano na čovjekovo djelovanje i odlučivanja. Uvijek je povijesti bilo vremena kada je čovjek osjećao i uživao blagodat vrijednosti. Ukoliko nečemu dajemo prednost možemo spoznati što je vrijedno i što nam se čini važnim. Pa i ondje gdje stojimo pred izborom između dva zla, manje nam se zlo pokazuje kao veća vrednota. U normalnom slučaju nitko ne bi ponudio kraljevstvo za konja ako u igri nije, kao što je bio slučaj s kraljem Richardom III., viša vrednota - vrednota vlastitoga života. Vrijednost stvari (konja) nije po sebi i za svagda nego se mjeri prema situaciji i prema potrebama. Vrednota je činjenica da nam je neko biće korisno, ugodno, da nas raduje, da ga možemo iskoristiti za zadovoljenje naše potrebe (ili naših potreba), podupiranje našega života da ga učinimo lakšim i bogatijim.¹²

Vrednote ili vrijednosti ukazuju na modalitete čovjekovog selektivnog odnošenja prema stvarnosti ali i prema potrebama. Na tragu A. H. Maslowa potrebe mogu biti subjektivni osjećaj ili objektivni nedostatak.¹³ Biološke i fiziološke potrebe, te potreba za sigurnošću smještene su u *biti* motiva nedostatka, dok su ostale potrebe u *biti* motiva rasta. U tom se sklopu govori i o »temeljnim potrebama« na čijem je vrhu ideja *samoostvarenja*.¹⁴

Što znači samoostvarenje? Budući da ono može postati generator čovjekove egocentričnosti nije ni baš dobro od toga pojma započeti raspravu o vrijednostima. Izvornije je antropološko polazište za razmišljanje o vrijednostima čovjekova kontekstualna i komunikativna narav.

U čovjeku je živa potreba za vrednotama na kojima (prema kojima) mjeri svoje i tuđe djelovanje i osjećanje, na čemu prepoznaje ono što je njemu i drugima vrijedno. Vrijedno je pak ono što služi boljem razvoju čovjekovih mogućnosti, ono što potiče zajednički život, ono

¹⁰ R. B. Perry, *Theories of ethics*, Oxford 1967, 275.; M. White, *What is and what ought to be done. An essay on ethics and epistemology*, Oxford 1981, 100.

¹¹ W. K. Frankena, *Value judgements*, u: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. VII, New York - London 1972, 229.

¹² R. Guardini, *Ethik*, Mainz - Paderborn 1993, 16.

¹³ A. H. Maslow, *Motivation and personality*, New York 1970.

¹⁴ A. H. Maslow (ed.), *New knowledge in human values*, New York 1959; A. H. Maslow, *Religion, values and peak experiences*, New York 1970, xiii.

dakle što potiče smislenost čovjekova života u njegovim individualnim i socijalnim situacijama.

Stvarnost u kojima ljudi žive obilježena je »situacijama«.¹⁵ Da bi se shvatila situacija često moramo preskočiti vlastiti okvir, izići iz svojega svijeta; napraviti prijelaz, stupiti u drugu stvarnost. Ne živimo samo u subjektivnom svijetu nego u svijetu odnosa, u međusobnoj upućenosti, u tzv. »kontekstualnom svijetu«. Zato nijedna situacija nije vrijedno-sno neutralna. Sve ono što je za nas, podložno je vrednovanju.

Činjenica je danas, unatoč egoizmu, u promjeni vrednota čovjek današnjice traži vez prema drugome, zajedništvo. U tom se sukobljuju i miješaju vrednote liberalizma i komunitarizma.¹⁶ Komunitaristi (M. Sandel, A. MacIntyre, Ch. Taylor, M. Walzer) kritiziraju liberaliste (J. Rawls, Amy Gutmann, Charles Larmore). M. Sandel, primjerice, otkriva malignu ontologiju shvaćanja vrednota liberalista te njihovo pogrešno shvaćanje društva i države. MacIntyre drži da se zbog liberalističkih izvoda u životu oživljuje i podržava mentalitet kolektivnog individualizma koji je nerazdvojno povezan s relativizmom etičkih vrednota. Protiv neoliberalnih pokušaja da političke odluke prepusti mehanizmima tržišta. Taylor u modernom pluralnom društvu pledira za etičku raspravu.¹⁷ Prema njemu demokratsko društvo treba opće priznatu definiciju dobrog života. Zato Taylor govori o vrijednostima kao putokazima kulture ili o »temeljnim vrijednostima« koje uokviruju čovjekov »društveni i moralni zemljovid«.

O »temeljnim vrijednostima«, o njihovom sadržaju i obligacijskoj snazi danas se puno i rado raspravlja.¹⁸ Traži se ono što je svima zajedničko, vrijedno i to uz pomoće onoga, kako reče J. Rawls »overlapping consensus«. Riječ je o pokušajima nadvladavanja pluralizma u kojima se traži temelj za minimalne norme jedne humane etike. U tom se smilu promišlja odgoj i obrazovanje.

4. Odgoj i obrazovanje kao mjesta posredovanja i prenošenja vrijednosti

Činjenica je da mjesto koje će neka vrednota zauzeti u nekoj kulturi i društvu uvelike ovisi upravo o odgoju i obrazovanju. Odgoj i ob-

¹⁵ E. Goffman, *Frame Analysis*, Frankfurt 1977.

¹⁶ L. Neuhold, *Wertewandel und Solidarität*, u: *ThPQ* 3 (1996), 281-292; A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, Frankfurt - New York 1995.

¹⁷ H. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Ch. Taylor*. Frankfurt - New York 1998.

¹⁸ E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatslehre und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt 1976.

razovanje su suodgovorni za moralno-vrijednosno ozračje određenoga vremena i naroda. Zato opet postaje sve očitije i jasnije da ispravni odgoj nije samo potreban ponegdje, nego da je on uopće temelj ljudskoga života. O tome se danas govori kao o društveno-političkoj »mega-temi« (T. Blair).¹⁹

Ako se ne želimo samo upustiti u kulturološku lamentaciju o gubitku kreposti i nestanku vrijednosti valja trijezno utvrditi da odgoj za vrijednosti u pluralnom društvu stoji pred novim izazovima. Tko pak govori o odgoju i obrazovanju koje je orijetirano prema vrijednostima treba odgovoriti i na pitanje prema kakvim se vrijednostima odgoj i obrazovanje trebaju ravnati i kako te vrijednosti trebaju biti posredovane.

Posredovanje vrijednosti događa se artikuliranjem vrijednosti i refleksijom o njima. Vrijednosti se posreduju iskustvom. Temeljna i konstitutivna vrijednosna iskustva bez sumnje se proživljavaju i čine najprije u obitelji. Tu djeca prije svake tematizacije vrijednosti doživljavaju prema čemu se ravna ono svakodnevno biti zajedno, što je za roditelje i braću (ukućane) vrijedno a što je bezvrijedno. Tu se uče temeljni socijalni oblici ponašanja, obzir prema drugima, respekt, pravilno ophođenje s različitim interesima i rješavanje konfikata. Odgoj u obitelji je tako odlučujući moment u prenošenju i posredovanju vrijednosti da ga ne može nadomijestiti niti jedna druga institucija. O tome se, na žalost, danas u raspravama o odgoju i obrazovanju tek malo govori.²⁰

Razmišljanje o prenošenju vrijednosti većinom se svodi na promišljanje o školi. No i tu treba reći da se posredovanje i prenošenje vrednota u školi može uspješno ostvariti samo onda ako se škola shvati kao zajedništvo – učenika, roditelja i učitelja. Škola je »zajednica odgoja«. Ona je u tom smislu oblik su-života u kojem je život i djelovanje osoba i skupina usmjereno na zajedničke vrednote i vrijednosti. Te vrijednosti, bilo svjesno bilo nesvjesno, oblikuju svakodnevno zajedništvo.

Samo u susretu s drugima mi dijelimo naše vrijednosti te smo na taj način potaknuti na promišljanje i obnovu naših vlastitih. Zato je potrebna otvorenost i spremnost na dijalog. Riječ je dakle o odgoju sposobnosti kojim se želi naučiti gledati svijet očima drugoga, odgajati za empatiju, potaknuti respekt i dobrohotnost. Ne treba previdjeti kako u taj projekt moraju biti uključene velike klasične teme kao sućut, smilovanje, solidarnost i pomirenje.

¹⁹ H. von Hentig, *Die Schule neu denken*, Weinheim 2003; J. Oelkers, *Wie man Schule entwickelt?*, Weinheim 2003; E. Arens – J. Mittelstrass – H. Peukert – M. Ries, *Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitäre Bildung*, Luzern 2003.

²⁰ H. Giesecke, *Wozu ist die Schule da? Die neue Rolle von Eltern und Lehrern*, Stuttgart 1996.

Posredovanje i prenošenje vrednota kroz odgoj i obrazovanje (kroz školu) je u tom smislu ona uzvišena i odgovorna djelatnost kojom neko ljudsko biće treba učiniti istinski ljudskim, proces formiranja čovjeka, izgrađivanja i oblikovanja ljudskoga bića sa svim njegovim tjelesnim, intelektualnim, moralnim i inim osobinama. Svrha odgoja u suvremenom društvu je poticanje i ostvarivanje povoljnih prilika za razvoj ljudskog bića u tijeku čitavog života čiji je smisao cjelovito osobno sudjelovanje u intelektualnom, emotivnom, fizičkom, moralnom i duhovnom djelovanju koje upućuje pojedinca na ostvarivanje visoke kvalitete života u zajednici.

Škola dakle nije samo mjesto obrazovanja nego i odgoja, ona nije tek prostor za uravnoteženo prenošenje znanja i vještina iz brojnih područja znanosti i ljudskog iskustva, nego i prihvaćanje određenih vrijednosti i sastavnih dijelova kulture kojoj pojedinac pripada, odnosno razvijanje kritičnosti, kreativnosti, humanosti, sposobnosti pronalazjenja konstruktivnih rješenja brojnih problema uz punu odgovornost samostalne osobe. Sve su to nezaobilazne odrednice suvremenog školskog sustava o kojima se na početku 21. stoljeća razmišlja i raspravlja. Riječ je o orijentirima, kako je naznačio J. Delores s još četrnaest uglednih stručnjaka, a koji su sadržajno usmjereni na četiri glavna područja: 1. obrazovanje za biti, 2. obrazovanje za znati, 3. obrazovanje za djelovanje i 4. obrazovanje za zajednički život.

U području obrazovanja za život potiče se znanje o vlastitom razvoju tijekom čitavog života, planiranje karijere, čuvanje zdravlja i okoliša, brojna praktična znanja koja su svakog dana potrebna od prehrane, higijene, slobodnog vremena do profesionalne odgovornosti bilo koje djelatnosti i sl. Podučiti nekoga da odgovorno i svrhovito upravlja sobom i vlastitim životom zadaća je dostojna svakoga truda. U tome se jamačno isprepliću humane, ljudske vrijednosti bez kojih tradicionalna i suvremena škola nije zamisliva.

Obrazovanje za znati (ili odabir posebno vrijednih sadržaja iz nepreglednog ljudskog iskustva) obuhvaća kognitivni, emocionalni i konativni razvoj pojedinca. U sklopu kognitivnog razvoja pobliže se misli na razvoj verbalnih, matematičko-logičkih, prostornih, glazbenih, interpersonalnih i intrapersonalnih sposobnosti uz pomoć kojih osoba upravlja sama sobom, izborom ciljeva i strategijama ostvarivanja postavljenih ciljeva, sposobnost obnavljanja i nadograđivanja vlastitog znanja, pravilnom selekcijom znanja, »učenjem učenja«, upotrebljavanjem i primjenom znanja u smislu inovacija. U širem smislu obrazovanje za znati u cijelosti anticipira sve vrste pismenosti (uključujući informatičku) što je danas, jamačno, značajno područje.

Sve je više prepoznatljivo da je zadaća suvremene škole u učeniku razviti potrebu praktičnog djelovanja i aktivnog odnosa prema svim

pitanjima, problemima i izazovima iz njegove životne ali i globalne sredine. Pozitivan odnos prema svakom radu i vlastita sposobnost za izvođenje određenih, konkretnih poslova, primjena teorijskih znanja i zamisli u praksi, prosudba stvarnih dimenzija svakidašnjice. Danas nam je posebna zadaća djelovati, biti aktivan i poduzetan, imati viziju boljega svijeta i društva za koje se treba izboriti bez čekanja da to ostvare drugi. Obrazovanje stoga treba poticati viziju bolje stvarnosti te želju i nadu da se ona ostvari.

Globalizam koji neki promatraju kao gospodarsku, informacijsku, finansijsku i komunikacijsku isprepletenost, gdje su »svi posvuda« i gdje nacionalne granice predstavljaju samo administrativno-politička područja upravljanja i transfera kapitala, robe, tehnologije, radne snage, jamačno provocira sasvim nove potrebe zajedničkog i odgovornog suživota. Najjednostavnija inačica te složene situacije je komunikabilnost, interkulturalizam i multikulturalizam kao stvarnost pluralnosti kultura, vjera, jezika, običaja... Riječ je o odgoju za zajednički život u »globalnom selu« u kojem se traži vrijednost (vrednota) humanosti a nadasve tolerantnosti prema nepoznatom i tuđem, odgoj za »global citizenship«. ²¹

Koja iskustva i koju vrstu znanja mogu mlade ljude osposobiti za to da budu punoljetni građani u globalnom svijetu u kojemu žive? Prvi cilj odgoja i obrazovanja mladih za građane globalniziranoga svijeta jest osposobiti ih za društveno, političko i gospodarsko participiranje ukoliko ostvarenje te sposobnosti ostaje pretpostavka za život u dostojanstvu. ²² Tome korespondira ne manje važan cilj: odgoj za odgovornost, dakle, sposobnost i spremnost za preuzimanje odgovornosti. Riječ je zapravo, kako smo već istaknuli, o osposobljavanju čovjeka da bude samosvjesni, kritički i odgovorni, solidarni član međuovisnoga društva.

Američka filozofkinja M. C. Nussbaum u tom kontekstu ukazuje na stare humanističke ideale te postulira tri sposobnosti koji su potrebne za kultiviranje humanosti u današnjem svijetu a čije razvijanje i poticanje ostaje temeljni cilj procesa odbrazovanja kao procesa prenošenja vrijednosti: 1. Sposobnost samokritično zapažati vlastiti život i tradicije koje temelje identitet neke osobe jer su »food of the mind«. ²³ 2. Sposobnost da se odgajnik sam shvati kao dio ljudskoga društva što traži poznavanje drugih kultura odnosno shvaćanje razlika među različitim skupinama. 3. Sposobnost prebaciti se u povijest drugoga (dru-

²¹ A. Giddens, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt 1997, 23.

²² M. C. Nussbaum, *Cultivating humanity*, Cambridge 1997.

²³ *Ibid.*, 294.

gih). M. Nussbaum govori o »narrative imagination« koja potiče simpatiju i dobrohotnost.

Naznačene tri sposobnosti ne treba shvaćati isključivo nego ih treba nadopunjavati i kombinirati s drugim sposobnostima i spremnostima. Traženje kriterija za posredovanje i prenošenje vrijednosti u pluralnim i kompleksnim socijalnim odnosima današnje umreženosti iznova nas upućuje na odgoj, traženje bazičnih vrijednosti zajedničkoga života. Središnje u svemu tome je poštivanje istoga dostojanstva i slobode svake osobe i razvijanje njezine humane sposobnosti u komunikaciji s drugima. Potrebno je stoga stvarati koncepciju obrazovanja koje je usmjereno na etničku, svjetonazorsku i kulturalnu pluralnost unutar društva u usredotočenju na različnost i razlike. Ono istodobno treba razvijati sposobnost jedinstvenoga mišljenja i osjećanja. Samo sveobuhvatno kognitivno i emotivno obrazovanje koje učvršćuje i razvija identitet i komunikativnu kompetenciju može stvoriti pretpostavke da ljudi svoj vlastiti koncept asociraju s drugima te da tako djeluju koherentno i solidrano.

Ako je riječ o posredovanju i prenošenju vrijednosti u pluralnom društvu onda prije svega treba govoriti o kontekstualnom suzvučju odgoja i obrazovanja oslonjenom na model traženja i ostvarivanja vrijednosti prema dinamici suodnosa: glava-srce-ruka ili misliti-osjećati-djelovati. Taj se model može proširiti na dinamiku: slušati, dopustiti govoriti, sumisliti, zauzeti se za vlastita shvaćanja.²⁴ Gdje je u tome mjesto Crkve i kršćana?

5. Crkva i kršćani u posredovanju i prenošenju vrednota

Kao čovjek kršćanin je oduvijek bio subjekt paradoksalne dijalektike svojega poslanja: on prijanja uz eshatološke vrijednosti a zanima se za ovozemne; privlači ga vječno a posvećuje se vremenskom; otvara se nebu a ostaje dijete zemlje, živi pluralnost a traži jedinstvo. Sudbinu kršćanina dijeli i Crkva kao odgojna zajednica. Budući da kršćanski (katolički) odgoj inzistira na otvorenosti za istinu i na izgradnji osobnosti i slobode, ljubavi, on a fortiori potiče pluralizam ali i univerzalnu, humanu etiku vrijednosti o kojoj smo govorili.

Temeljne vrijednosti ne pripadaju i ne smiju pripadati samo nekom partikularnom etosu. One predstavljaju ljudskom umu dostupan poziv, odnosno obvezu - ljubav. Kršćanski etos nije uniformni i apstraktni, kako to možda i mnogi zagovornici pluralizma priželjkuju. Ono što je istinito i što služi ljubavi ne može nikome biti strano ili suvišno.

²⁴ H. von Hentig, *Ach Werte! Über eine Erziehung für das 21. Jahrhundert*, Weinheim - Basel 1999, 97-98.

Crkva je oduvijek bila pozvana na to da ljubavlju humanizira kulturu, čuva i brani ljudsku osobu u svim fazama njezina postojanja. U tom je smislu i zagovarala i zagovara pluralizam. Ona je svjedočila i svjedoči da temeljne vrijednosti (ili istine), nije moguće ostvariti bez etike koja je u biti kršćanska, humana etika ako hoćete socijalna etika. No, svakako bi u tome trebalo ostati pozoran na opasnost da se kršćanstvo (ali i svaka religija) ne svede na moral. Jezgra kršćanstva nije etika nego Božja darežljivost i Božje djelo - milost.

Poruka se Crkve može sažeti u dva iskaza - zapravo dva vrijednosna (ili imperativna) okvira: 1. Dostojanstvo i neponovljivost čovjeka treba tumačiti vjerom u osobnoga povijesno za čovjeka angažiranoga Boga. Čovjek je njegova slika i prilika! 2. Na toj antropološkoj pozadini zalagati se za načela solidarnosti, subsidiarnosti i zajedničkoga dobra. Ili jednostavno rečeno: LJUBITI Boga i čovjeka!

Kako se to u praksi zbiva ili se treba zbivati? Logikom kvasca, poziva, stvaralačkoga nadahnuća. To pobuđivati, nuditi do produbljanja pluralizma u smislu »toleriranja razlika«, ostaje zadaća Crkve u pluralnom društvu današnjice. Ona bi, zacijelo, to bogatstvo, iskazano gore apstraktnim riječnikom, trebala prenositi u obrazovni i odgojni sustav preko obrazovno-odgojnog predmeta »vjeronauk«. To je njezino demokratsko pravo. Riječ je u prvom redu o zauzimanju Crkve i kršćana za ljubav, za humane odgojne i obrazovne smjerokaze (vrijednosti) koji na području odgoja i obrazovanja (u posredovanju i prenošenju) trebaju postati melem na letargiju, blijedilo ili bolest duha današnjega čovjeka unutar i izvan zidova odgojnih, znanstvenih, medijskih ili političkih zdanja i građevina.

Povzetek: Ivan Koprek, Posredovanje i prenošenje vrijednosti u pluralnom društvu

Naš čas zaznamujejo procesi, ki jim posplošeno pravimo: globalizacija. Poleg nedvomnih prednosti (vmreževanje) kažejo tudi svoje pomankljivosti. Znotraj teh procesov postajata prvenstveni izziv in naloga nadaljnja izgradnja demokratične družbe in vrnitev k izvornim moralnim, kulturnim in verskim vrednotam.

Globalizacijski procesi podirajo zadnje pregrade vase zaprtih okolij in družb. Iz tega raste pluralizem, ki je otrok zahodne »filozofije pragmatizma«. Hipotetična narava resnice, ki jo zagovarja pluralizem, je že zdavnaj postala »hči časa«. Sociologi razumejo pluralizem kot dejstvo. Ta zapravlja dediščino nekdanjega homogenega verskega ozračja.

Pod plaščem pluralizma se spreminja vse, tako da čutimo negotovost v tem, kaj je prav, resnično in dobro. Zaradi tega se mnogi navdušujejo za eklektične ali sinkretistične nazore in živijo v moralnem re-

lativizmu. Zdi se jim, da živijo svobodneje, hkrati pa jih razjeda huda kriza identitete. Tak pluralizem odpira vrata apatični letargiji, relativizmu, postmodernemu individualizmu in nihilizmu.

Sodobni vernik presenetljivo lahko opušča krščansko vero. Krščanstvo, nekoč nova resnica v starem svetu, je danes stara resnica v novem svetu. Mlade privlačijo sekte ter parareligiozni in magični kult. Liberalni pojem svobode se je zasidral na gospodarskem, političnem in versko-kulturnem področju. Osebni Bog je v tem prostoru tujec, vanj pa vstopajo »bogovi-prišleki«. Rimski pantheon se danes imenuje pluralizem.

Cena te svobode je ranljivost in nestabilnost človeka in moderne družbe. Segmentiranje vrednot povzroča protislovna stanja.

Klasična filozofija trdi, da so bitja sicer nepopolna, toda vsa vredna spoštovanja. Novo odkritje *vrednot* v 19. stoletju je povzročilo revolucijo v humanističnih znanostih. Aksiologija se je kot filozofska smer uprla redukcijonizmom vseh vrst in stopila v bran človekovega dostojanstva. Druga stran je vrednote imela za »znamenje intelektualno-politične sterilnosti, ... poziv na vračanje v srednji vek« (H. Schelsky). Pozitivistom predstavljajo katastrofo filozofije kot znanosti. Vrednostne trditve so po njihovem psihične drže, ki postavljajo pod vprašaj celo etiko. Po mnenju klasične filozofije pa vrednote omogočajo relativno hitro in zanesljivo odločanje. Vrednote spodbujajo razvoj človekovih človeških možnosti v družbi.

Sodobni človek išče v vrednotah naravno vez z drugimi ljudmi. Po Taylorju potrebuje demokratična družba splošno definicijo *dobrega* življenja. Vrednote so kažipot in okvir človekovega »družbenega in moralnega zemljevida«. J. Rawls temu pravi »*overlapping consensus*«.

Mesto vrednote v kulturi in družbi je odvisno od vzgoje in izobraževanja. Aktikulacija in posredovanje se dogaja na doživljajski ravni. Temeljne izkušnje človek pridobi v družini. Posredovanje vrednot v šoli se lahko uspešno nadaljuje le, če je šola kot skupnost učencev, staršev in učiteljev, skratka »skupnost vzgoje«, ki je odprta k skupnim vrednotam. Šola ni le kraj izobraževanja, ampak tudi življenje, vrednotenje, razvijanja kreativnosti, humanosti, sposobnosti reševanja problemov in kritičnosti. J. Delors jih je označil kot štiri smerokaze: izobraževanje za *biti*, za *vedeti* (znati), za *delovanje* in za *skupno življenje*. V ta okvir lahko strnemo tudi prizadevanje Cerkve.

Summary: Ivan Koprek, *The Transmission of Values in a Pluralist Society*

Our time is characterized by processes that are generally called globalization. In addition to distinct advantages they also show several drawbacks. Within these processes the primary challenge and task is a

further consolidation of the democratic society and a return to the original moral, cultural and religious values.

Globalization processes keep destroying the last barriers of isolated environments and societies. This gives rise to pluralism, which is a child of the Western »philosophy of pragmatism«. The hypothetical nature of truth as supported by pluralism became the usual attitude a long time ago. Sociologists consider pluralism as a fact. Thereby the heritage of the former homogeneous religious atmosphere is being squandered.

Under a cloak of pluralism everything changes and a general uncertainty about what is right, true and good prevails. Therefore many people feel enthusiastic about eclectic or syncretistic ways of thinking and live in moral relativism. They believe that they live more freely, yet at the same time they are consumed by severe identity crises. Such pluralism is prone to apathetic lethargy, relativism, post-modern individualism and nihilism.

The modern believer gives up his Christian faith with a surprising ease. Christianity, which was once a new truth in an old world, is today an old truth in a new world. The young people are attracted by sects and by parareligious and magic cults. The liberal concept of freedom has established itself in the fields of economy, politics as well as of culture and religion. The personal God is a stranger in this space entered by newly arrived gods. The Roman pantheon is called pluralism nowadays.

The price of this freedom is the vulnerability and instability of man and of the modern society. The segmentation of values causes contradictory conditions.

Classic philosophy maintains that creatures are imperfect but nevertheless worthy of respect. The new discovery of *values* in the 19th century caused a revolution in the humanities. As a school of thought axiology opposed any kind of reductionism and defended human dignity. The other side considered values as »a sign of intellectual-political sterility, ... a request to return into the Middle Ages« (H. Schelky). Positivists see values as a disaster for philosophy as a science. In their opinion value statements are psychological attitudes that question all ethic. In the opinion of classic philosophy, however, values make possible a relatively fast and reliable deciding. Values further the development of the human possibilities of man in the society.

In values the modern man seeks a natural bond to other people. According to Taylor the democratic society needs a general definition of *good* life. The values are the signposts and the framework of man's »social and moral map«. J. Rawls calls this an »overlapping consensus«.

The position of the value in the culture and in the society depends on education. The articulation and the transmission take place at the

level of experience. Man acquires his fundamental experiences in the family. The transmission of the values at school can only successfully continue if the school is a community of pupils, parents and teachers, in short »a community of education« that is open to common values. The school it is not just a place of training, it is also a place where life, valuation, the development of creativity, of humanity, of the ability to solve problems and of critical ability take place. J. Delors spoke of four signposts: education for *being*, for *knowing*, for *acting* and for *life together*. This is also the framework of the endeavours of the Church.

Doktorati 2003: recenzije

Recenzija doktorske dizertacije **Janeza Vodičarja**, *Poetika kot vrh ali konec filozofije s poudarkom na iskanju govornice o Bogu pri Paulu Ricoeurju*

Doktorand Janez Vodičar je napisal doktorsko dizertacijo, posvečeno poetiki francoskega filozofa Paula Ricoeurja. Veliki francoski filozof do pred kratkim v slovenščino ni bil preveden, zato je avtor podal domiselne in tehtne predloge za nove slovenske filozofske izraze in s tem obogatil naš filozofski jezik.

Izbira pojma *poetika* izhaja iz avtorjeve težnje pokazati na nujno človekovo soustvarjalnost pri filozofskem in teološkem razmišljanju. Zato študija doktoranda Janeza Vodičarja slovenskega kulturnega prostora ne sezna samo z idejami Ricoeurjeve hermenevtične filozofije, ki je veliko več kot zgolj semiotična znanost, ampak seže tudi v postmoderno misel. Avtor se z Ricoeurjevo hermenevtiko ne zadržuje zgolj pri zgodovini filozofije in pri dialogu s sodobniki, tudi ne zgolj pri tekstu, ampak prehaja k razumevanju in osmislitvi dejanja.

Takšna hermenevtika pa daje tudi novo možnost avtentične govornice o presežnem in o Bogu. Avtor je znotraj Ricoeurjeve misli zelo dosleden: potrebno se je prepoznati v tej govornici, da bi lahko bila smiselna. Zato je nujno lastno izkustvo navdiha in svobodnega vstopa v polje upanja. Tukaj torej pride do izraza pojem poetike, ki ne pomeni ne domišljiske razpršenosti in ne zgolj poslušnosti že izrečenim stavkom, ampak miselno in doživljajsko soudeležbo pri izpovedi svetega imena. Avtor se z Ricoeurjem odloča za glagolsko govornico. Ne gre samo za Heideggerjevo zahtevo po osvetlitvi glagolskega pomena biti, tudi ne za novo gramatikalno analizo bibličnega »Jaz sem«, ampak za novo govornico o 'dogajanju' vere, ki se lahko odvija le znotraj ljubezenske skupnosti in ki zahteva tudi dejanje. Govornica o večnem se kljub vsem 'razčlenitvam' in dekonstrukcijam ne odreka pomenu, ki prihaja od zunaj, iz neke druge razlike, ki pušča sled upanja, onkraj vsake človeške tragičnosti.

Avtor pokaže, da je današnja filozofska in teološka govornica s svojo poetično 'glagolskostjo' možna iti onkraj substancialističnega okvirja in da se lahko s svojo etičnostjo upanja izogne redukcionističnemu moralizmu. Doktorska razprava Janeza Vodičarja pomeni resnično novost v filozofskem in teološkem razpravljanju na Slovenskem.

Prof. dr. Edi Kovač, mentor

Recenzija doktorske disertacije **Marije Zupančič, Zakramenti – Božje mojstrovine. Trinitarično umevanje zakramentov**

Doktorandka mag. Marija Zupančič je v svoji disertaciji *Zakramenti – Božje mojstrovine. Trinitarično umevanje zakramentov, Ljubljana 2003, 531+XV strani*, predložila izvirno raziskavo o zakramentih, v katerih se troedini Bog podarja človeku v odrešenje in posvečenje. Doktorski izpit z zagovorom disertacije je potekal 31. marca 2003 na Teološki fakulteti v Ljubljani in dosegel odlično oceno.

Izbrana teza s področja sistematične teologije sega v samo srčiko naše vere in prikazuje specifičnost krščanstva: »*Fides omnium christianorum in Trinitate consistit*«. Iz osnovne premise, da sta človekov *izvor in cilj v troedinem Bogu*, ki je ljubezen, doktorandka prepričljivo izpelje in odpira najbolj rodovitne perspektive tako za področje zakramentalne in duhovne pastoralne dejavnosti ter kateheze kakor tudi za ekumensko zблиževanje in medverstveni dialog. Zlasti kateheza, pastora in mistagogija najdejo v tej disertaciji osrednji ključ za svoje aplikacije.

Pričujoča disertacija v marsičem preseneča. Vsebinsko, prinaša ključno novost in mišljenjski premik s tem, da opogumlja k *novemu pristopu* na vseh omenjenih področjih, torej: *k umevanju celote v trinitaričnem ključu*. Prav *trinitarični pristop* je namreč pristop sedanjega svetega očeta in vodilnih svetovnih teologov, ki danes dajejo smernice jutrišnji teološki misli, na katere se avtorica opira ter obenem suvereno predstavi njihovo misel. Disertacija prinaša več ko dovolj potrditev za svojo novost, ko odkriva in utemeljuje, da ekleziološki ali kristološki ali zgolj biblični ali zgolj pastoralni pristop ne morejo zadoščati. V tej perspektivi je pričujoča disertacija disertacija za prihodnje rodove.

Disertacija je sestavljena po vseh metodoloških pravilih znanstvenega in raziskovalnega dela. Hkrati jo odlikuje samostojno preučevanje virov ter obsežnega tujega in domačega slovstva. Prinaša pa še drugo novost, in sicer na področju metodologije. Tu se avtorica ne omejuje zgolj na klasične metode raziskovalnega dela, ampak onkraj njih izvirno poseže po metodi življenja. Disertacija je namreč napisana po metodi *sinteze vere, teologije in življenja*. Avtorica z izbrano metodo prepričljivo pokaže, da je v teologiji nujno treba preseči ločenost vere, teologije in življenja. Tako za sedanji kakor tudi za prihodnji čas namreč doživljamo nujnost življenjske povezanosti vseh treh prvin. Prav izbira takšne metode uvršča našo disertacijo med najbolj izvirne in aplikativno vrhunske znanstvene izsledke na področju teologije v slovenskem prostoru za danes in jutri. Gre za izrazito zavest ter znanstveni in obenem življenjski prikaz *nexus mysteriorum*. V krščanstvu so vse resnice med seboj življenjsko povezane; disertacija doktorandke mag. Marije Zupančič je v tem smislu ovrednotenje korenin in obenem verodostojen ter sodoben prikaz te resnice.

Avtorica je izdelala kar najbolj obsežno disertacijo, ki priča o samostojnem, natančnem in zlasti konstruktivnem soočenju z zahtevno in razvejano tematiko, pri čemer se nikoli ne spusti na raven apologiziranja ali polemiziranja, niti ne v poudarjanje kakšnega zasebnega teološkega mnenja, pač pa od začetka do konca zvesto podaja zdrav in utemeljen nauk katoliške Cerkve ter njenih

klasičnih in današnjih teologov, pastirjev in učiteljev. V poznanju »starega in novega« odpira perspektive za prihodnost.

Disertacija ima poleg uvoda in sklepnih perspektiv sedem poglavij, v katerih se izraža jasen paralelizem. Izbrana oziroma dognana kompozicija poglavij ustreza paralelizmu stebrov staroromanskih bazilik, ki se od vhoda vzpenjajo k oltarju in se od tam vračajo nazaj ter se pri tem medsebojno ujemajo in skupaj nosijo celotno zgradbo.

– *Uvodoma* so predstavljene predpostavke nadaljnje raziskave: načelo, da je razmišljanje o Sveti Trojici mogoče le na temelju Jezusa Kristusa; opredelitev razmerij med teocentrizmom in kristocentrizmom, med kristologijo in razodetjem troedinega Boga, med kristologijo in antropologijo.

Posamezna poglavja predstavljam v zgoraj omenjenih »dvojicah romanskega stebrišča«:

– *Prvo* poglavje prikazuje človekovo bistveno in bitno zaznamovanost s *troedinim* Bogom. Predstavlja krščansko antropologijo, ki je trinitarična. Tudi najvišji vidik človekovega dostojanstva je trinitaričen. Že od tu je jasen pogled na *sedmo* poglavje, ki opisuje konkretne, že uresničene trinitarične eksistence.

– *Drugo* poglavje prikazuje božje razodevanje človeku skozi vso odrešenijsko zgodovino. Razodetje in odrešenje sta sad najbolj notranje trinitarične »logike«. To poglavje se miselno ujema s *šestim* poglavjem, kjer je predstavljena dejavna navzočnost in dejavnost Svete Trojice v posameznih zakramentih.

– *Tretje* poglavje je izrazito spekulativno in gradi na nauku o troedinem Bogu pri klasičnih in današnjih teologih. Pomen tega poglavja je bolj daljnosežen in aplikativen, kakor se zdi na prvi pogled. Njegov odsev vidimo v *petem* poglavju, ki opisuje, kako se v zakramentih podarjajo posamezne osebe Svete Trojice.

– *Četrto* poglavje obravnava cerkvenostno razsežnost zakramentalnega podarjanja Svete Trojice, kajti vse, kar smo povedali doslej, se nam podarja v Cerkvi in po Cerkvi: po njej spoznavamo svoj izvor, svoje najvišje dostojanstvo in poklicanost (1), po njej se nam podarja božje razodetje in odrešenje (2), po njej spoznavamo in prejemamo troedinega Boga (3), po njej kot ljudje vstopamo v zakramentalno stvarnost (5), po njej in v njej tudi prejemamo zakramente (6), po njej in v njej dosegamo tudi svojo eshatološko polnost, ko postajamo trinitarične in tako rekoč zakramentalne eksistence (7).

Recenzijo predložene disertacije mag. Marije Zupančič sklepam z besedami recenzenta in ocenjevalca red. prof. dr. Karla Mattheusa Woschitz iz Gradca: »Za katoliško teologijo ima in pridobiva izbrana tema znotraj časovno razmaknjenega posredovanja med prvotnim oznanilom in sedanjim verovanjem po eni strani, ter znotraj presegajočega nasprotja med teološko refleksijo in praktičnim oznanjevanjem po drugi strani, vedno novo nujnost. Gre namreč za kompleksno medsebojno delovanje med teološkim mišljenjem in življenjem iz vere.«

Prof. dr. Anton Štrukelj, mentor

Recenzija doktorske disertacije **Romana Kozmusa, *Rebulova hoja za smislom. Teološke kreposti vere, upanja in ljubezni v delih Alojza Rebule***

V ponedeljek, 31. marca je na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani odlično obranil doktorsko disertacijo teolog Roman Kozmus. Naslov naloge je *Rebulova hoja za smislom. Teološke kreposti vere, upanja in ljubezni v delih Alojza Rebule*. Naloga, ki obsega 287 strani, je razdeljena na dva temeljna dela: v prvem avtor z vidika smisla obdela vsa Rebulova leposlovna in esejistična dela ter njegove dnevnikne in polemikne spise. V vseh teh spisih se namreč vedno znova pojavlja Rebulova »sla« po smislu. Zato ta tematika ni obrobna, temveč, kakor avtor ugotavlja, središnega, eksistencialnega pomena za Rebulo. Avtor skupaj z Rebulo s kritičnim očesom »prebere« velike teme postmoderne in izpostavi Rebulov odnos do njih. Avtor ugotavlja, da Rebula kljub tveganju, da bo za mnoge nesodoben, ostaja zvest tistim vrednotam, ki mu globoko osmišljajo življenje. Kozmus se v nadaljevanju posveti prav vprašanju Rebulovega doživljanja in pojmovanja življenja. Izpostavi Rebulovo tragično občutje življenja. Vendar Kozmus ugotavlja, da tragičnost ne vodi Rebule v pesimizem, še manj nihilizem, temveč k veliki previdnosti in nekakšni temeljni skepsi glede vseh površnih in utopističnih ponudb. Zato zmore Rebula odkriti v Kristusovem križu, ne pohujšanje nad Bogom, temveč možno pot k Bogu in božjo solidarnost s človeštvom. V krščanstvu vidi premagani pesimizem in osmišljeno tragičnost. Avtor je posebej izpostavil vprašanje greha, saj mu tudi Rebula sam posveča veliko pozornost in odkriva njegovo navzočnost na vsakem koraku. In to ne samo v svojih tematskih, marveč tudi v leposlovnih spisih, predvsem v romanu *Zeleno izgnanstvo*.

Kozmus posebej obdela vprašanje lepote pri Rebuli, seveda v njenem odnosu do smisla in vrednot. Tej temi je zelo blizu tista o kulturi. Avtor opozori, da je Rebuli sprejemljiva le tista kultura, ki je nosilka smisla in je odprta v transcendenco. Kozmus odkrije v Rebulovih spisih pomemben prispevek k iskanju in ustvarjanju estetskega jezika pri posredovanju teoloških resnic. Prepričan sem, da je avtor podal v pričujoči disertaciji nadvse koristno izhodišče in pobudo za nadaljnje raziskave tega pomembnega področja.

V drugem delu naloge se avtor loteva pomembne in do sedaj skoraj ne obravnavane teme o veri, upanju in ljubezni pri Rebuli. Že samo vprašanje vere je za razumevanje Rebulovega vprašanja smisla velikega pomena. Avtor nas v disertaciji opozarja na Rebulov eksistencialni pristop k veri. Res, da vera daje odgovor na najbolj temeljna človekova vprašanja, vendar je njena »moč« predvsem v ustvarjanju odnosa do razodevajočega se Boga in v njeni eshatološki odprtosti. Torej: vera ni razlaga, temveč ustvarjalka vezi in smerokaz v absolutno prihodnost. Še ena kvaliteta vere: vera ni silogizem, temveč dar. Rebula daje posebno mesto Kristusovemu vstajenju, saj je to poročstvo našega vstajenja. Avtor ugotavlja, da je ta vstajenjska vera (in sploh tematika) bolj prepoznavna v kasnejših delih, predvsem esejih.

Kozmus nadalje poudarja, da je za Rebulo upanje zelo pomembno, saj opredeljuje človeka kot bitje upanja. Rebula se namreč vedno znova sprašuje po človekovi prihodnosti, in sicer absolutni prihodnosti, onkraj tragičnosti časa in prostora. Kozmus ugotavlja, da Rebula ne razmišlja toliko o dejanski vsebini

nebes (čeprav ima tudi o tej nekaj posrečenih mest), kolikor bolj o tem, da ima človekovo življenje ravno zaradi nebes – absolutne prihodnosti, »zagotovljen« smisel. Glede kreposti ljubezni avtor poudarja, da Rebula prav na tej gradi svo »teološko antropologijo«. Končno je svetost do popolnosti uresničena ljubezen. Prav svetost mu je poveljučana človečnost in dosežen smisel.

Kozmusov prispevek k razvoju znanosti v širšem, mednarodnem merilu je v tem, da je odkril in predstavil slovenskega iskalca smisla, ki ima svoje pomembno mesto med mnogimi drugimi v naši bližini, kakor tudi širše v svetu. Za naše slovensko področje pa je disertacija pomembna prav zaradi odkritja in predstavitve Rebule kot soustvarjalca slovenske krščanske misli in teološkega jezika.

Naloga po svoji formalni plati ustreza strokovnim merilom doktorskega dela, po vsebinski pa je pomemben prispevek k razvoju znanosti, še posebej na področju humanistike in teologije. Prepričan sem tudi, da si je novi doktor s pričujočim delom odprl obširno področje znanstvenega delovanja.

Prof. dr. Ciril Sorč, mentor

Recenzija doktorske disertacije **Andreja Rupnika, *Collegium Aloysianum – zgodovina Alojzijevišča s posebnim poudarkom na pedagoškem delu in učni uspešnosti gojencev (1846-1910)***

V povezavi s ključnimi osebnostmi se je z Alojzijeviščem, deškimi zavodom ljubljanske škofije, ukvarjalo že več zgodovinarjev. Manj pa je bilo doslej znana o vzgojnem konceptu in metodah tega zavoda. Tako je avtorjevo delo zanimiv in dragocen prispevek, ki zlasti pod vidikom uspešnosti gojencev osvetli tudi to vrsto dejavnosti.

Disertacija (VIII+265+XXXIII str.) je razdeljena na pet poglavij, vsebinsko pa jo sestavljata dva obsežnejša dela. Prvi del obsega tri poglavja in je pretežno zgodovinski, v drugem delu, ki vsebuje dve poglavji, pa se avtor posveti raziskovanju primarnih virov in na podlagi ocen analizira uspešnost gojencev Alojzijevišča.

V prvem poglavju avtor, v glavnem s pomočjo objavljene literature, predstavi predhodne vzgojno-izobraževalne ustanove na Slovenskem: Stolno šolo v Ljubljani, Jezuitski kolegij in Jezuitsko gimnazijo v Ljubljani, Ljubljansko škofijsko semenišče in Gornjegrajsko semenišče. V drugem poglavju se ozre na idejne tokove in družbene razmere, v katerih se je porajalo in nato delovalo Alojzijevišče. V tem kontekstu izpostavi nekaj ključnih osebnosti, npr. Luka Jerana, Aleša Ušeničnika, Antona Mahniča in Frančiška Lampeta. V tretjem poglavju pa predstavi nastanek zavoda in njegovo delovanje od začetka do njegove ukinitve. Za ves prvi del je značilno, da se avtor dokaj nekritično sklicuje na sekundarno literaturo in posamezne avtorje, ki jih mestoma sicer med seboj primerja, ni pa mu uspelo oblikovati sistematične in znanstveno relevantne sinteze. Nekaj tovrstnih ugotovitev najdemo sicer na poznejših straneh, ki pa so brez prave povezave in utemeljitve.

Glede na naslov disertacije vsebuje drugi del (četrto in peto poglavje) jedro avtorjeve raziskave. Omeniti velja, da prvi del disertacije bralca pomanjkljivo

uvede v problematiko drugega dela, saj manjka smiselna povezava obeh delov. Opaziti pa je, da avtor v drugem delu pogosto uporablja primarne vire. Škoda, da avtor tega ne poudari izraziteje, saj je uporaba primarnih virov za disertacijo temeljnega pomena. Res pa je, da tudi v tem delu mestoma nepotrebno preide na dokaj nekritično uporabo sekundarne literature.

Četrto poglavje je namenjeno analizi učne in vzgojne uspešnosti zavoda zlasti pod vidikom ocenjevanja. Avtor nazorno prikaže poti in metode, ki so zagotavljale učno uspešnost in dobre rezultate. Poleg doslednosti, ki jih je uveljavljal zavod, tudi v tem poglavju naletimo na zanimive razlike pedagoškega dela pri posameznih vzgojnih delavcih.

Šele v petem poglavju avtor razloži metodologijo dela, teze in rezultate raziskave. Tako reflektivno preverja svoje izhodiščne teze in ugotavlja relevantnost raziskave. Nekatero ugotovitve so vsekakor zanimive in dovolj podkrepjene z izsledki in rezultati, ki jih avtor pridobi na podlagi raziskovanja temeljnih virov. Navedene ugotovitve dokazujejo, da je raziskava zahtevala veliko poglobljenega in izredno natančnega dela. Škoda, da avtor teh ugotovitev ni izpeljal bolj logično in znanstveno bolj ustrezno.

Metodološko sporno je avtorjevo pogosto prehajanje s področja na področje ter nejasno ločevanje včasih prehitrih, drugič pa nedorečenih ugotovitev in stališč. Tako že v zgodovinskem delu preveč pogosto posega na področje pedagoške dejavnosti zavoda in pri obdelavi pedagoških dejavnosti zavoda neredko ponavlja znane zgodovinske okoliščine. Tako daje naloga vtis »obračunavanja« s posameznimi pedagoškimi delavci in z vodilnimi osebnostmi, ki so sodelovale v okviru Alojzijevišča. Veliko je »etiketiranja« in prehitrega sklepanja, manjka pa poglobljene analize in iz nje izpeljanih utemeljenih ugotovitev. Naloga vsebuje preveč agitiranja ter »črno-belih« in nepreverjenih sodb. Prav tako ni poglobljenega celovitega in osmišljenega odgovora na zgodovinske, kulturne, verske in pedagoške izzive, s katerimi se je srečeval vzgojni zavod Alojzijevišče.

Kljub temu velja poudariti, da je avtor obdelal veliko primarnega gradiva in virov. To velja tako za zgodovinske vire kot pedagoške zapise in dokumente. Zbral in predelal je ogromno gradiva, ki je dragoceno in potrebno za razumevanje delovanja Alojzijevišča. Prav na podlagi študija primarnih virov avtor revidira dosedanje stališče, da je le ena tretjina gojencev Alojzijevišča doseglo duhovniški poklic ter dokaže, da je bilo le-teh 43,3390%.

Disertacija dokazuje, da je avtor prodrl v problematiko raziskovanega področja, slabše pa je sintezno ovrednotil in predstavil spoznanja, do katerih je prav gotovo prišel. Brez dvoma pa doktorsko delo predstavlja dragocen prispevek k razumevanju zgodovinskega in pedagoškega pomena Alojzijevišča.

Doc. dr. Stanko Gerjolj, mentor

D. E. Callender Jr., *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, Harvard Semitic Studies, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2000, 244 str., ISBN 1-57506-902-4

D. E. Callender je v monografiji *Adam in Myth and History* raziskoval lik, ki že dve tisočletji zaposluje domišljijo zahodnega čveka. Zgodba iz drugega in tretjega poglavja Prve Mojzesove knjige je del naše civilizacije, prav tako poročilo o stvarjenju človeka po Božji podobi v prvem poglavju iste knjige. Manj poznana pa so druga svetopisemska izročila, ki prav tako govorijo o prvem človeku, in sicer Job 15,7-9 in Ezk 28,11-19. V vseh teh besedilih je človek ustvarjen, postavljen v določen kraj, je v posebnem odnosu z modrostjo, in končno se zaplete v spor z Bogom. Odmevi na ta besedila se nahajajo tudi drugod v Svetem pismu: Ezk 28,1-10; Prg 8,22-31, Ps 8; 82. D. E. Callender v svoji študiji sistematično preučuje ozadje in medsebojni odnos med temi besedili. Sprašuje se po osnovnih značilnostih, ki povezujejo ta biblična izročila v sklop idej, ki tvorijo simbol prvega človeka. Odkriva njihovo konceptualno jedro in način, kako simbol prvega človeka nastopa v posameznem literarnem kontekstu. Sprašuje se, kaj je ta podoba pomenila piscem, poslušalcem, prenašalcem izročila in redaktorjem v starem Izraelu in kako so jo uporabljali. Ob eksegezi (close reading) posameznega besedila se sooča s so-

rodnimi besedili starega Bližnjega vzhoda. Uporablja tako diahronično kot sinhronično analizo.

Raziskava je poleg uvoda in sklepa razdeljena na tri dele, z ozirom na zgoraj navedeno prisotnost teme o prvem človeku v posameznih besedilih. V vseh besedilih se ponavljajo nekatere stalnice, tako odnos med človekom in božanstvom ter mesto posameznika v povzdignjenem obrednem položaju posrednika – kralja, duhovnika in preroka.

V prvem delu avtor predstavi besedila o stvarjenju človeka v 1 Mz 1,26-28 ter o edenskem vrtu v 1 Mz 2-3. Odlomek iz prvega poglavja izvira iz kraljevske ideologije Bližnjega vzhoda, vendar tukaj zaobjema slehernega človeka. Prvi človek je ne le kronološko prvi, temveč kot ustvarjen od Boga predstavlja vez med Bogom in človeštvom. V pripovedi o edenskem vrtu avtor analizira posamezne elemente, ki se ponavljajo v vseh besedilih o prvem človeku. Najprej vrt, ki je Božje bivališče, s tem pa arhetip za tempelj, ki je prav tako Božje bivališče in kraj, kjer se Bog in človek srečata. V ozadju edenske pripovedi – človek naj bi obdeloval Božji vrt – je zaznati sumersko, mezopotamsko in babilonsko mišljenje, da je bil človek ustvarjen zato, da bi delal za bogove, za njihovo bivališče ter za njihovo hrano. V mezopotamski kraljevski ideologiji je bil ta vrtnar kralj. Vendar avtor naglašča, da sorodnost z mezopotamsko literaturo ne narekuje, da bi v prvem človeku videli kralja. Spet pa ne bi mogli njegove

prednosti, da živi v Božjem prebivališču, aplicirati na vse ljudi. V »mitičnem« svetu samo prvi človek biva v takem kraju, v »resničnem« svetu izraelske družbe pa le posredniki med Bogom in ljudmi, t. j., preroki, duhovniki in kralji.

Naslednji temeljni element v pripovedi o prvem človeku je modrost, simbolizirana v podobi drevesa spoznanja dobrega in hudega. Med številnimi poskusi razlage drevesa se avtor odloča za Wellhausenovo, po kateri spoznanje dobrega in hudega presega meje človeške narave. Z njim človek skuša odkriti skrivnost Boga v njegovem delovanju, da bi ga mogel posnemati, to pomeni, da bi imel moč. Tako se spor med Bogom in človekom v 1 Mz 2-3 zgodi, ko človek poseže po božanski prednosti višjega spoznanja. Vendar D. E. Callender zagovarja trditev, da nepokorščina Bogu, nakazana v pripovedi uživanja z drevesa spoznanja dobrega in hudega v 1 Mz 2,17, ni glavna tema. Trdi, da je pretveza za zadevo, ki zares zanima pisca, namreč da bi človek po pridobitvi višjega, božanskega spoznanja postal kakor Bog. Rezultat uživanja z drevesa naj bi bil glavna tema pripovedi. Toda, ko je prvi par dobil dostop do spoznanja vsega, ga je bilo potrebno ustaviti, podobno kot graditelje babilonskega stolpa, kajti višje spoznanje v človeških rokah je potencialno nevarna stvar. Prvi par zato ni smel ostati v vrtu, kjer je drevo življenja, moral je iz vrta, torej umreti. Drugače v Epu o Gilgamešu, kjer

bogovi podelijo nesmrtnost in božanstvo Utnapištimu, t.j. Atrahasisu, ki mu je bog Ea odkril načrt bogov o vesoljnem potopu. Nasprotno pa je v mitu o Adapu pri soten isti tip podobe prvega človeka kot pri Adamu. Le-ta po nasvetu boga Ea odkloni jed nesmrtnosti in se vrne nazaj na zemljo, čeprav so mu bogovi jed ponudili, potem ko je dosegel višje spoznanje.

V drugem delu D. E. Callender predstavi dve analogni podobi prvega človeka, tirskega kralja v Ezk 28,11-19 in Joba v Job 15,7-16. Kralj je predstavljen v svoji veličini in padcu, ki je kazen za njegov greh. Avtor raziskuje pomen besedila in popravlja razlage, ki ne dajejo pravega smisla. (Njegov prevod se na nekaterih mestih razlikuje od prevoda v Slovenskem standardnem prevodu). Upodobljen je kot kralj in duhovnik. Biva v Božjem vrtu, okrašen je z dragimi kamni, kakor jih nosi veliki duhovnik v naprniku rabsodbe (prim. 2 Mz 28, 17-20). To so kamni, ki jih najdemo v 1 Mz 2,11-12 zunaj Edena. Po ljudskem verovanju veliki duhovnik, ko odvezuje ljudstvo grehov, nosi na prsah zlato in drage kamne, ki so simbol Edena, ko je bil človek še nedolžen. Prvi človek je torej v funkciji duhovnika, ima dostop do božanske vednosti – v naprniku rabsodbe sta bila urim in tumim (prim. 2 Mz 28,30) za spoznavanje Božje volje. Druga znamenja vzvišenega stanja prvega človeka so glasbila, ki spominjajo na praznovanje, ter bližina keruba in ognjenih kamnov, ki naj-

verjetneje pomenijo nebeška bitja. Ta svoj popolni in vzvišeni položaj pa je prvi človek omadeževal z nasiljem in napuhom. Za svoj greh je bil izgnan iz raja in obsojen na smrt. Tako v Ezekielovem besedilu o tirskem kralju kot prvem človeku nastopijo isti motivi kot v Genezi: njegovo stvarjenje, bivanje v Božjem bivališču, obdarjenost z božansko modrostjo, ki ga nazadnje zavede v greh, zaradi česar je izgnan, kar predstavlja konflikt med Bogom in prvim človekom. Bistvo konflikta je v nasprotju med stanjem človeka pred grehom in po njem.

D. E. Callender nadaljuje z vprašanjem, ali je bil tudi Job prvi človek. S tem vprašanjem ga namreč v pogovoru izzove Elifaz (prim. Job 15,7-16). V Elifazovem govoru avtor odkriva tri teme: modrost prvega človeka, konflikt z Bogom in človekovo nečistost. Modrost tudi tukaj predstavlja odločujočo značilnost prvega človeka. Nima sama po sebi etičnega značaja, temveč pomeni poznanje skrivnosti kozmosa, s tem pa moč nad osebami in stvarmi ter možnost odločanja za dobro ali hudo. Eden od vidikov modrosti je poznavanje skrivnosti Najvišjega in izrekanje orakljev in prerokb. Elifaz sprašuje – in predvideva negativen odgovor – ali si je Job kot prvi človek na Božjem zborovanju osvojil vso modrost (v. 7-8). To je v razpravi, kjer prijatelji skušajo potolažiti Joba ne z empatijo, temveč z razsvetljenjem, zelo pomembno. Dlje D. E. Callender odkriva (v. 11-

13) temo konflikta med Jobom in Bogom, namreč Jobovo zagotavljanje lastne modrosti ga postavlja na raven seganja po modrosti pri prvem človeku in njegove zlorabe moči, ki izvira iz modrosti. Toda Jobovo iskanje višje modrosti, ki bi ga na neki način izenačevalo z Bogom in mu dalo pravico, da presoja njegova dejanja, se v Elifazovem govoru obrne v prid Bogu. Samo on edini je čist, človeštvo pa je podvrženo zlorabi modrosti. Celo nebeškim bitjem, med katerimi se nahaja prvi človek, Bog ne zaupa.

V tretjem delu raziskave se avtor posveča odlomkom, kjer se nahajajo včasih komajda opazni sledovi aluzij na prvega človeka. Prvo takšno mesto je Ezk 28,1-10. Z odlomkom v Ezk 28,11-19 tvorita enoto. Prvi odlomek v obliki napovedi sodbe napoveduje padec Tira, drugi pa je posmrtna refleksija o njem v obliki žalostinke. D. E. Callender v Ezk 28,1-10 z natančno eksegezo odkriva elemente tem, ki sestavljajo izročilo o prvem človeku, modrost, bivanje v božanskem prebivališču, tukaj v osrčju morij ter kazni uničenja zaradi njegove ošabnosti. V naslednjem odlomku, Prg 8,22-31, se modrost predstavlja pri stvarjenju, izročilo o prvem človeku pa se razkrije šele na koncu, v izvoru modrosti v pradavnini, v njeni prisotnosti pri Bogu, ko je ustvarjal, ter v veselju in igranju. Podoba prvega človeka je prisotna tudi v liku dveh predpoptopnih oseb, Kajna in Noeta, pri Kajnu v njegovem rojstvu in pokli-

cu (prim. 1 Mz 4,1-2), Noe pa predstavlja prvega človeka, ker je »hodil z Bogom« (1 Mz 6,9) in je po potopu vse človeštvo izšlo iz njega. Spomin na prvega človeka je tudi v očetovi pripombi ob Noetovem rojstvu (prim. 1 Mz 5,29), v Božjem blagoslovu Noeta (prim. 1 Mz 9,1), omembi človekove ustvarjenosti po Božji podobi (v. 6) ter Noetovem poljedelskem poklicu (v. 20).

V sklepu avtor povzame domet posredniške vloge prvega človeka v podobi kralja v Genezi, v podobi duhovnika pri Ezekielu in v pre-roškem jeziku pri Jobu. Posrednik v antičnem svetu je moral v sakralni svet vstopiti skozi »obred prehoda«. D. E. Callender v vsakem od besedil o prvem človeku odkriva govorico obreda prehoda v sakralni svet. Odkriva pa tudi njegovo nasprotje, ki prav tako obstaja v antičnem ritualu, obred izгона, ekskomunikacije oziroma izločenja iz sakralnega nazaj v profani svet. Avtor poudarja, da s tem svetopisemskih besedil izkazujejo trezno vrednotenje človeka. Svoj vzpon do najvišjega znanja in moči človek namreč prepogosto zlorablja.

Raziskava *Adam in Myth and History* s svojim izborom in pred-

stavitvijo teme pomembno dopolnjuje izjemno obsežen in raznovrsten sklop raziskav o prvem človeku. Njen prispevek je specifičen, odkriva, da je tema o prvem človeku mnogo močnejše prisotna v Svetem pismu, kot je videti na prvi pogled. Z natančno eksegezo in primerjanjem z ostalimi staroorientalskimi besedili je avtor osvetlil temeljne elemente izročila o prvem človeku. Brez dvoma se za lik prvega človeka ne zanimamo zaradi njega samega, temveč zato, ker hočemo preko njega zvedeti, kdo smo mi. D. E. Callender nam je pomagal jasneje uzreti njegovo in s tem našo lastno vzvišenost. Usmeril pa nam je pogled tudi na našo ambivalentnost. Od veličine je le korak do padca. Avtor se je osredotočil na temeljne ponavljajoče se elemente te kompleksne predstavitve (prvega) človeka. Drugi pomembni vidiki so zato ostali zunaj dometa njegove raziskave. Tako na primer pokorščini in nepokorščini Božji volji, ki zavzema nadvse pomembno mesto v svetopisemskem sporočilu, avtor v pripovedi o raju ne pripisuje velikega pomena.

Terezija Snežna Večko

Lilijana Žnidaršič Golec, *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*, v: *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti UL, zv. 22, Ljubljana 2000.

V dvaindvajseti številki zbirke *Acta Ecclesiastica Sloveniae* je pred tremi leti izšla nekoliko predelana in dopolnjena doktorska disertacija – razprava dr. Lilijane Žnidaršič Golec z naslovom *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*. Obsega 382 strani. Že naslov sam jasno napove tematiko in časovno omejitev obravnavanega obdobja, ki se pne od l. 1461 (leto ustanovitve ljubljanske škofije) do l. 1563 (leto zaključka tridentinskega koncila). Gre za dinamično obdobje, ko je v Cerkvi zamiral srednji vek, se razbohotila protestantska reformacija in se s tridentinskim koncilom (1545–1563) nakazovala nova – obnovljena podoba Cerkve. Poleg časovne je druga omejitev razprave ozemeljska, saj obravnava le tiste duhovnike, ki so delovali na župnijah, vikariatih ali beneficijah na ozemlju ljubljanske škofije na Kranjskem.

Po besedah avtorice »razpravo sestavljajo uvod s temeljnimi načeli in poudarki v luči opravljenega dela, pet poglavij, razdeljenih v tematska podpoglavja, ter transkripcija devetnajstih dokumentov.«

Preden spregovori o duhovnikih, se v I. poglavju dalj časa kritično pomudi pri sami ustanovitvi

in obsegu ljubljanske škofije. Obravnavanje te tematike v našem zgodovinsko ni nekaj novega, pač pa nam avtorica urejeno predstavi praktično vse znane vzroke, povode, okoliščine in osebnosti, ki so odločilno vplivale na njeno ustanovitev. Posebno pomembna je umestitev tega dogodka v tedanji zgodovinski okvir, ki so ga zaznamovali napetosti med Benečani in Habsburžani, kakor tudi »srečno naključje« t.j. sodelovanje cesarja Friderika III. in papeža Pija II., nekdanjega cesarjevega tajnika. Predstavitev ustanovitvenih listin in problem njihove interpretacije skuša razčistiti (pravno) razmerje med oglejskim patriarhatom in novo škofijo ter stolnim kapitljem. Razmere v oglejskem patriarhatu so predstavljene jasno in njihovo poznavanje je bistveno za razumevanje ustanovitve ljubljanske škofije. Avtorica pozitivno ovrednoti pomen in enkratnost tega dogodka za našo narodno zgodovino, saj smo Slovenci šele 700 let po pokristjanjenju dobili sicer po obsegu majhno in razbito, pa vendarle svojo škofijo sredi narodnostnega ozemlja.

Drugi del I. poglavja se ukvarja z vprašanjem župnij, ki so bile škofiji dodeljene ob njeni ustanovitvi, ter župnij Kranj in Dob, ki sta bili inkorporirani škofovi oz. kapiteljski menzi kasneje, kar je še dolgo sprožalo različne jurisdikcijske spore med oglejskim patriarhom in ljubljanskim škofom.

II. – vsebinsko najdaljše poglavje – avtorica v celoti posveča ljub-

ljanskemu stolnemu kapitlju, ki je – tako kot škofija – cesarjeva ustanova. Če smo o ustanovitvi škofije kaj vedeli že prej, pa to do sedaj ni veljalo v enaki meri za ustanovitev stolnega kapitlja in njegovih prvih sto let, zato je to poglavje velik prispevek za poznavanje začetkov ljubljanskega kapitlja nasploh. Na podlagi razpoložljivega in do sedaj malo obdelanega kapitelskega gradiva avtorica predstavi njegovo ustanovitev, materialno osnovo in statutarna vprašanja, predvsem pa člane stolnega kapitlja ter njihova mesebojna razmerja. Posebej izdatno so predstavljeni njegovi dostojanstveniki: stolni prošti in stolni dekani, nekoliko manj pa stolni kanoniki, vikarji in leviti. Običajna vloga kanonikov in ostalih polnopravnih članov kapitlja pri stolnem bogoslužju in njihova pomoč pri vodenju škofije je sicer splošno znana, toda v pričujoči razpravi je zelo dobro prikazana in poudarjena vloga kapitlja v življenju škofije, dežele Kranjske in Ljubljane ter njegova bogata bogoslužna dejavnost. S službami v kapitlju in njemu inkorporiranimi župnijami so bili povezani tudi razmeroma donosni dohodki, ki so bili značilni tudi za kapitelsko gospodarstvo. Analiza premoženjskega stanja kapitlja je zelo pestra in podkrepjena s konkretnimi podatki.

V drugem delu II. poglavja se srečamo s prvimi duhovniki, katerim je sicer posvečena razprava. Gre za predstavitev in obravnavo prvih proštov in dekanov stolnega kapitlja. Ker so bili najpomembnej-

ši kapitelski dostojanstveniki, jim je odmerjeno veliko pozornosti. Nemalokrat so vladarji prezentirali za kapitelske dostojanstvenike »zaslužne« duhovnike, ki pa v resnici niso prebivali v Ljubljani. Avtorica nas seznanja z njihovim izvorom, šolanjem, cerkvenimi in državnimi službami, zaslugami in pripadajočimi dohodki. Veliko dejstev in podatkov je povsem novih ali na novo osvetljenih.

V posebnem podpoglavju je govor tudi o razmerah v ljubljanskem stolnem kapitlju pred in med protestantsko reformacijo. Tu se srečamo s kanoniki, ki so bili reformaciji naklonjeni, pa tudi s tistimi, ki so ji nasprotovali. Med njimi so nekatera znana imena našega protestantizma kot npr. Lenart Mertlic, Pavel Wiener, Primož Trubar. Poseben proces proti reformatorjem l. 1547 je kapitelj očistil protestantizma.

III. poglavje je zasnovano analitično. Seznanja nas s pogoji in okoliščinami za doseganje in opravljanje duhovniškega poklica v tedanji dobi. Avtorica analizira število duhovnikov, njihov krajevni in socialni izvor, šolanje, vzgojo, izobrazbo, posvečenje, gmotni položaj ter njihovo nrvnost in disciplino. Na ta način vzpostavi parametre za presojo stanja duhovščine v obravnavani dobi.

Najprej se avtorica pomudi pri njihovem številu, še prav posebno pri župnijah Kranj in Svibno. Vsi podatki so primerjalno obdelani, da bi se na ta način lahko kar se da objektivno približali dejanskemu

številu duhovnikov, ki so delovali v obravnavanem obdobju in prostoru. Zelo umestna je tudi primerjava s tujino. Avtorico je posebno zanimalo, kaj se je s katoliškimi duhovniki kvantitativno in kvalitativno dogajalo med protestantsko reformacijo. Na podlagi virov argumentirano presoja nekatere stereotipne sodbe o vzrokih za reformacijo, med katerimi naj bi bila »neizobraženost« takratne duhovščine, slabo moralno življenje, materialno pomanjkanje ... Nekatero potrjuje, druge zavrača. Na ta način se je izognila zgolj slabšalni podobi tedanjega katoliškega duhovnika, kakršno je v zadnjih desetletjih ustvarjalo slovensko zgodovinopisje. Vsekakor se zaveda, da »kljub razmeroma široko zastavljeni raziskavi ostajajo mnogi vidiki duhovniškega življenja zakriti.«

Pomembno dejstvo, ki ga potrjuje pričujoča razprava, je, da je bila velika večina duhovnikov domačega – slovenskega (kranjskega) izvora. Plemičev med obravnavanimi duhovniki ni bilo veliko, pač pa več meščanov in manj tistih, ki so prihajali iz kmečkih družin. Dobro je prikazano tudi tedanje intelektualno in duhovno oblikovanje duhovniških kandidatov, zlasti vprašanje vzgojno-izobraževalnega središča v ljubljanski škofiji (Gornji Grad) ter možnosti univerzitetnega študija teologije in kanonskega prava. Izobrazba in znanje sta seveda vplivala tudi na raven dušnega pastirstva. Posebna novost obravnavanega obdobja je

bila tiskana knjiga, ki je pospešeno širila védenje. Njeni razširjenosti avtorica prav tako daje potrebni pomen.

Tisto, kar duhovnika loči od laika, je mašniško posvečenje. V razpravi so razločno razčlenjene posamezne stopnje sv. reda, kakor so bile v navadi v preteklosti. Brez njihovega poznavanja je težko razumeti številne kleriške službe in njihovo vlogo.

Gmotni položaj duhovnikov je že od nekdaj pogojeval njihovo pastoralno vnemo. S cerkveno službo je bilo dano v užitek čisto konkretno premoženje ali dohodki. Prav na tem področju je bilo veliko izkoriščanja in zlorab. Vse to je duhovnike sililo, da so si svoj gmotni položaj izboljšali še s kakšno postransko dejavnostjo ali celo z odtujitvijo cerkvenega premoženja. Avtorica je primerjalno analizirala dohodke župnikov v Kranju in Dobu. V primerjavi z njimi lahko slutimo, kako je živela nižja duhovščina (vikarji, duhovni pomočniki), ki je bila nemalokrat dobesedno najemnik višje duhovščine. Tudi nekaterim beneficiatom se ni godilo dosti bolje. Avtorica postreže z nazorno lestvico dohodkov levita, vikarja in kanonika. Razprava nam daje tudi evidenco o imetnikih cerkvenih beneficijev v kranjskem delu ljubljanske škofije.

Nravno življenje in disciplina sta bila v protestantskem vrenju za duhovnike na hudi preizkušnji. Že v predhodnem obdobju avtorica ugotavlja vrsto nepravilnosti; posebno zanimive nam navaja že

znamenita ljubljanska sinoda l. 1448. »Kako so obravnavani duhovniki dejansko živeli, se moremo poučiti iz drobcev ohranjenega gradiva, ki pa beleži predvsem slábo, zaradi česar so rezultati naše raziskave delni in necelostni; vseeno lahko iz drobnih podatkov izluščimo veliko zanimivega.« Kot drugje sta tudi pri nas med nepravilnostmi izstopala konkubinatin »poročeni« duhovniki.

V IV. poglavju je avtorica na podlagi razpoložljivih virov in literature načrtno predstavila življenje in delovanje duhovnikov v prvem stoletju obstoja ljubljanske škofije. Pred bralcem se po abecednem redu imen ali priimkov zvrsti 268 biogramov škofijskih duhovnikov in beneficiatov tedaj relativno nove škofije, ki jo je v drugi polovici obravnavanega obdobja zajel val protestantske reformacije. 57 duhovnikov poznamo le po osebnem imenu, 211 pa z imenom in priimkom. Prošti in dekani so omenjeni le z letnico opravljanja službe, saj so njihovi biogrami predstavljeni že v poglavju o stolnem kapitlju. Pri sestavi biogramov je avtorica dala prednost primarnim virom, le izjemoma sekundarnim oz. literaturi, pa še to samo tedaj, ko se sklicujejo na primarne vire. Praktično vsak podatek je opremljen z virom. Vsekakor je v ozadju urejenih biogramov zaslediti dolgotrajno in sistematično raziskovalno delo dr. Lilijane Žnidaršič Golec, ki se je uspešno spopadla z iskanjem in usklajevanjem podatkov. Bralcu niso do-

stopna le imena duhovnikov, ampak tudi podatki o njihovem življenju, delovanju in pomenu. Sprotno navajanje virov zainteresiranemu bralcu omogoča vpogled v navedene dokumente in literaturo.

V. poglavje se tesno navezuje na predhodno in je neke vrste njegovo krajevno – imensko kazalo. Nudi nam kronološki pregled duhovnikov po krajih (posebej za Ljubljano) in beneficijah, kjer so službovali. Zlasti bo dragocen za pisce zgodovin naših župnij, saj bodo verjetno v njem našli še kakšno neznano ime.

Na koncu razprave je v Prilogi objavljenih devetnajst dokumentov, ki sledijo vrstnemu redu poglavij. Izbrani dokumenti so pomembni za razumevanje določene problematike. Večinoma gre za primarne vire, ki doslej še niso bili objavljeni, razen nekaterih ustanovnih listin, objavljenih konec 19. stoletja. Med dokumenti izstopata kapiteljska statuta iz l. 1519 in 1533 ter oporoka duhovnika Andreja Prosenca iz l. 1534.

Med novostmi, ki jih prinaša obravnavana razprava, velja omeniti ugotovitev, da je na območju kranjskega dela ljubljanske škofije obstajal le en arhidiakonatin pod vodstvom radovljiškega župnika, ta pa je bil obenem kot ljubljanski prošt »archidiaconus natus«. Kar zadeva kapitelj, je potrebno izpostaviti najdbu dela statuta, »ki letnico nastanka najstarejših ohranjenih konstitucij ljubljanskega kapitlja pomakne iz 1519 v 1508.« Avtorica utemeljeno domneva, da

je bil prvi kapiteljski statut oblikovan že v dobi prvega ljubljanskega škofa Žige Lamberga (1463–1488).

Splošno veljavno mnenje o številčnosti duhovščine pred reformacijo in njenim upadom potrjujejo tudi avtoričine ugotovitve. Nekoliko drugače pa je z dosedanjim mnenjem glede krajevnega in socialnega izvora duhovščine kakor tudi z nivojem izobrazbe. Za ta področja avtorica ugotavlja, da se dejansko stanje ni ujemalo z našimi dosedanjimi predstavami. Domači duhovniki so posegali tudi po najvišjih mestih v cerkveni organizaciji, ki torej niso bila rezervirana le za tujce in plemiče. Glede izobrazbe so se lahko kosali s sobrati po ostali Evropi, kakor tudi s protestantskimi predikanti. Pomembna je tudi ugotovitev, da je največ duhovščine izviralo iz meščanskega sloja; zlasti je to veljalo za stolni kapitelj. Glede gmotnega položaja duhovščine razprava potrjuje dosedanje vedenje in ga podkrepi s konkretnimi podatki iz arhivskih virov.

Avtorica si je v razpravi zastavila tudi nekaj interpretativnih, identifikacijskih in kronoloških vprašanj. Zlasti jo je zanimala pravilna interpretacija ustanovne listine ljubljanske škofije, kjer se pridružuje razlagi Maksa Miklavčiča glede njene eksemptnosti. Temeljit študij virov in literature je pripomogel k temu, da sedaj razpolagamo s točnejšo razvrstitvijo generalnih vikarjev, škofijskih oskrbnikov, proštov in dekanov. Vzgojno-izobraževalno središče škofije avtorica postavlja v Gornji Grad in ne v

Ljubljano, kjer kapitelj sploh ni imel lastne šole, kot se je do sedaj rado ponavljalo.

Ob koncu velja omeniti, da številni viri niso ohranjeni, nekateri so trenutno težko dostopni (Nadškofijski arhiv v Vidmu), ostali pa razdrobljeni. Avtorica v svojem povzetku pravilno ugotavlja pomen navedkov iz virov, kakor tudi dokumentov, ki so objavljeni v Prilogi, saj omogočajo neposreden vpogled v uporabljeno gradivo. Sama pravi, da »znaten del le-tega v zadevni domači literaturi ni bil upoštevan, še manj sistematično obdelan. Nasploh je ta literatura v precejšnji meri zastarela in prepslošna: duhovnike prikazuje predvsem z vidika krajevnega in župnijske zgodovine ali pa jih nekritično predstavlja kot protipol dobrih in visoko izobraženih predikantov.«

Razpravo po besedah avtorice »v metodološkem pogledu zaznamuje analiza ohranjenega arhivskega gradiva, podprta z metodami sklepanja po analogiji, retrogradnega sklepanja in komparacije.« Zgradba razprave je logična. I. poglavje postavlja zgodovinski okvir, v katerem so delovali obravnavani duhovniki. II. poglavje, ki obravnava stolni kapitelj, je vsebinsko zelo močno in je prava protiutež III. in IV. poglavju, zato bi morda razprava lahko nosila naslov *Stolni kapitelj in duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*.

Pomanjkljivosti v razpravi so bolj tehnične narave. V kazalu bi

bili dobrodošli podnaslovi, da bi bila iz njega še bolj vidna njena notranja zgradba. Navajanje virov in literature je poenoteno. Je kratko in jedrnato, vendar bi vsaj pri prvem navajanju ponavljajočega se vira oz. naslova pričakovali navedek v celotni – neokrajšani obliki s krajem in letom izdaje. Navajanje virov iz arhivov je v celoti zapisano v kurzivni pisavi, namesto da bi bil v kurzivu le naslov (naziv) fonda. Kadar ne gre za dobesedno navajanje besedila v navednicah, včasih pred navedkom manjka »primerjaj« ali »glej«. Nekoliko moti tudi neuporaba oklepajev in pomišljajev, ki jih običajno nadomešča poševna črta (/). Za izpuščanje besedila bi bilo namesto znamenja /.../ morda bolje uporabljati uveljavljeno znamenje [...].

Samosvoje je oblikovan seznam tiskanih virov in literature. Bolje bi bilo, da bi bili tiskani viri v seznamu navedeni ločeno, prav tako bi bilo morda med literaturo zaradi preglednosti bolje ločiti knjižna de-

la od člankov in razprav. Pri navajanju posameznih del je v kurzivi pisan le prvi del naslova, ki služi kot okrajšana oblika naslova v opombah. Običajno se v kurzivi navaja celoten naslov. Pri nekaterih delih zaradi tega podnaslov, ki naj bi bil tudi v kurzivi, deluje kot ime založbe, ki pa v seznamu (bibliografiji) pri navedenih knjigah ni omenjena.

Razpravo odlikuje lep in berljiv jezik. Vse trditve in podatki so ustrezno podprti z izčrpnimi opombami, velikokrat kar na podlagi vira iz prve roke. Pohvaliti velja dejstvo, da je tipkopisnih napak malo, prav tako tudi tujk. Svojo vrednost ima povzetek v angleškem jeziku.

Razprava je nov in hvalevreden prispevek k poznavanju tematike, ki smo jo do sedaj preveč površno poznali. Hkrati je tudi vzpodbuda za avtorico ali njenega posnemovalca, da začeto delo v podobni smeri nadaljuje tudi za čas po tridentinskem koncilu.

Matjaž Ambrožič

Michael N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche*, Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2003, 208 str.

Sociolog in teolog Michael N. Ebertz, profesor na Katoliški visoki šoli v Freiburgu in privatni docent na univerzi v Konstanci, se je lotil tega dela v želji, da bi zavrnil strahove mnogih, češ da Cerkev v sedanjem času zgolj izgublja zaupanje ljudi in zato tudi ni pravih rezultatov njenega delovanja. Po njegovem mnenju pa predvsem strah pred spremembami v Cerkvi sami ne dovoljuje vpogleda v realno stanje in tudi ne vpogleda v dejanske možnosti, ki se v prihodnosti odpirajo Cerkvi. Nagle spremembe v družbi so namreč po njegovem trdnem prepričanju za Cerkev tudi izjemna priložnost. V to bi rad prepričal tudi bralce te svoje knjige.

Knjiga *Aufbruch in der Kirche* je razdeljena na štiri dele, od katerih so prvi trije približno enako dolgi, zadnji, četrti pa je zelo kratek, saj obsega le petdeset tez, ki jih skuša avtor formulirati vsako v enem stavku in jedrnatu povzemajo predhodno vsebino. Prav na koncu je še nekaj dopolnilnega materiala.

V prvih treh delih skuša Ebertz pokazati na medsebojno povezanost celotne problematike tudi tako, da na to posrečeno opozori že z naslovi teh delov, ki posebej zgovorno zvenijo v nemškem izvirniku: *Umbrüche*, *Abbrüche*, *Aufbrüche*.

Prvi del podnaslovi avtor z *Megatrendi in njihove možnosti*. Nato našteje osem trendov, ki se kažejo v razvoju sodobne družbe, jih podrobno obdela in pri vsakem tudi pokaže, v čem vidi, da v prihodnosti odpirajo Cerkvi nove možnosti. Avtor opozarja, da je treba računati z dokončnim koncem dobe, ko je bila celotna družba močno zaznamovana z vero in verskimi vrednotami. V sedaj obstoječi ekumenski različnosti avtor vidi nove možnosti za večje zблиžanje med cerkvami in priložnost za skupni nastop v družbi. V izginjanju integrativne moči cerkvenostno posredovane religije se ponuja možnost, da Cerkev ponovno premisli, kako se sama predstavlja ljudem in to svojo dejavnost prilagodi sedanjim družbenim razmeram. Predlaga tudi načine spreminjanja dosedanje socialne vloge Cerkve, pri čemer mora biti poudarek na avtentičnosti. To bo Cerkev lahko dosegla s prisotnostjo na novih področjih človekovega življenja, z aktivnim oblikovanjem javnega mnenja civilne družbe, s pozitivnim odgovorom na človekovo potrebo po večji izbiri, s komunikativnim oblikovanjem občestvenega življenja, z obzirnim pristopom do verskih iskalcev in s prilagoditvijo svojega obredja novim občutjem sodobnega človeka.

V drugem delu, ki opisuje pet različnih vzrokov, zakaj sodobni človek prekine povezanost z vero, avtor presenetljivo močno postavlja pod vprašaj dosedanjo cerkveno naslonitev na krajevno župnij-

sko občestvo. Teritorialni princip se mu zdi v nasprotju z občutjem in ravnanjem sodobnega človeka. Ta ima danes na voljo namreč mnogo več področij, v katerih se življenjsko uresničuje, kot mu jih nudi prostor ene same župnije, saj ti prostori tudi teritorialno niso več omejeni zgolj na meje domače župnije. Drugi vzrok kritike teritorialnega principa obstoji v razširjenem socialnem prostoru sodobnikovega urešničevanja. Nadaljnji razlogi za avtorjevo skepso do dosedanjega pojmovanja župnije so v sedanjem preobremenjevanju redno zaposlenih in prostovoljcev po župnijah; v premajhnem upoštevanju človeške različnosti; v izključevanju nekaterih oziroma v omejevanju zgolj na nekatere ljudi, pa tudi v omejevanju različnih človeških okusov na določne socialne kategorije.

Ob tem avtor podrobno opiše različen pristop ljudi do neposrednega okolja – miljeja. To ga privede do razlikovanja med seboj različnih miljejev: tako raličuje harmonični od nivojskega miljeja, ta dva pa zopet od integrativnega, sprostitvenega in samouresničevalnega. Človek se glede na svoje navade in okus bolje počuti v prav določenem okolju in se po drugi

strani sebi neljubega okolja raje izogiba. To pa po avtorjevem mnenju veliko močnejše vpliva na versko prakso vernikov, kot si običajno mislimo.

V tretjem delu *Ebertz* predstavi deset opcij, ki po njegovem mnenju omogočajo ponoven razcvet ali nov začetek v Cerkvi. Take opcije so: uresničitev in povezovanje iniciativ, ki so blizu socialnim in življenjskim pogojem ljudi; soočenje z odpori in preseganje le-teh; postavitev priorit, ciljev in določitev virov; upoštevanje izkušenj naslovljencev in njihovih življenjskih razmer; upoštevanje okolja, v katerem naslovljenci živijo; pridobivanje, motiviranje, vključevanje v delo in usposabljanje duhovno zahtevnejših ljudi in novih prostovoljcev; povezovanje na vseh ravneh in izkoriščanje vseh možnosti, ki jih dajejo krajevni mediji.

Kot že rečeno, avtor na koncu knjige v poglavju z naslovom *Cerkev ima možnosti* v petdesetih kratkih eno- ali dve-vrstičnih tezah povzame, kje vse ima Cerkev glede na obstoječe vire nove možnosti za prilagoditev novim družbenim razmeram in s tem možnosti za ponoven razcvet verskega življenja.

Peter Kvaternik

Ombretta Fumagalli Carulli, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Con cinque Lezioni magistrali di: Giovanni Battista Re, Crescenzo Sepe, Mario Francesco Pompedda, Jean-Louis Tauran, Julián Herranz, Vita e Pensiero, Milano 2003, 399 str., ISBN 88-343-0977-4

Ombretta Fumagalli Carulli je poročena in mati dveh otrok. Po študiju kanonskega prava na Katoliški univerzi Sacro Cuore v Milanu je gospa Carullijeva postala predstojnica katedre za kanonsko in civilno pravo na pravni fakulteti v Ferrari in v Milanu. V akademskem letu 2001-2002 je na Katoliški univerzi Sacro Cuore v Milanu predavala izbrana poglavja iz ustavnega prava Katoliške cerkve. Na podlagi teh predavanj je nastala knjiga z naslovom: Vrhovna cerkvena oblast in človekove pravice.

Avtorica je prepričana, da so danes zelo aktualna vprašanja o papeževem primatu, o ženskem duhovništvu, o celibatu in o ponovni poroki ločenih vernikov. Na ta vprašanja bodo morali v prihodnosti tudi škofje poiskati nove odgovore. Nekateri namigujejo, da bi lahko ta vprašanja pomenila začetek novega vesoljnega cerkvenega zbora. Papež Janez Pavel II je leta 1985 sklical škofovsko sinodo, ki je na svojem splošnem izrednem zborovanju že začela z načrtovanjem 3. vatikanskega koncila. Ob 40. obletnici 2. vatikanskega koncila so leta 2002 brazilski in japonski

škofje ponovno izrazili željo, da svet potrebuje nov vesoljni cerkveni zbor.

Profesorica Carullijeva si je zadala zelo pomembno nalogo. Obdelati je hotela ključna vprašanja hirerarhične ureditve Cerkve, še posebej ustroj vrhovne cerkvene oblasti. Položaj rimskega papeža in škofovskega zbora je tema, ki vedno pritegne bralce.

Carullijeva je svojo knjigo razdelila v štiri poglavja. V prvem poglavju se dotakne Cerkve in njene prava, v drugem poglavju obravnava ustavno ureditev Cerkve, v tretjem poglavju spregovori o zakramentih in v četrtem poglavju o dialogu s svetom.

V prvem poglavju (5-94) avtorica spregovori o zelo aktualnih temah: zakaj pravo, od starega k novemu Zakoniku, razlaga zakona, običaji in kanonična pravdnost. Gre za splošne določbe kanonskega prava. Avtorica ne ponuja nobenih novih ugotovitev, ampak z izredno svežino opisuje najbolj osnovne kanonske norme.

V drugem poglavju (95-165) pritegneta pozornost predvsem dva naslova: o laikih in o cerkveni oblasti. Med laiki imajo posebno mesto zakonci. Njihov privilegirani prostor, kjer so Kristusove priče, je družina, hkrati pa so tesni sodelavci posvečenih oseb. Sposobni in primerni laiki lahko v skladu s kanonskim pravom izvršujejo pomembne cerkvene službe: službo sodnika, sodnika zasliševalca, branilca vezi, mašnega pomočnika, bralca, razlagalca božje besede in

pevca. Če imajo znanje, izkušnost in ugled, lahko postanejo tudi duhovnikovi izvedenci in svetovalci. Ob velikem pomanjkanju posvečenih pastoralnih delavcev pa lahko vodijo liturgične molitve in so izredni delivci krsta ali evharistije. Imajo pa pravico, da kot strokovnjaki v svetih znanostih tudi predavajo na cerkvenih univerzah, fakultetah in institutih verskih ved.

Ko opisuje Carullijeva cerkveno oblast, odpre nekatera pomembna vprašanja v zvezi s papeževim primatom. Najprej se sprašuje, kdaj lahko ugasne papeževa oblast. Zakonik predvidi samo smrt, odpoved in javno krivoverstvo. Kljub temu se Carullijevi zdi, da Zakonik ne izčrpa vseh primerov. Prav tako se avtorica sprašuje, kaj pomeni škofovsko posvečenje za papeža. Vemo, da so bili v zgodovini tudi papeži, ki nekaj časa niso bili škofje (Gregor Veliki, Gregor VII., Hadrijan V.). Papež Pavel VI. pa je celo zapisal (*Romano Pontifici eligendo*, 1975), da je za papeža lahko izvoljen vsak, ki je krščen moški. V prihodnosti bo prav zaradi močnega vpliva drugih krščanskih Cerkev pomembno razmisliti in v duhu ekumenizma ponovno spregovoriti o papeževem primatu.

V tretjem poglavju (173-233) Carullijeva obravnava zakrament zakona. Dotakne se problema psihične nezrelosti, »konsumacije«, izključitve blagra zakoncev in zmot, ki odločilno vpliva na voljo. Danes je pri zaročencih velik problem nevednost, zmota in pomanjkanje vere. V zaključku spregovori Ca-

rullijeva še o nerazveznosti, ki jo papež Janez Pavel II. brani kljub vse preveč pogostim ločitvam zakona.

Zadnje, to je četrto poglavje (241-305), nosi naslov Cerkev in svet. Avtorica spregovori o razmerju med državo in Cerkvijo, o vlogi Apostolskega sedeža kot subjekta mednarodnega prava, o navzočnosti Katoliške cerkve v OZN in o verski svobodi. Gre za vprašanja kanonskega in mednarodnega prava. Katoliška cerkev ima danes diplomatske odnose s 187 državami. Zakonik cerkvenega prava pa je preveden v 17 svetovnih jezikov, med njimi tudi v japonski, vietnamski, korejski in indonezijski.

Avtorica spregovori tudi o »pravični vojni«, ki se je v primeru vojne v Bosni spremenila v »humanitarno vojno«, da bi se začutile temeljne človekove pravice. Četrto poglavje zaključí z besedami papeža Janeza Pavla II., da nobena vojna ne more nikoli postati »sveta«. Vedno je potrebno iskati način, da se brez vojne razoroži tistega, ki hoče ubijati in ogrožati človekove pravice.

V okviru predavanj, ki jih je imela prof. Carullijeva v akademskem letu 2001-2002, so nastopili tudi nekateri gostje. Carullijeva je k sodelovanju povabila voditelje kongregacij in drugih pomembnih cerkvenih ustanov. Njihova predavanja so zbrana v drugem delu knjige.

Kardinal Giovanni Battista Re, prefekt Kongregacije za škofo je

predaval o papeževem primatu in o zbornosti škofov. Misel, ki jo je zelo podčrtal je, da Cerkev ni postavljena samo od ljudi, ampak tudi od Boga. Zato ni demokratična ustanova na način, kot ga poznamo iz vsakdanjega življenja. Oblast v Cerkvi ni dana samo ljudem. Ker je Cerkev božja ustanova, ima svoj izvor v Bogu. V tej perspektivi lahko vidimo papežev primat. Papež in škofje so kakor dve. Za hojo ni dovolj ena sama noga, ampak sta potrebni dve nogi. Zato izvršuje papež svojo vrhovno oblast v tesni povezanosti s škofi z vsega sveta.

Kardinal Crescenio Sepe, prefekt Kongregacije za evangelizacijo narodov, je predaval o medverskem dialogu. Skrb za medverski dialog spada v misijonsko poslanstvo Cerkve. Od katoličanov in od pripadnikov drugih krščanskih cerkva se ne pričakuje več naivnosti in pretirane kritike, ampak velika mera prisrčnosti in pripravljenosti za dialog. Današnji čas zahteva oznanjevanje Kristusa v razmerah verskega pluralizma, ko se še močneje zastavlja vprašanje, kako ostati zvest evangeliju, kako naj današnjega človeka nagovorimo za svetost in kako naj danes spregovorimo o milosti in o zakramentih.

Kardinal Mario Francesco Pompedda, perfekt vrhovnega sodišča apostolske signature, je v svojem

predavanju spregovoril o cerkvenem sodstvu. Izpostavil je tri kanone cerkvenega prava, ki zagotavljajo pravičnost v Cerkvi. Kan. 221: Zakonik daje vernikom pravico, da se branijo pred cerkvenim sodiščem; kan. 1620, toč. 7: sodbe so nične, če se strankam odkloni pravica obrambe in kan. 1317: storilec kaznivega dejanja se kaznuje samo toliko, kolikor je potrebno za ustrezno zagotovitev cerkvene discipline. Apostolska signatura ima končno zelo velike naloge v cerkvenem sodstvu. Rešuje pritožbe, ugovore in spore. Nadzira in pospešuje delo cerkvenih sodišč.

Nastopila sta še dva nadškofa: Jean-Louis Tauran in Julián Herranz. V svojem predavanju o vlogi Svetega sedeža v mednarodnih ustanovah je nadškof Jean Louis Tauran poudaril, da nasilje, strah, škoda, različnost in smrt nimajo zadnje besede v svetu. In naloga Svetega sedeža je, da s svojo prisotnostjo v mednarodnih ustanovah vedno znova spregovori o upanju in o življenju. Z Božjo pomočjo lahko človek zelo spremeni podobo sveta. O tem, zakaj je danes koristno pravo, pa je spregovoril nadškof Julian Herranz, predsednik papeškega sveta za razlago zakonskih besedil. To vprašanje bo vedno aktualno, tudi za tretje tisočletje.

Stanislav Slatinek

Roman Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 602 str., ISBN 88-7652-945-4

Delo *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens (Odgovornost za vse, kar živi. Od Alberta Schweitzerja in Hansa Jonasa do teološke etike življenja)* je za tisk prirejena doktorska disertacija, ki jo je Roman Globokar zagovarjal decembra leta 2001 na Papeški univerzi Gregoriana v Rimu, in je izšla v zbirki tez te univerze (*Tesi Gregoriana, Serie theologia*). Avtor se je teme etike življenja (bioetike) lotil z vidika dveh nenavadno podobnih in hkrati tudi različnih avtorjev dvajsetega stoletja, Alberta Schweitzerja in Hansa Jonasa. Oba sta se zavzemala za to, da bi v (filozofski) etiki prišlo do radikalnega obrata v pojmovanju in obravnavi življenja oziroma živih bitij. Albert Schweitzer, zagovornik tako imenovanega biocentrizma (vsako življenje je vredno življenja in ga je treba spoštovati), ni nikoli nameraval ustvariti kake posebne filozofske etike, pač pa so ga v goreče zanimanje za ta vprašanja potegnile silnice dogajanja na meji med družbo, politiko in oblastjo, produkcija uničevalnih sredstev in vojn. Vrednotenje življenja pri njem izraža njegov upor proti instrumentalizaciji življenja, ki so

jo začele napovedovati družbene krize dvajsetega stoletja. Če je pri Schweitzerju mogoče zlahka zaznati njegovo teološko ozadje, je pri Hansu Jonasu, ravno tako zavzetem branitelju življenja, in sicer zaradi prihodnosti človeštva, čutiti razočaranje nad tem, da filozofski in teološki etični koncepti niso bili kos spremembam, ki jih je napovedovala kriza družbe, politike in oblasti.

Z metodološkega vidika je raziskava Romana Globokarja tako oblikovno kot tudi vsebinsko velik dosežek. Oba avtorja je obravnaval z ozirom na njun vpliv na etično refleksijo dvajsetega stoletja, predvsem pa z vidika njunega morebitnega vpliva na teoretično delo na teološkem področju, toda na drugi strani je v raziskavi natančno analiziral njuni delovni metodi.

Naj na kratko predstavim strukturo dela. Poleg kratkega predgovora in Uvoda (7-10) na začetku ter seznama kratic, obsežnega seznama virov in literature (569-587) in imenskega seznama je delo razdeljeno na tri dele oziroma na devet poglavij. Prvi del (štiri poglavja) govori o Albertu Schweitzerju. V prvem poglavju (13-61) predstavi Schweitzerjeve biografske in teološke okvirje, njegovo mnogovrstno dejavnost, zlasti njegovo zanimanje za Sveto pismo, in njegovo izvornost. V drugem poglavju (63-114) potem analizira kulturno-ozgodovinske okoliščine in okvir Schweitzerjevega delovanja. V tretjem poglavju (115-171) obravnava svetovnonazorska vprašanja, in si-

cer tako, da ne pokaže le na tedaj tipične novodobne dileme v teologiji in antropologiji, ampak tudi na pomen prenove samih temeljev mišljenja, spoznanja in miselnih vzorcev. V četrtem poglavju (173-234) potem analizira Schweitzerjevo etiko (spoštovanje življenja). V drugem delu v podobnem zaporedju predstavi Hansa Jonasa. Najprej predstavi njegov biografski okvir (237-252). V šestem poglavju (253-341) predstavi Jonasovo filozofsko biologijo, in sicer najprej kot poskus premostitve novodobnih dualizmov, potem pa tudi kot osnovo njegove filozofije organizma in filozofske antropologije. V sedmem poglavju govori o Jonasovih svetovnonazorskih okvirih, o njegovem soočenju z redukcionizmi vseh vrst ter za Jonasa tako značilno »abstinenco« misli na Boga v etični refleksiji. V osmem poglavju (401-510) pa predstavi Jonasovo etiko kot odgovornost za prihodnje življenje. V tretjem delu oziroma v zadnjem poglavju (513-565) avtor povzame v treh stopnjah tiste vidike brezpogojnega spoštovanja življenja (Schweitzer) in etike odgovornosti (Jonas), ki so aktualni v današnjih dilemah etike življenja.

Roman Globokar si je v Uvodu postavil visok cilj: detajlno raziskati miselne strukture in ozadje etičnih teorij obeh avtorjev ter ugotoviti dejanske vplive njunega celotnega mišljenja na (katoliško) teološko etiko. Očitno je, da je v njunih miselnih strukturah zaznal toliko sledi »globinskega« teološkega

mišljenja, da je lahko zaslutil sorodnost razmišljanja, čeprav si je na primer Hans Jonas prizadeval dokazati, da etika lahko shodi brez teološke refleksije. Jonas je bil globoko razočaran nad miselnimi tokovi v krščanstvu devetnajstega in prve polovice dvajsetega stoletja in se zato neposredno ni mogel navdihovati pri teološkem miselnem vzorcu. Toda na drugi strani je bil njegov protest oziroma kritika prevladujočih podob o Bogu in prevladujočih moralnih vzorcev izviren in v bistvu nujen dejavnik razvoja v smeri »asketske kulture«. Globoko pod površjem je v njem tekla »teološka reka«. Avtor poudari, da ne gre za analizo »suhih etičnih teorij, ampak za dve zelo zanimivi osebnosti, ki sta svoje ustvarjanje v etiki razumeli kot življenjski poklic« (513). Osrednje vprašanje seveda ni le v tem, če lahko nujna omejitev človeških interesov prispeva k resničnemu napredku – to danes izraža ideja o tako imenovanem trajnem razvoju –, pač pa v tem, da biocentrična etika človekovega ali človeškega (moralnega) napredka ne razume kot večje blaginje ljudi. S tega zornega kota lahko priznanje subjektivitete življenja, vrednosti vsakega posamičnega živega bitja, zlasti tudi oblik življenja zunaj človeškega področja, izrazi pristen napredek, ker to pomeni nujno omejevanje človekovi 'pravic'. V bistvu seveda ne gre za omejevanje pravic, pač pa za poimenovanje samouničevalskega značaja sedanjega enostranskega razvoja, ki ga je treba nujno brati

tudi v smeri mistike (Schweitzer) oziroma asketske kulture (Jonas). Pojem življenja je *meta-pojem*, ki navdihuje filozofijo, teologijo in naravoslovne znanosti. Vse znanosti skupaj življenja ne morejo pojasniti.

Globokarjeva disertacija ni le metodološko dovršeno delo, pač pa tudi zelo zrela ocena sodobnih dilem na teoretičnem področju etike življenja. Želeti je, da bi to delo – ali vsaj neka oblika tega dela – izšlo tudi v slovenskem jeziku. Dejstvo je, da nimamo temeljnih študij

s tega področja in da se zato hočeš nočeš ukvarjamo s standardnimi problemi, kot da bi bili vedno novi. Medtem pa tudi Globokarjevo delo nakazuje, da že groba ocena dilem v etiki življenja govori o izredno hitro se razvijajočem področju, na katerem sodelujejo skoraj vse znanosti. Tako lahko bralec posredno ugotavlja, kako pomembno je sodelovanje, skupno iskanje resnice, pa tudi kako daleč je še do tega.

Anton Mlinar

Jože Krašovec

Smernice razvoja teologije v naslednjih letih

V vlogi nacionalnega koordinatorja za področje teologije sem lansko leto dobil naročilo od MŠZŠ, Sektor znanost, da pripravim smernice razvoja teologije vsaj za naslednjih pet let. Za druga področja so takšne smernice že obstajale, za teologijo pa jih je bilo treba sestaviti na novo. Pri pripravi smernic so s predlogi sodelovali nekateri kolegi.

Človekov uravnovešeni odnos do osnovne in presežne stvarnosti in iz tega izvirajoče kulturno pogojene oblike religije so najbolj očiten pečat človeka od vsega začetka njegovega obstoja. V tem je razlog tradicionalnega zaveznitva med religijo in umetnostjo, znanostjo in umetnostjo, filozofijo in teologijo, državo in religioznimi ustanovami. To zaveznitvo se vzpostavlja samodejno, učinki tega zaveznitva pa so v totalitarnih družbah deležni nerazumevanja in nasprotovanja, v demokratičnih družbah pa naklonjene pozornosti. V Sloveniji smo glede mesta in vloge teologije v naši družbi v obdobju tranzicije prešli iz faze nasprotovanja in zaviranja v obdobje normalizacije in enakopravnega sodelovanja na vseh področjih znanosti. Tako se polagoma celotna slovenska znanost vključuje v mednarodne tokove in strukture, v katerih ima teologija svoje ustrezno mesto, glavne dobrine teoloških in religioloških ved pa postajajo potreben del slovenskega osnovnega in visokošolskega izobraževanja.

Dosedanje znanstveno raziskovalno delo v okviru Teološke fakultete UL in SAZU je primerna osnova za kritično presojo dela dosedanjih programskih skupin in projektov in za veder pogled v prihodnost. Tako lahko pridemo do predloga, za katere tematske vsebine smemo pričakovati sofinanciranje javne službe in kakšen naj bo odstotek financiranja programskih oziroma projektnih skupin.

1. Dosedanje projektno in programsko raziskovalno delo

Teološka fakulteta je pri nas edina znanstvena ustanova, ki teološke vsebine raziskuje načrtno in dolgoročno. Toda za to ustanovo je značilno, da ne pokriva samo teologije v strogem pomenu besede, temveč tudi številna druga področja humanistike: zgodovino, filozofijo, psihologijo, sociologijo, pedagogiko. Naslovi dosedanjih projektov in programov, ki jih je sofinanciralo MZT oziroma MŠZŠ, nazorno odražajo obseg vsebin in tematskih sklopov na področju humanistike: Prevod Bib-

lije; Vloga slovenske neosholastične filozofije v evropskih tokovih; Priprava leksikona v slovenščini o govorništvu in komunikaciji; Primerjalna vrednost in pomen religij; Priprava nekaterih segmentov padagoško-religijskega delovanja Katoliške cerkve; Priprava izvirnega priročnika za vsa področja sistematične teologije; Katoliška Cerkev in civilna družba; Dejavnost ljubljanskega škofa Tomaža Hrena; Nagrada, kazni in odpuščanje; Apostolska dela – zgodovina prve Cerkve; Demokracija – šolstvo – pedagogika: novi modeli v obveznem izobraževanju; Človekove pravice in svetovna verstva; Cerkev kot dejavnik moralne zavesti v slovenski družbi; Literarna kritika spokornih molitev in daritev; Cerkev in država na Slovenskem od srede 19. stoletja do druge svetovne vojne; Etična in religijska vprašanja v srednjih šolah; Religija in nasilje. Od leta 1998 do poletja 2003 MŠZŠ sofinancira dve programski skupini v okviru Teološke fakultete: Krivda in sprava (odgovorni nosilec Jože Krašovec); Idejni in vodstveni tokovi na Slovenskem nekoč in danes (odgovorni nosilec Janez Juhant). Konec leta 2003 sta bili za pet let sprejeti v financiranje dve novi programski skupini: Zgodovina oblik v judovsko krščanskih virih in tradiciji (odgovorni nosilec Jože Krašovec); Etično-religiozni temelji in perspektive družbe (odgovorni nosilec Janez Juhant po predlogu NZRS, da se v eno skupino združita ta in tista, ki jo je prijavil Stanko Gerjolj, Religijologija v kontekstu sodobne edukacije).

2. Smernice razvoja teologije v naslednjih petih letih

Dosedanje projektno in programsko raziskovalno delo je le delno zapolnilo vrzel na prej naštetih področjih. Odpirajo pa se nove naloge. Pri odločanju za nove programske in projektne skupine moramo torej toliko bolj pretehtati, katere tematske vsebine so za Slovenijo največjega in katere so drugotnega pomena. Vključevanje Slovenije v EU povečuje možnosti za vključevanje teologov v mednarodno raziskovalno sfero. V skladu z znanstveno raziskovalno bilanco v razvitih državah moramo skrbeti za dolgoročno raziskovalno strategijo v razmerju do postavk našega bivanja in virov evropske ter slovenske kulture. To v prvi vrsti pomeni, da so osnovne (bazične) raziskave neprimerno pomembnejše kakor aplikativne. Na področju teologije potrebujemo raziskave, ki bodo trajnega pomena in predpostavljajo pretežno uporabo bazičnega raziskovalnega pristopa:

2.1 Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji

Zgodovina oblik je najbolj univerzalni vidik raziskovanja primarnih virov evropske humanistike. V razvitih državah zahodne Evrope ima kritično raziskovanje oblik že tako dolgo tradicijo, da je zaznamovalo

smer raziskovanja teh virov po vsem svetu. V Sloveniji je doslej bilo le malo striktno znanstvenega raziskovanja na tem področju. V naslednjih petih letih bi želeli tudi pri nas zapolniti to vrzel vsaj na nekaterih področjih kot so biblicistika, patristika, liturgika, duhovna in sistematična teologija. Na področju sistematične teologije bo poudarek na raziskovanju virov teologije o Troedinem Bogu v ozračju globalizacije in postmoderne. Izrazne oblike razmerja med tremi Božjimi osebami in analognega odnosa med Bogom in ljudmi lahko obogatijo dialog s sedanjim svetom. Raziskovalci bodo kritično soočili trinitarično izročilo vzhoda in zahoda v razmerju do miselnih tokov pri nas tako z vidika splošnosti kot specifičnosti njegovih izraznih oblik.

Posebno obsežna in zahtevna je priprava raziskovanja zgodovine oblik svetopisemskih osebnih in zemljepisnih imen, 3550 po številu. Raziskovanje bo potekalo v okviru okoli sto najpomembnejših prevodov Svetega pisma v večini evropskih jezikov. Poleg prevodov Svetega pisma, ki so najpomembnejša osnova za razvoj vsakega od evropskih jezikov in literature, je predvideno raziskovanje oblik v nekaterih drugih starih virih, kot so dela Jožefa Flavija, Filona Aleksandrijskega, številnih cerkvenih očetov, klasični viri srednjega veka, renesanse in novejšega obdobja. Zgodovine oblik svetopisemskih imen je še popolnoma neraziskano področje v svetovnem merilu, naš načrt pa vključuje tudi tuje sodelavce, predvsem v Evropi. Takšno raziskovanje je najzahtevnejše kategorije, ker predpostavlja tekstnokritični pristop na temelju razpoložljivih starih in novejših virov ter tekstnokritične izdaje ohranjenih virov.

Namen te mednarodne raziskave v okviru slovenskih akademskih ustanov, predvsem Teološke in Filozofske fakultete ter Inštituta za slovenski jezik na ZRC, je predstavitev organske rasti oblik svetopisemskih imen od izvirnika do današnjega stanja evropskih jezikov v obliki razprav in monografij o posameznih vprašanih izvora, etimologije, semantike, literarnega in splošnega pomena imen, primerjalnih konkordanc, slovarjev in leksikonov. Poseben poudarek bo na primerjalni raziskavi zgodovine svetopisemskih imen na temelju vseh pomembnejših slovenskih prevodov Svetega pisma. Lingvistično raziskovanje zgodovine oblik svetopisemskih imen seveda omogoča tudi vključevanje kulturoloških in socioloških raziskav glede pomena teh imen v zavesti sodobnega človeka. Globalni načrt raziskav predvideva povezovanje zgodovinskega razvoja oblik in sodobne percepcije teh oblik v različnih segmentih sodobne slovenske in evropske družbe.

2.2 Religijski viri vrednostnih predstav v globalnem svetu

Religijski pojav sodi v sklop antropoloških, socioloških in kulturoloških stalnic človeške vrste, zato človeka ni mogoče razumeti brez

razumevanja religijskega pojava. Teološki razmislek tega pojava je na področju verstev utemeljen in potreben iz več razlogov. Za vsako versto je pomembno, da se zaveda lastne samopodobe in jo presoja v luči kritičnega razuma in racionalnosti drugih verstev. S tem se usposablja za dialoška razmerja in sožitje. Ob zavestni samopodobi in njenem stalnem negovanju ni v nevarnosti identiteta posameznega verstva. Kritično raziskovanje v dialogu odkriva skupno jedro vseh in skrite potencialne posameznih verstev; tako se vključujejo v širše družbene tokove. Dobre rešitve za človeka in družbo bomo našli ob dialoškem sodelovanju teološkega, humanističnega in družboslovnega raziskovanja. V slovenskem prostoru, ki je idejno in versko pluralen, vendar bistveno zaznamovan s »katoliško kulturo«, je teološko-religijsko raziskovanje dragocen dejavnik v razumevanju naše lastne preteklosti in identitete v sodobnih miselnih tokovih. Vključevanje v Evropo pomeni tudi vključevanje v veliki svet, ki so ga bistveno zaznamovale tri velike veje krščanstva: katolištvo, protestantizem in pravoslavlje. Od vedno je v Evropi navzoče tudi judovstvo, danes pa islam in v manjšem številu vzhodna versta ter novodobni religijski pojavi. Podoba združene Evrope je v veliki meri odvisna od dialoške dejavnosti verstev, ki skrbijo za duhovno, simbolno in smiselno matrico.

Predvideni vidiki programskega raziskovanja na področju religio-logije, religijske pedagogike in cerkvenega pravo so: raziskovanje (in aplikacija raziskav) različnih duhovnih sil naroda in kulture v preteklosti na temelju ustreznih virov, komunikacija v sedanosti in vizija prihodnosti; ekumenski in medverski dialog kot posebno cenjeno poslanstva Teološke fakultete zlasti v odnosu do protestantizma na Slovenskem in do pravoslavja in islama jugovzhodne Evrope; raziskovanje sodobne verbalne in neverbalne govorice (estetike in umetnosti) ter njenega duhovnega sporočila, tudi prek medijev; ugotavljanje, katere edukacijske vzorce izbirajo ali oblikujejo na Slovenskem t. i. katoliške ali/in druge koncesijske vzgojno-izobraževalne ustanove. Med religijske vire med drugim spada pravni red posameznih verstev. V naših razmerah je posebno pomembno raziskovanje notranjega razmerja med civilnim in cerkvenim pravom, vprašanje človekovih pravic in vplivi nekrščanskih pravnih sistemov, npr. islama.

2.3 Viri krščanske etike in krščanski miselni tokovi

Sodobna znanstvena smer splošne etike in posebej bioetike odpira temeljna filozofska in teološka vprašanja. Samo interdisciplinarni pristop k obravnavanju etičnih vprašanj lahko zadovoljivo najde odgovore na dileme, pred katerimi se je znašlo človeštvo. Sodobna krščanska etika vstopa v odprt dialog z dosežki sodobnih naravoslovnih znanosti.

Upati je, da bo v prihodnje tudi v Sloveniji dovolj zanimanja za poglobljeno raziskovanje temeljnih vprašanj, ki zadevajo etiko v multikulturnem in medreligioznem dialogu in posebej bioetiko. Aktualnost t. i. svetovnega etosa v iskanju etičnega minimuma ne glede na različne verske postavke je poseben izziv za slovenski prostor, ki postaja vse bolj vrednostno pluralen. Toliko bolj je potrebno prihodnji razvoj krščanske etike videti v kontekstu zблиževanja evropskih tradicij in med njimi vzpostaviti nove oblike dialoga. Etike ni mogoče razvijati brez upoštevanja judovskih in grških religioznih postavk, rimskega pravnega reda in kritičnega premisleka novoveških miselnih in duhovnih tokov. Kot soustvarjalci smo na začetku tretjega tisočletja poklicani, da z ustrezno znanstveno refleksijo vstopimo v znanstveni komunikacijski kontekst Evrope in sveta glede vseh temeljnih vprašanj, ki zadevajo etiko.

Iskanje etičnih utemeljitev postavlja nekatere primarne naloge: vprašanje identitete človekovega subjekta kot moškega in ženske; človekov pravni status glede na razkritje človekovega genoma; vprašanje ponovne opredelitve pojma osebe in narave; svoboda in odgovornost; odnos do okolja in vprašanje solidarnega sobivanja različnih kultur in religij v skupnem družbenem prostoru. Proučevanje sodobnih komunikacijskih sredstev in njihov vpliv na zavest posameznika in širše skupnosti je eno izmed osrednjih področij raziskovanja v bližnji prihodnosti.

3. Teme za projektne skupine

Odprtih je veliko tematskih vsebin, ki so v glavnem aplikativne narave. Gre za tematske vsebine na področjih, ki doslej še niso bile predmet načrtnih raziskav. Kot strateško pomembne tematske vsebine za vključevanje Slovenije v evropske programe se kažejo interdisciplinarne raziskave na področju kulturologije (državlanske in domovinske edukacije) in aksiologije (verske in etične vzgoje) v obdobju obveznega izobraževanja v primerjavi med evropskimi deželami. To je še zlasti primerno za raziskovalne projekte. K projektom sodi tudi raziskovanje iniciacij oz. nadomestnih ritualov in simbolov ter njihova vloga v družbi in kulturi verskega pluralizma oz. kritičnega odnosa do tradicije. Predvidene teme za projektno raziskovanje so:

- Verska vzgoja in vzgoja za vrednote
- Iniciacija v sekularizirani družbi
- Leksikon krščanske etike
- Proces demokratizacije v cerkvi in družbi
- Krščanska misel v dialogu s postmoderno filozofijo
- Misel Tomaža Akvinskega v luči novih interpretacij – posledice za krščansko misel

- Delovanje ljubljanskega škofa J. K. Herbersteina in njegovega mesta v širšem pojavu jožefinskega državnega cerkvenstva
- Župnija in lokalna samouprava
- Preobrazba oblik cerkvenih struktur v skladu s pluralnostjo družbe
- Religijske prvine v medijih in demokratizacija družbe
- Razvoj podobe EU v Cerkvi na Slovenskem in njen doprinos k sprejetosti EU v slovenski družbi

Teološka fakulteta je na razpisu MŠZŠ za projektne skupine konec leta 2003 prijavila tri projektne skupine: Trinitarizacija medčloveških odnosov in družbe (Ciril Sorč); Leksikon krščanske etike (Ivan Štuhec); Analiza slovenskih pokoncilskih obrednikov in priprava novih (Slavko Krajnc). Vse tri skupine so bile sprejete v financiranje.

3. Okvirno odstotno razmerje financiranja med programi in projekti

Narava tematskih sklopov novih programskih skupin na eni in tematskih vsebin novih predlaganih projektov na drugi strani narekujejo premislek glede okvirnega odstotnega razmerja financiranja med programi in projekti. Temeljne raziskave v okviru predlaganih programskih skupin morajo imeti nacionalno prioriteto. Zdi se, da bi kazalo 60 do 70 % razpoložljivih sredstev nameniti za programske in 30 do 40 % za projektne skupine. Programsko znanstveno raziskovalno delo med drugim predpostavlja več sredstev kakor projektno, ker je zahteva veliko finančnih sredstev za nabavo izredno dragih virov in ustrezne znanstvene literature. V okviru programskih skupin, ki izvajajo temeljne raziskave o večplastni vlogi virov za našo kulturo, je najbolj pravo mesto za mlade raziskovalce. Samo odgovorno vlaganje v temeljne raziskave lahko zajamči vzgojo zanesljivega znanstvenega kadra in uspešen dolgoročen razvoj naše humanistične znanosti. Elektronske izdaje virov občutno olajšujejo raziskave, toda kljub temu morajo raziskovalci imeti na voljo vire v tiskani obliki. Med drugim takšno raziskovanje zahteva tudi obiske arhivskih knjižnic v okviru Evrope.

Uredništvo

Navodila sodelavcem

Uredništvo je sklenilo, da bodo v vsaki prvi številki letnika obširnejša *Navodila sodelavcem*, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenem srečanju, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in tudi recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki.

Vsak rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki (ali na disketi). Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word, eno od standardnih oblik pisave, npr. Times New Roman, Helvetica ali Arial); velikost črk v pisni obliki prispevka naj bo 12 pt, opombe 10 pt, razmik med vrsticami najmanj 1,5. Na vsakem rokopisu naj sodelavec na prvi (posebni) strani navede naslov članka svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma natančen naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Pri razpravi, ki bo recenzirana, naj bodo ime avtorja, naslov razprave in ključni biografski podatki na posebni strani. Tudi povzetek in ključne besede so pri razpravi na posebni strani.

Uporabljene literature v razpravah/člankih praviloma ne navajamo posebej, pač pa v sprotnih opombah (pod črto).¹ Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek med besedilom, v drugem pa v opombi. Med besedilom navajamo Sveto pismo, koncilске dokumente,

¹ Sledi rahlo modificirano besedilo iz *Diplomskega reda* TEOF UL.

Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC). V opombi navajamo takole:

Če je besedilo v navednicah in če navajamo iz knjige, je najprej začetnica imena in izpisan priimek avtorja, naslov knjige v ležeči pisavi (kurzivi), v navadni pisavi založba, kraj izida in letnica izdaje, stran, npr.: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo, ne uporabljamo »prav tam« ali kaj podobnega, marveč napišemo začetnico imena in priimek avtorja ter dodamo »n. d.« in stran, npr.: F. Oražem, n. d., 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, dodamo začetnici imena in priimku avtorja še naslov knjige in takoj stran, npr.: F. Oražem, *Leta Kristusove skrivnosti*, 173.

Če je besedilo v navednicah in navajamo iz revije ali zbornika: Najprej je začetnica imena in priimek avtorja, nato naslov članka oziroma razprave v ležeči pisavi, za vejico dodamo »v:«, nato v ležeči pisavi naslov revije ali zbornika, sledi letnik in v oklepaju letnica, vejica in stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko drugič navajamo isti članek oziroma razpravo, postopamo kot pri navajanju iz knjige, npr.: J. Krašovec, n. d., 173. Če večkrat navajamo različne članke oziroma razprave istega avtorja, postopamo kot pri knjigi, npr.: J. Krašovec, *Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32-34*, 197. Če se vsaka številka revije številči na novo, je treba za letnico in ločilom (vejica) navesti številko zvezkam na primer: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7.

Če besedilo ni v navednicah, pred navedkom dodamo »Prim.« z veliko začetnico, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273.

Na enak način postopamo pri navajanju bibliografije, le da je zaradi abecednega reda na prvem mestu priimek in nato začetnica imena, npr.: Oražem France,² *Leto Kristusove skrivnosti*, Zbirka božje okolje 17, Ljubljana 1989. Ali: Stres A., *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje 1994. Ali: pri članku npr.: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285.

Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Na koncu opombe je končno ločilo.

Če navajamo iz interneta, in sicer to velja za dela, ki so objavljena samo na internetu, navajamo tako, da namesto založbe, kraja izdaje, letnice in strani navedemo ustrezni popolni naslov dokumenta - URL (Uniform Resource Locator). Števila strani pri navajanju del z interneta ne navajamo. Če je na dokumentu zapisan datum objave, potem

² Ime se zapiše, če je dosegljivo.

zapišemo navedeni datum. Če na dokumentu ni zapisanega datuma, pa navedemo datum, ko smo dokument našli na internetu. Primer: Reinermann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL=[«http://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT»](http://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT). 6. 8. 1988.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj načeloma ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

Na »online« verziji *Bogoslovnega vestnika* (<http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html>) je mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ni mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bodo na primer besedila predolga. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne nadomešča tiskane, pač pa je mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: anton.mlinar@guest.arnes.si.

Sodelavci te številke:

Prof. dr. Anton Stres, pomožni škof, za filozofijo na TEOF UL; naslov: Slomškov trg 19, 2000 Maribor; e-mail: anton.stres@slomsek.net

Prof. dr. Ivan Janez Štuhec, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Kosovelova 1a, 2001 Maribor, p.p. 703; e-mail: ivan.stuhec@rkc.si

Prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, za didaktiko religijskega in etičnega pouka, katehetiko in homiletiko na TEOF UL; naslov: Rakovniška 6, 1108 Ljubljana; e-mail: a-slavko.snoj@guest.arnes.si

Prof. dr. Ivan Rojnik, za pedagogiko, katehetiko in homiletiko na TEOF UL; naslov: Radvanjska 19, 2000 Maribor; e-mail: ivan.rojnik@guest.arnes.si

Doc. dr. Stanko Gerjolj, za pedagogiko, katehetiko ter pedagoško in razvojno psihologijo na TEOF UL; naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: stan-ko.gerjolj@guest.arnes.si

Doc. dr. Magdalena Šverc, za apedagogiko in didaktiko religije na TEOF UL; naslov: Ul. br. Greif 14, 2000 Maribor; e-mail: magdalena.sverc@guest.arnes.si

Prof. dr. Vinko Potocnik, za sociologijo in psihologijo na TEOF UL; naslov: Koroška 57, 2000 Maribor; e-mail: vinko.potocnik@guest.arnes.si

Prof. Dr. Ivan Koprek, za etiko, filozofijo kulture in sodobno zgodovino filozofije na Filozofski fakulteti Jezusove družbe v Zagrebu; e-mail: ikoprek@ffdi.hr

Prof. Dr. Anton A. Bucher, za religijsko pedagogiko in vzgojo na Teološki fakulteti v Salzburgu; naslov: Institut für Praktische Theologie, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; e-mail: elke.schaefer@sbg.ac.at

Prof. dr. Martin Jäggle, za pedagogiko religije in katehetike na Katoliški teološki fakulteti Univerze na Dunaju; Naslov: Vorgartenstrasse 107/Stg.1, A-1200 Wien; e-mail: martin.jaeggle@aon.at

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

Prof. dr. Anton Mlinar, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

As. dr. Matjaž Ambrožič, pri katedri za zgodovino Cerkve TEOF UL; naslov: Voljčeva 21, 1360 Vrhnika; e-mail: matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

Doc. dr. Stanislav Slatinek, za kanonsko pravo na TEOF UL; naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor; e-mail: stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Doc. dr. Peter Kvaternik, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: peter.kvaternik@rkc.si

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

Prof. dr. Ciril Sorč, za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana; e-mail: ciril.sorc@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Štrukelj, za dogmatično teologijo in ekumenizem na TEOF UL; naslov: Zapoge 5, 1217 Vodice; e-mail: anton.strukelj@guest.arnes.si

Akad. prof. dr. Jože Krašovec, za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

Letnik 64 leto 2004

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Terezija Snežna Večko,

Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)

Lucija Pavlovič,

Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur

Irena Avsenik Nabergoj,

Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanju Cankarju

Drago Karl Ocvirk,

Nekatere doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije

Jožef Smej,

Nouvi zákon Števana Küzmiča (1771) v luči sodobnega ekumenizma

Peter Kvaternik,

Premik od Sare k Mariji. Prenova župnijske pastorale

Tadej Jakopič,

Viteštvo in krščanstvo

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
**Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Anton Mlinar
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** 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),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Forma tisk d. o. o.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Spletni naslov:** <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>
- ISSN (spletni):** 1581-2987
- Letna naročnina:** 6400 SIT, za tujino 40 EUR (Evropa),
47 USD (navadno), 58 USD (letalsko)
Znesek nakažite na:
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d. d.,
Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 64 leto 2004

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2004

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

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

In memoriam

- 211 Anton Štrukelj, »Povsod Boga«. Prelat prof. dr. Anton Strle**

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

- 227 Msgr. Stanislav Hočevar, Duh preiskuje vse (homilija)**

The Spirit searches everything

- 231 Anton Mlinar, Je etika pozabila na telo?**

Did ethics forget the body?

Razprave *Articles*

- 249 Terezija Snežna Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)**

Guilt, Punishment, and Forgiveness in Ezra's Penitential Prayer (Ezra 9)

- 271 Lucija Pavlovič, Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur**

Historical and Theological Foundations of the Jewish Feast Yom Kippur

- 297 Irena Avsenik Nabergoj, Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanju Cankarju**

Ivan Cankar's Yearning for Forgiveness

- 317 Drago Karl Ocvirk, Nekatere doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije**

Some Doctrinal Differences between Christianity and Islam and their Societal Implications

- 331 Jožef Smej, Nouvi zákon Števana Küzmiča (1771) v luči sodobnega ekumenizma**

Nouvi zákon of Števan Küzmič (1771) from the modern ecumenical point of view

- 343 Peter Kvaternik, Premik od Sare k Mariji. Prenova župnijske pastorale**

The Shift from Sarah to Mary. A Renewal of Parish Pastoral Activity

- 361 Tadej Jakopič, Viteštvo in krščanstvo**

Knighthood and Christianity

Vabljeni predavanja *Invited paper*

- 385 Drago K. Ocvirk, Some Basic Conditions for Missionary Activities as Reconciliation and Peacebuilding**

Ocene *Book Reviews*

- 399 Jože Krašovec**, Irena Avsenik Nabergoj, *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*, doktorska disertacija
- 406 Bogdan Kolar**, Sánchez José M., *Pius XII and the Holocaust. Understanding the Controversy*, Washington, D.C., 2002, 197 str.
- 408 Bogdan Kolar**, Matjaž Ambrožič, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar in njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev*, *Acta ecclesiastica Sloveniae*, zv. 25, Ljubljana 2003, 464 str.
- 411 Drago Ocvirk**, M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran o Koranu, Bogu, islamu ...*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2003, 173 str.

Sodelavci te številke:

- Dr. Irena Avsenik Nabergoj**, raziskovalka v programski skupini *Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji* na TEOF UL; naslov: Glavarjeva 47, 1000 Ljubljana; e-mail: irena.avszenik-nabergoj@guest.arnes.si
- Msgr. Stanislav Hočevar**, beograjski nadškof; naslov: Svetozara Markovića 20, 11000 Beograd
- Tadej Jakopič**, univ.dipl.teol., MR pri katedri za cerkveno zgodovino; naslov: Mivka 16, 1000 Ljubljana; e-mail: tadej.jakopic1@guest.arnes.si
- Prof. dr. Bogdan Kolar**, za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: Ob Ljubljanci 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si.
- Akad. prof. dr. Jože Krašovec**, za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si
- Doc. dr. Peter Kvaternik**, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stozenjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: peter.kvaternik@rkc.si
- Prof. dr. Anton Mlinar**, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si
- Prof. dr. Drago Ocvirk**, za osnovno bogoslovje, živa verstvainmisiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana, e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si
- Univ. dipl. teol. Lucija Pavlovič**; naslov: Kvedrova 12, 1000 Ljubljana, e-mail: lucija.pavlovic@volja.net
- Dr. Jožef Smej**, mariborski pom. škof; naslov: Slomškov trg 19, 2000 Maribor
- Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko**, za biblični študij SZ na TEOF UL, Enota Maribor; naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si

Anton Štrukelj
»Povsod Boga«
Prelat prof. dr. Anton Strle. In Memoriam¹
(*21.1.1915 +20.10.2003)

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani se danes s spoštovanjem in hvaležnostjo spominja enega svojih najuglednejših profesorjev. V imenu nekdanjih in sedanjih profesorjev, uslužbencev in slušateljev ter številnih slovenskih duhovnikov, njegovih učencev, se iskreno zahvaljujem prelatu prof. dr. Antonu Strletu za njegovo izredno veliko delo, za njegovo učenje in zgledno življenje. Gospod profesor je bil najtesneje povezan z našo fakulteto. Skoraj pol stoletja je stanoval v Alojzijevišču in molil za našo ustanovo. Odslej jo bo podpiral iz nebes. Ob njegovem odhodu domov je vse, ki smo ga poznali in spoštovali, navdala misel: *Odšel je svetniški človek.*²

1. Strletova življenjska pot

Gospod Anton Strle si je za svojo novo mašo, ki jo je obhajal v začetku druge svetovne vojne, 13. julija 1941 v Sv. Vidu nad Cerknico, izbral geslo »*Povsod Boga.*« Temu vodilu je ostal neomajno zvest v vseh okoliščinah svojega življenja. Kot duhovni pomočnik v Planini pri Rakeku je pred nastopom svoje profesorske službe leta 1956 sestavil naslednji *Curriculum vitae*: »Rojen 21. 1. 1915 v majhni vasi Osredok

¹ Nekoliko dopolnjeno besedilo s spominske seje na Teološki fakulteti UL, dne 3. decembra 2003.

² Doslej so bili objavljeni naslednji večji zapisi o prof. dr. Antonu Strletu: *Die Mariologie als Herzstück der Ekklesiologie*, ki je izvirno izšel v Ameriki z naslovom: *Der theologische Beitrag von Prof. Dr. Anton Strle zur Marienverehrung in Slowenien*, v: *Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Theodore Koehler on His 80th Birthday*, Marian Library Studies. A New Series, Volume 17-23, University of Dayton, USA, Dayton, Ohio 1991, S. 380-387. Ponatis v: Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag St. Ottilien 1999, S. 85-95. Druga, razširjena nemška izdaja: 2004, S. 127-136. Slovensko: *Mariologija kot srčika ekleziologije*, in: A. Štrukelj, *Kleččča teologija*, Ljubljana 2000, S. 143-154. Rusko: *Mariologija kak sjerdce ekkleziologiji*, v: A. Štrukelj, *O slave Božjej*, Moskva 1999, S. 83-94. - Glej tudi A. Štrukelj: *Biseromašnik prelat prof. dr. Anton Strle*, v: *Tretji dan 30* (junij/julij 2001), 101-103. Isti, *Povsod Boga. Življenje in delo prof. dr. Antona Strleta*, v: *Communio* 13 (2003) 291-306.

št. 13, župnija in občina Sv. Vid nad Cerknico. Oče Jožef, četrtezmljak; mati Ivana roj. Intihar, doma iz Bukovca, Rob pri Vel. Laščah. V družini je bilo 8 otrok, od katerih so 3 kmalu po krstu umrli. Anton 6. otrok. Oče umrl 8. 4. 1921, mati 8. 1. 1932. – V dvo-, pozneje trirazredno osnovno šolo hodil v eno uro oddaljeni Sv. Vid. Po nasvetu učiteljev ga je mati kljub težkim gospodarskim razmeram poslala na gimnazijo – škof. klasično v Št. Vidu nad Ljubljano. Ker pa je bil star že 14 in pol leta, je bil odklonjen. S pomočjo župnika in pisatelja Janeza Puclja se je pripravljaj zasebno na izpit čez prvo in drugo gimnazijo, ki ga je naslednje šol. leto napravil na klasični gimn. v Ljubljani. Sedaj ga starost ni več ovirala in je bil jeseni 1930 sprejet v škofove zavode, kjer je 1936 napravil zrelostni izpit. V 4. gimnazijskem razredu je že bilo na tem, da študij prekine, ker mu je umrla mati. Rešila ga je zaradi štipendije Kat. tisk. društva zelo znižana oskrbovalnina; deloma si je pomagal z inštrukcijami. Ob profesorju dr. Brezniku in deloma ob prof. Šolarju je dobil veselje do slavistike. Vendar se je po zrelostnem izpitu odločil za semenišče. Kot bogoslovec 5. letnika je bil nameščen za prefekta v dijaškem konviktu v Marijanišču. Tu se je hkrati pripravljaj na mašniško posvečenje, ki ga je prejel 29. 6. 1941 v ljubljanski stolnici. Zdaj je opravljal prezbiterske posle v stolnici in semenišču in bil zato prefektovske službe razrešen. Po dovršenem rednem bogoslovnem študiju mu je bila 7. 7. 1942 izstavljena diploma. – 31. 10. istega leta mu je bil dan dekret za kaplana pri Sv. Vidu nad Cerknico, kamor pa ni prišel službovat, ker je bil spet nastavljen za prefekta v Marijanišču. Po želji ordinarija je začel izdelovati tezo za doktorat in se pripravljaj na rigorozne, ki jih je izvršil pred božičem 1943, nekaj dni za tem pa tudi branil tezo z naslovom 'Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža Akvinskega'. Promocija se je izvršila potem, ko je bil dotiskan del disertacije – 23. 3. 1944. – V tem času mu je vodstvo tedanje katoliške akcije ponudilo gradivo za življenjepis rajnega dijakka Alojzija Grozdeta in ga naprosilo, naj sestavi življenjepis tega člana KA, ki je bil znan kot zelo priden in vesten dijak in bi mogel biti v vzpodbudo k pridnosti in globokemu verskemu življenju tudi drugim. Po dolgem prigovarjanju je v naslovu imenovan to storil. Brošura je izšla jeseni 1944 in je bolj ureditev gradiva; da je pisana z verskim, ne pa s političnim namenom, to pa se – upošteva je razmere – dovolj jasno vidi.

Jeseni l. 1944 je dobil dekret za honorarnega nastavnika za verouk na realni gimnaziji v Novem mestu. Službo je mogel nastopiti šele ob koncu novembra, ker mu nemška okupacijska oblast prej ni dovolila. Na gimnaziji je poučeval verouk v vseh razredih, nekaj časa v osmem razredu tudi 'temelje filozofije'. – V začetku maja 1945 se je z nekaterimi drugimi civilisti odpravil na pot v Ljubljano. Pri Zalogu oziroma Črnučah ga je govorica o obstreljevanju Ljubljane zanesla z množico

drugih civilistov proti Gorenjski in Koroški, kjer je bil od osvobodilne vojske zajet in odveden v bivši zavod sv. Stanislava. Od tam je bil brez sodbe izpuščen³ 18. 7. in bil istega leta jeseni nastavljen za kaplana-subsiarija pri Sv. Petru v Ljubljani. Pomladi l. 1946 je bil nastavljen tudi za kateheta na ljudski šoli Ledina, kjer je poučeval do konca šol. leta 1946/47. Dec. 1946 je bil nastavljen za stolnega kaplana v Ljubljani.

26. 7. 1947 je bil aretiran in po dvomesečnem preiskovalnem zaporu obsojen v Novem mestu 1. 9. na pet let strogega zapora in 3 leta izgube državljskih pravic. Obtožnica, ki jo je dobil v roke le za kako uro pred razpravo, mu je očitala, da je dajal moralno oporo Veri Štekar, članici deklishe KA, ki je bila doma iz Šmihela pri Novem mestu, pa se je v maju 1945 od tam izselila in se nastanila v občini Št. Jernej pri N.m., ne da bi se krajevnim oblastem prijavila. Pri Veri Štekar sta se namreč dobili dve naslovnikovi pismi, ki sta sami po sebi le verske vsebine, a ju je imenovana smatrala za spodbudo, naj se nikar še ne prijavijo. Prav tako je razumela nekatere naslovnikove besede, ko ga je obiskala v Ljubljani, čeprav je sama pri preiskavi priznala, da ji direktno naslovnik k vztrajanju v ilegali ni svetoval. K višini kazni je prispevala tudi točka, ki se je glasila v obtožnici nekako takole: 'V pridigah je govoril, da je nedeljsko delo hlapčevsko in nedovoljeno in je s tem oviral izvedbo petletke.' Zapor je prestajal potem malo nad 1 mesec v Novem mestu, potem skoraj 2 leti v Ljubljani, nad eno leto in pol v Mariboru, zopet nekaj tednov v Novem mestu, potem pa je bil na delu v bližini Ljubljane (Žale in Medvode). Na svobodo izpuščen 26. 7. 1952;⁴ omejitev državljskih pravic je potekla 26. 7. 1955.

Po prestanku zapora ga je ordinarij poslal v Planino pri Rakeku, da bi bil v pomoč tamkajšnjemu župn. upravitelju Vojku Seljaku, ki je z Unca upravljal tudi Planino. 28. 4. 1953 je bil imenovan za župn. upravitelja v Planini, kjer je do danes. V tem času je bil kaznovan enkrat z

³ Potrdilo Komande taborišča vojnih ujetnikov Št. Vid nad Ljubljano: »Potrjujemo, da je tov. Sterle Anton! Roj. — izpuščen na prostost dne 18. 7. 1945 glasom naloga OZNE mesta Ljubljane iz taborišča Št. Vid ter se ima javiti pri pristojnem kvartu.« Dva podpisa, brez datuma. - To potrdilo je Strletovem arhivu.

⁴ Uradno potrdilo Uprave KPD v Ljubljani z dne 26. 7. 1952 pravi: »Podpisana uprava potrjuje, da je bil tov. Anton Strle, rojen dne 20. (napaka!) 1. 1915 v Osredok Št. Vid nad Cerknico, stalno bivač v Lj. Dolničarjeva 2 v tukajšnjem zaporu od 1. 9. 1947 do 26. 7. 1952 ko je bil po nalogu št. -a III. (nečitljiva beseda pri pikah) izpuščen na prostost radi prestane kazni. Imenovani je bil obsojen od Okrož. Sodišča Novo Mesto s sodbo z dne 1. 9. 1947 opr. Štev. K 193/47-45 na kazni 5 l. str. zap. z omej. Drž. Pravic. S.F. - S.N.! Upravnik: Oblak Ivan(?)« Hrbtna stran tega potrdila: Uprava za notranje zadeve MLO gl. mesto Ljubljana. Potrdilo: »Onstran navedeni Strle Anton, se je po prestani kazni, dne 29. julija 1952 javil na tuk. Upravi. Ljubljana, dne 29. julija 1952. S. f. - s. n.! Referentlfl. (nečitljiv)«

denarno kaznijo 1000 Din, ker je ob pomanjkanju obrtnikov v tem kraju izročil streho na cerkvi v popravilo obrtniku, ki obrti ni upravičen izvrševati. Odločba o prekršku je bila izdaja v Postojni dne 13. 3. 1954. Drugih težav glede razmerja do krajevnih oblasti ni imel.

V organizaciji ni bil nikoli nobeni razen v strogo verskih. Saj ga zunanje delo nikoli ni pritegovalo. Tudi njegovi domači niso bili politično nikdar izpostavljeni. Za časa okupacije je bila od Italijanov požgana naslovnikova rojstna hiša z vsemi gospodarskimi poslopji vred, najstarejši brat Jože, tedaj gospodar na domu, je bil hkrati z mnogimi drugimi vaščani in občani ubit kot talec, dva brata pa sta bila odvedena v internacijo na Rab oziroma v Gonars, od kjer sta se onemogla vrnila več kot po enem letu. Slovenska narodna zavednost je bila v družini stalna last. En brat je sedaj tovarniški delavec v Ljubljani, drugi je glavni računovodja pri Zvezi kmetijskih zadrug v Ljubljani, sestra je vdova po malem posestniku, ki so ga med okupacijo ubili Italijani.

Vedno ga je zanimala dogmatika, zlasti iz spekulativne strani. V tujini se nikoli ni nahajal, da bi se izpopolnjeval. Sam ni imel sredstev, predstojniki pa že zato niso mogli misliti na to, ker je bolj bolehen. Zadnja tri leta je zopet začel z znanstvenim delom. V Zborniku teološke fakultete v Ljubljani so v l. 1954 in naslednjem izšle tele razprave.«⁵

Dr. Strle je svojo predavateljsko dejavnost na teološki fakulteti začel leta 1956 kot honorarni predavatelj za dogmatiko. Dekan dr. Stanko Cajnkar je dne 20. maja 1956, števil. 127 pisal Komisiji za verska vprašanja pri Izvršnem svetu L.R.Slovenije v Ljubljani. V tem dopisu je sporočil pristojnemu organu soglasen sklep teološke fakultete *postaviti tov. dr. Antona Strle-ta za honorarnega predavatelja za dogmatiko* ter navedel razloge. Odgovor je bil pozitiven. A že kmalu na začetku je prišlo do zapletov. Dr. Strle je bil leta 1957 »zaradi vznicanja verske nestrpnosti« obsojen na 6 mesecev, a pomiloščen na 2 meseca v Ljubljani. Razlog: na župniji je obiskal neko družino in vprašal, zakaj njihov sin ne hodi redno k verouku. Fantova mama ga je prijavila ... Kako je bilo ubogemu duhovniku pri srcu, razberemo iz nje-

⁵ Glej Strletov rokopis z dne 20. 5. 1956, kjer so ob koncu navedene razprave: 1) *Slovenski mariolog Schönleben o soglasju vernikov kot teološkem viru* (Ob stoletnici proglastitve Marijinega brezmadežnega spočetja); 2) *Nekaj opomb k Schönlebovim mariološkim delom* (k temu delcu je pripomniti, da je važno tudi za profano literarno zgodovino, ker je v njem dokazano, da je Schönlebovo delo *Vera ac sincera sententia* izšlo v dveh izdajah, enkrat s pravim imenom, enkrat s psevdonimom); 3) *Schönleben o mnenju sv. Tomaža Akvinskega glede Marijinega brezmadežnega spočetja*; 4) *Schönleben in Ambrozij Catharinus*;

5) *Nekaj pripomb o razvoju dogem*. Ob stoletnici razglasitve dogme o brezmadežnem spočetju; 6) *Vprašanje kerigmatične teologije*. V pripravi so naslednje razprave: 1) *Molitev za časne zadeve in božja previdnost*; 2) *Oris nauka o splošnem duhovstvu*; 3) *Sodelovanje laikov pri apostolskem poslanstvu Cerkve*.

govega dnevnika dne 20. 2. 1957: »Če bom moral spet v zapor, pre-pustim to Bogu. Morda B. hoče od mene to za pokoro, ker je prostovolj-no delam premalo. In kako silno je pokora potrebna! Saj duhovnik v svojem delu prihaja v stik z reko greha. Če sem se Bogu ponudil v žrtev – ah, kako slábo – ne bom jemal besede nazaj. Dokler sem na svobodi, mora biti moja askeza predvsem v discipliniranem delu. Morda sem v svoji samovoljnosti zdravju sam škodoval, da sedaj ne premorem ne toliko čutja in ne posta. Morda me hoče B. očistiti tolikerih pogreškov in podzavestno posvetnih namenov, ki brodijo v meni. Confido!«⁶ Neomajno zaupanje, kakor ga v najhujših trenutkih izreka tudi božji služabnik škof Anton Vovk: »In Domino confido.«

Glede na to, da je dr. Strle tisto leto kot honorarni predavatelj že predaval dogmatiko na teološki fakulteti, so ugodili njegovi in dekanovi prošnji in preložili prestajanje kazni na poletje.⁷ Dokument Okrajinskega ljudskega odbora Ljubljane-tajništvo za notranje zadeve z dne 5. 4. 1957, številka III 4005/2-57, je odločba z utemeljitvijo. Glasi se: »Na prošnjo obsojenega dr. Strle Antona iz Planine pri Rakeku šte. 33 z dne 24. 3. 1957 za odlog nastopa kazni Tajništvo za notranje zadeve OLO Ljubljana na podlagi čl. 30 Zakona o izvršitvi kazni varnostnih ukrepov in vzgojno poboljševalnih ukrepov (Ur. L. FLRJ šte. 47-436/51) odloča: Prošnji se ugodí. Obsojencu se nastop kazni odloži do 1. 7. 1957. Kazen zopora mora nastopiti dne 1. 7. 1957 v Okrajnih zaporih v Ljubljani, Miklošičeva 9, sicer bo odrejen prisilni privod. Utemeljitev: Obsojenec v svoji prošnji za odlog nastopa kazni navaja, da je profesor na teološki fakulteti in ima predavanja do konca meseca maja, izpite pa do konca meseca junija. Prošnji prilaga tudi tozadevno potrdilo teološke fakultete z dne 23. 3. 1957.⁸ Z ozirom na navedeno se v smislu določil čl. 30 ZIK prošnji ugodí in nastop kazni odloži do 1. 7. 1957. (itd.). Po pooblastilu načelnika: Albina Ljubič.«

Nekaj dni po izpustitvi na svobodo je Strle poleg nekaterih imen sojetnikov špartansko kratko zapisal: »Moj sklep: Age quod agis! Treba paziti na zbranost, zakoreninjenost v B.«⁹ Sicer pa njegovi sotrpini pričujejo, da je dr. Strle tudi čas v zaporu, kolikor je bilo sploh mogoče,

⁶ Strletov dnevnik z dne 20. 2. 1957.

⁷ Poziv na nastop kazni: Dokument OLO Ljubljana z dne 19. 3. 1957, na naslov Dr. Strle Anton, Planina pri Rakeku št. 33: »S sodbo okrajnega sodišča v Ljubljani šte. III Ks 13/57 z dne 22. 1. 1957 ste bili obsojeni na 2 /dva/ meseca zopora po čl. 119 KZ (Vzbujanje verske nestrpnosti). Pozivamo Vas, da se javite dne 27. 3. 1957 na prestajanje kazni v okrajnih zaporih v Ljubljani, Miklošičeva 9, sicer bo odrejen prisilni privod po organu LM. Po pooblastilu načelnika Albina Ljubič.«

⁸ Izjava in prošnja dekana teološke fakultete dr. Stanka Cajnkarja, 23. marca 1957, šte. 92/57.

⁹ Strletov dnevnik z dne 5.9.1957: »Delaj, kar delaš!«

skrbno uporabljal za molitev in študij.

Pravo presenečenje je dnevnik, ki ga je dr. Strle pisal v tekoči francoščini julija in avgusta 1958, ko se je v Parizu na Institut Catholique izpopolnjeval v znanju francoskega jezika in tam dosegel tudi diplomu. Z velikim zanimanjem je spoznaval veliko umetnost v cerkvah in muzejih, poromal je v Lisieux in Lurd. Z občudovanjem lepote in s premišljevalno molitvijo je hranil svojega duha.

V tem času je dr. Strle postal docent. Imenovanje je podpisal veliki kancler teološke fakultete v Ljubljani, škof-administrator Anton Vovk dne 10. maja 1958. Kmalu za tem (18. avgusta 1958) mu je škof Vovk posredoval Nihil obstat sv. kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1958 ter mu obenem podelil kanonično misijo. Dne 24. novembra 1958 mu je škof Vovk sporočil: »*Ker že nekaj časa vršite službo profesorja na teološki fakulteti v Ljubljani in da se boste mogli temu poklicu ves posvetiti, Vas s tem dekretom razrešujem službe žup. upravitelja v Planini pri Rakeku.*«¹⁰ Veliki kancler nadškof Jožef Pogačnik je docenta dr. Antona Strleta dne 6. nov. 1967 imenoval za izrednega profesorja sistematične teologije, dne 24. nov. 1972 za rednega profesorja za sistematično teologijo. Vmes je bil prof. Strle v dušnem pastirstvu kot duhovni pomočnik od 1959 do 1966 zaporedoma v Javorju pod Lj., v Dravljah in Preski, od 1966 naprej pri sv. Trojici v Ljubljani. Kot profesor je stopil v pokoj z akad. l. 1985/1986. Papež Pavel VI. ga je 18. 5. 1977 imenoval za svojega častnega prelata.

Od 1960 je bil prosinodalni eksaminator, od 1964 nadškofijski cenzor. Bil je član doktrinalne komisije pri Jugoslovanski škofovski konferenci in član Mednarodne teološke komisije pri Svetem sedežu (od 1974 do 1979). Slovenska akademija znanosti in umetnosti ga je kot strokovnjaka vabila k sodelovanju že od 1964 dalje. L. 1970 pa je postal »terminološki svetovalec za religiozno izrazoslovje« pri Slovarju slovenskega knjižnega jezika, ki ga je pripravljala SAZU.

2. Strletova profesorska in znanstvena dejavnost

Dr. Anton Strele je kar trideset let (od 1956 do 1986) predaval dogmatiko in delno tudi patrologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Svoje številne znanstvene razprave in članke je objavljaval v *Zborniku Teološke fakultete* v Ljubljani ter nato v *Bogoslovnem vestniku*. Z razpravami, članki, porocili in prevodi je sodeloval tudi v *Cerkvi v sedanjem svetu*, v *Družini* in nekaj malega v *Znamenju*; objavljaval je tudi na Hrvaškem: *Bogoslovna smotra* ter *Svesci* v Zagrebu, *FTI* v Zagrebu, *Služba božja* v Makarski idr.

¹⁰ Vsi dokumenti so na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Naj vsaj okvirno navedem Strletova teološka in znanstvena dela. S skrajno osebno skromnostjo in neutrudnim delom je prof. Strle ustvaril skoraj nepregledno teološko delo. Seznam njegovih pisnih del je izredno obsežen. Razdeljen je v naslednje enote: A: 45 knjig in skript; B: 75 razprav; C: 65 raziskav in 110 člankov; D: 70 recenzij; E: 36 prevodov; F: 33 spremnih besed. Kot mentor je prof. Strle spremljal 100 diplomantov, 10 kandidatov za magisterij in 10 kandidatov za doktorat.¹¹

Glede *knjig in skript* je dobro znano vsem duhovnikom, ki smo pri njem študirali, da nas je prof. Strle domala vsako leto zasipal z izdajo svojih novih skript za naslednja področja dogmatične teologije: *Zakramenti* (veliko izdaj), *Kristologija in soteriologija* (veliko izdaj in več delov), *Mariologija*, *Zakrament sv. zakona*, *Osnovne resnice o Kristusu in Mariji*, *Uvod v metodiko znanstvenega dela* (več izdaj), *Kristusova milost*, *Delovanje Svetega Duha po zakramentih*, *O skrivnosti Boga*, *Teološka antropologija* (več izdaj), *O veri, upanju in ljubezni*, *Kristologija in soteriologija* (prenovljena in dopolnjena izdaja), *Patrologija* (Zahodni očetje), *Odpustki*, *Skrivnost Boga*, *Vera Cerkve*, *Teološka antropologija II: Kristusova milost*, *Eshatologija* (Smrt in večno življenje), *Koncilski odloki 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora*, *V tretje tisočletje z Marijo*, *Krščanska eksistenca*. - Naš veliki učitelj je pogosto v enem letu izdal tudi pet ali šest svojih skript (recimo 1968 in 1971). Bogoslovci smo jih razmnoževali, zlagali in vezali. Avtor je civilni tipkarici vestno plačal njeno delo, nato pa je svoj izdelek podaril skriptarni in vsem študentom. Šele 1977 je v tisku izšla njegova preljuba knjiga *Skrivnost Boga*. Njen avtor je bil žalosten zaradi slabega tiska v tej knjigi, posvečeni troedinemu Bogu, zato si je vedno želel dostojen ponatis. Šele v času njegove upokojitve so pri *Družini* izšle štiri zajetne knjige Strletovih Izbranih spisov: 1: *Vem, komu sem veroval. Vera in razodetje* (Lj. 1988), 2: *Živo upanje. Velikonočna skrivnost*. Avtorjeva bibliografija (Lj. 1990), 3: *Božja slava – živi človek*. Teološka antropologija (Lj. 1992), 4: *Teologi za prihodnost* (Lj. 1998). Spremno besedo k 1., 2. in 4. zvezku je napisal nadškof dr. Alojzij Šuštar, k 3. zvezku pa kardinal Joseph Ratzinger. Značilna je bila reakcija prof. Strleta tedaj, ko sem mu pokazal spremno besedo kardinala Ratzingerja. Odločno je dejal: »To sme iziti šele po moji smrti.« Seveda je bilo besedilo objavljeno že tedaj. A kaj se je zgodilo? Medtem ko je prof. Strle vedno odkupil precej svojih knjig in jih (kakor tudi vsa svoja skripta) podaril bogoslovcem in drugim ljudem, je v tem primeru precej knjig z Ratzingerejevo spremno besedo zadržal ... Tako je ostal zvest samemu sebi.

Glede *razprav* je mogoče na tem mestu reči samo to, da gre za res

¹¹ Anton Strle, *Bibliografija*, v: isti, *Živo upanje*, 379-407 (sestavil A. Štrukelj).

vrhunske znanstvene dosežke, ki so večinoma objavljeni v Bogoslovnem vestniku in presegajo običajno dolžino drugih razprav.

Pregledi so zrcalo časa in dogajanj na teološkem področju doma in na tujem. Prof. Strle je redno in budno spremljal vse dogodke in vse publikacije v življenju teologije in Cerkve. Kdor bo poslej uporabljal revije, knjige in leksikone v knjižnici Teološke fakultete (da o njegovih lastnih knjigah sploh ne govorimo), bo ob robu člankov in na koncu knjig našel z ošiljenim svinčnikom zapisane zaznamke in navedbe strani. Pogosto je del besedila prevedel ali knjigo vsebinsko povzel ter liste vstavil v knjigo. Nekaj tega mu je uspelo objaviti. Veliko njegovih skrbnih zapiskov, prevodov, povzetkov, konceptov in komentarjev je ostalo v rokopisu.

Ko pregledujemo *članke*, se še le zavemo, kako velik je naš avtor. Poleg običajnih člankov je v tej skupini navedeno kar petdeset mojstrskih predstavitev vseh Gospodovih in Marijinih praznikov v cerkvenem letu, objavljenih v dveh izdajah monumentalne knjige v štirih oz. petih zvezkih *Leto svetnikov*. Tukaj je po soglasnem prepričanju slovenskih bralcev strnjen Strletov genij. V teh »50 člankih« je ves Strle: znanstvenik in svetnik! Gospod Strle mi je vsako leto pred praznikom Vseh svetih izrekel misel kardinala J. H. Newmana: »Moja duša naj bo s svetniki!« Zdaj ima ta vzvišena misel poseben pomen.

Ocene in predstavitve teoloških in duhovnih del iz tujih jezikov ter zlasti številni Strletovi *prevodi* cerkvenih dokumentov in drugih pomembnih spisov nam spet postavijo pred oči veličino našega spoštovanega profesorja. Z eno besedo: bil je *cerkveni človek, anima ecclesiastica*. K tej skupini njegovega delovanja moramo dostaviti neizmerno število zahtevnih teoloških spisov, ki jih je dr. Strle lektoriral z izjemno natančnostjo od črke do črke, od besede do besede, od stavka do stavka. Obstaja cela vrsta cerkvenih dokumentov, razprav in duhovnih spisov. Kot škofijski cenzor je lektoriral številne knjige in revije; naj posebej omenim *Katekizem katoliške Cerkve*¹² in mednarodno katoliško revijo *Communio*.

Pomemben prispevek za teologijo v našem jezikovnem prostoru je tudi njegov izbor in prevod iz Denzinger-Schönmetzerja s temeljitimi uvodi. Delo nosi naslov *Vera Cerkve*.¹³ Drugo, prav tako nepogrešljivo in osrednje delo je njegov prenovljeni in izpopolnjeni prevod vseh dokumentov drugega vatikanskega koncila s pripadajočimi strokovnimi uvodi in kazali.¹⁴ V zvezi s tem so se – čudno: o tempora, o mores! – zdaj po Strletovi smrti (de mortuis nil nisi bene!) začeli oglašati določeni škodoželjni ljudje, ki sploh ne vedo, da je celotno koncilsko dogajanje

¹² *Katekizem Katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993.

¹³ Anton Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1997.

¹⁴ *Koncilski odloki*. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962-1965). Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom, Ljubljana 1995.

natančno popisano, zato boš iste podatke našel v nemškem, slovenskem ali katerem koli jeziku. To je prvo. Drugo: pri uradnih cerkvenih dokumentih se avtor sploh ne omenja (prim. *Katekizem katoliške Cerkve*). Zato je tudi prelat dr. Anton Strle ostal molče in neimenovan v ozadju. Gre pač za uradni dokument in ne za posameznega pisca. In tretjič: naj to zadevo pojasni kar prelat dr. Strle sam. Zato na tem mestu v celoti navajam njegov lastni odgovor na takratno natolcevanje. Strletov odgovor ima naslov: »*Koncilski odloki* in poštenost«. ¹⁵

Jasen, *pokončen in dokončen odgovor* papeškega teologa prof. dr. Antona Strleta v tej blamaži se glasi takole: »Peter Požauko piše na str. 569 lanskega Znamenja, da je Kleines Konzilskompndium citiran šele na str. 17. To drži in ne drži. Res je, da je na str. 17 naveden, in sicer zato, ker se 'Splošni uvod' šele tam opira na Rahnerja izrazito, medtem ko prej navajam J. Ratzingerja, H. Künga, J. Bauerja, Fr. Grivca, H. Jedina ter G. de Jaifva, ki v Kleines Konzilskompndium nikjer niso navedeni. »Splošni uvod« (9-50) sem napisal v bistvu neodvisno od uvoda v Kl. Konzilskompndium, čeprav govorim o istih stvareh in moram navajati iste podatke. Z druge strani pa ona trditev ne drži. V 'Spremni besedi' pravi rajni nadškof dr. J. Pogačnik: 'Poleg prevoda vseh koncilskih dokumentov vsebuje druga izdaja tudi naslednje: Najprej splošen uvod o koncilih v splošnem in posebej o 2. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. Dalje ima 16 posebnih uvodov, ki podajajo najpotrebnejša pojasnila o nastanku, vsebini in pomembnosti posameznih odlokov, pa tudi kratko, jedrnato razlago celotnega besedila, kjerkoli se zdi to potrebno. Ob koncu je še obširno stvarno kazalo za vse odloke skupaj. To kazalo bo moglo zelo olajšati uporabo koncilskih besedil. Napravljeno je po zgledu znanega Rahner-Vorgrimlerjevega 'Kleines Konzilskompndium' (str. 7).

Posebni uvodi se opirajo na Rahner-Vorgrimlerjeve zato, ker navajajo le bistvene podatke in opozorila na pomembna mesta, in to izredno kratko in stvarno, brez vsega tistega, kar ni nujno potrebno. Samo po sebi je razumljivo: če z enim kratkim stavkom izrazim npr. vsebino 45. člena dogmatične konstitucije o Cerkvi, ne bom mogel povedati kaj dosti drugače kakor Rahner-Vorgrimler, ko gre vendar za isto stvar. Vendar sem mnogo stvari tudi v teh posebnih uvodih, ki so čisto kratki, povedal zelo drugače, npr. za konstitucijo o bogoslužju. Ob koncu uvodov sem moral upoštevati tiste dokumente, ki so po koncilu izšli v slovenskem prevodu. Zato ni bilo potrebno, da si priskrbim najnovejšo izdajo imenovanega Konzilskompndium, saj so izdaje, kolikor mi je znano,

¹⁵ Glej Anton Strle, »*Koncilski odloki*« in *poštenost*, v: *Znamenje* 11 (1981), 85. - Dejstvo, da je prof. dr. Strle dal shraniti edino ta svoj rokopis tudi v uradno mapo med svoje dokumente na teološki fakulteti, je pac dovolj zgovorno.

nespremenjene, le ob koncu uvodov dodajajo podatke o novejših dokumentih; koncilskih poslanic in uvoda vanje Konzilskompndium sploh nima, medtem ko naši 'Koncilski dokumenti' dodajajo oboje. Mislim tudi, da imam pravico, da iz utemeljenih razlogov večkrat izrazim tudi drugačno mnenje, kakor pa je izraženo v Konzilskompndium, in da značilna Rahner-Vorgrimlerjeva mnenja posebej naglasim. 'Lastnih izmislekov' niti od daleč nisem nameraval podajati, ker gre v knjigi le za koncilске dokumente in za priročnik, kjer je mogoče najti tisto, kar je izrazil 2. vatikanski koncil, in pa nekatere najpotrebnejše podatke, ki jih je treba 'preprosto prepisati'. Nisem mogel reči, da je to prevod Rahner-Vorgrimlerjevega Konzilskompndium, pa tudi prirediteljev ni. Da pa so se 'Koncilski odloki' zgledovali po njem, je še enkrat povedano ob začetku kazala (str. 685). Želel sem ostati neimenovan, kakor je bilo to tudi pri 1. slovenski izdaji koncilskih odlokov, ko razni prevajalci in sestavljalci v nečem bolj obširnih in 'izvirnih' uvodov sploh niso bili podpisani (tudi jaz ne). Šlo mi je le za 'predelano in prečiščeno' drugo izdajo slovenskega prevoda koncilskih dokumentov, za kar me je naprosil rajni nadškof in za kar sem uporabil mnogo časa in moči, ne da bi hotel sprejeti kak honorar za to. Odločilno je slovensko besedilo koncilskih odlokov. Drugo je bolj postransko, kvečjemu skromen, na najmanjši obseg skrčen pomoček, za katerega si ne pripisujem nikakršnih posebnih zaslug ali izvirnosti. Mislim, da je za poštenost treba upoštevati tudi vse to.- A. Strle. - Ljubljana, 4. januarja 1981.« - Tako. Sapienti sat!

Tudi sicer si je prof. Strle z vsemi močmi prizadeval, da bi bil pristen razlagalec koncila. Zavzemal se je za resnično prenovo krščanskega življenja v duhu drugega vatikanskega koncila. Temu cilju so bile posvečene številne študije, komentarji, članki in predavanja našega prof. dr. Antona Strleta. Dodati je treba številne *uvode, spremne besede in kazala*, ki jih je dr. A. Strle z izjemno natančnostjo sestavil s preprostimi listki, tako rekoč »peš«, ko še ni bilo računalnikov. Končni cilj vsega njegovega prizadevanja je bilo popolno sprejetje koncila in njegovega praktičnega uresničevanja: nove evangelizacije in ponovnega pokristjanjenja Evrope. Vedno znova ugotavljamo, da je bil naš veliki teolog povsem doma ne le v klasični teološki literaturi, ampak vedno na tekočem tudi z dosežki vodilnih teologov našega časa. Razumljivo je, da najpomembnejši avtorji v njegovih delih vedno znova najdejo živ odmev. Pogosto jih navaja. Tako posreduje našemu ljudstvu vedno veljavna spoznanja katoliške teologije v najboljšem pomenu besede.

3. Strletov pomen za teologijo na Slovenskem

V zgornjem kratkem prikazu Strletove znanstvene dejavnosti moremo vsaj malo odkriti njegovo izredno razgledanost in neverjetno ust-

varjalnost. Saj bi nam samo branje naslovov v njegovi bibliografiji vzelo dve uri. Prof. dr. Strle je svoje študente, ki jih je poznal osebno, predvsem vzgajal. Znano je, da apostolska spodbuda papeža Janeza Pavla II. *Pastores dabo vobis* poudarja, da so profesorji hkrati in predvsem vzgojitelji: »Tisti, ki kot teološki profesorji uvajajo in spremljajo bodoče duhovnike v svete vede, imajo posebno vzgojno odgovornost. Izkušnja nam pravi, da je njihova odgovornost za razvoj duhovniške osebnosti večkrat bolj odločilna kakor odgovornost drugih vzgojiteljev« (*Pastores dabo vobis*, 67).

Kako pozorno nas je prof. Strle sprejemal v svoji »celici« h kolokviyu o obveznem branju. Vsem svojim slušateljem in študentom je podaril kot najdragocenejšo dediščino pričevanje svojega življenja. Znal je biti tudi zahteven, saj je vedel, da bo s tem študentem najbolj koristil. Že na samem začetku predavanj leta 1957/1958 je zapisal: »Ego repellam te ... Če ljubim B., bom rad sprejel nase trud, da prodrem čim globlje v resnice, ki jih nam je razodel. - Zaradi nevednosti je prav veliko ljudi pogubljenih, a nevednost izvira premnogokrat iz lenobe, pa tudi raztresenosti. Človek, ki se je Bogu posvetil, naj se posveti res vsega, ne pa da mu v semenišču gredo vse druge stvari po glavi. Prej smo večinoma že na gimnaziji preboleli razne študentske bolezni, sedaj jih preživljate mnogi v akademskih letih. 'Študirajo po akademsko, znajo pa po gimnazijsko, ali še slabše.' - Pomanjkanje teološkega znanja je ena od prav zelo velikih ovir uspešnega dušnega pastirstva. Kaj pomaga vsa spretnost, ce pa ni globine. Globino pa da temeljit študij in molitev.« Iz te ali kakšne druge podobne zahtevnosti vidimo, da je dr. Strle hotel biti teolog le zato, ker je hotel biti pastir in apostol. Saj je večkrat rekel, da je bil kot fant pastirček in je to tudi ostal.

Svoji zadnji večji knjigi je dal pomenljiv naslov *Teologi za prihodnost*. Ali ne spada v to častitljivo družbo tudi on sam? Ob njegovi 75-letnici, je nadškof dr. Alojzij Šuštar zapisal: »Leta, ki so za prof. Strleta bolj ali manj hitro minevala, so bila izredno bogata, dobesedno življenje za druge in razdajanje v najrazličnejših oblikah: v dušnem pastirstvu, na prižnici in v spovednici, pri veroučnih urah in na predavanjih na Teološki fakulteti, v nešteto razpravah, člankih in pogovorih. ... Ne samo ljudje, učenci in sobratje prof. dr. Antona Strleta, in toliko drugih, ki so bili deležni njegovega duhovnega bogastva, njegove srčne dobrote in njegove pomoči iz vere, upanja in ljubezni, ampak tudi njegove knjige in njegovi spisi bodo še dolgo govorili o človeku, duhovniku, znanstveniku in pisatelju.«¹⁶

¹⁶ Alojzij Šuštar, *Spremna beseda*, v: Anton Strle, *Živo upanje. Velikonocna skrivnost*, Ljubljana 1990, 5-6.

Prof. Strle je in ostane eden največjih slovenskih teologov. Kardinal Joseph Ratzinger je našega rojaka takole orisal: »Profesorja Strleta sem smel spoznati leta 1974, ko smo se shajali člani Mednarodne teološke komisije. Mislim, da morem reči, da je srečanje z njim pri vseh članih te skupnosti tridesetih učenjakov iz najrazličnejših dežel sveta zapustilo velik vtis. Profesor Strle je sicer vedno ostajal skromno v ozadju; hotel se je učiti in spregovoriti samo tedaj, ko je imel povedati kaj zares svojega, česar drugi niso povedali. A prav ta skromnost, da sam stopa v ozadje in daje prednost edinole boljšemu spoznanju rešnice, je pritegnila pozornost nanj. Iz njegove ponižne in dobrotljive osebnosti je izhajala velika notranja svetloba; čutili smo, da je tega človeka stik z Bogom povsem prežal. Tudi če je bilo mogoče na njem videti globoko asketsko življenje, je ta askeza govorila o tistem pozitivnem: o notranji bližini do Gospoda, ki je vse drugo postavljala na drugotno mesto. To življenje in mišljenje v občestvu s Kristusom je dajalo profesorju Strletu tisto moč presoje in tisto zmožnost razločevanja, ki ne moreta izhajati iz gole učenosti. Imel je oster čut za to, kaj je pravilno in kaj zgrešeno, kaj vero očiščuje in ji daje rast in kaj jo ruši; znal je – z eno besedo – razločevati duhove, in zaradi tega je bila njegova sodba dragocena in tehtna.«¹⁷ Tako kardinal Ratzinger.

Slednjo misel o razločevanju duhov smo mogli študentje in duhovniki doživljati ob prof. Strletu pri raznih srečanjih in tečajih. Prof. Strle se je moral pač s potrpežljivostjo in nenehnim odpovedovanjem samemu sebi uvajati v vedno bolj popolno učljivost božji volji. Kakšna brez-pogojna predanost Bogu veje iz njega tedaj, ko so ga čakali zapori: »Molitve potrebujem. Sicer pa popolnoma zaupam v Marijo in Jezusa. Naj živi Kristus Kralj, proč z brezboštvom!« Pomislimo ob tem na Strletovo knjigo *Lojze Grozde, mladec Kristusa Kralja*,¹⁸ ki je bila tedaj gotovo poglobitveni vzrok za avtorjev zapor, a je danes dragocena osnova za Grozdetov proces.

Morda ni neutemljeno predpostavljati, da je naslednje besedilo, natipkano na majhnem listku, Strletova avtobiografska izpoved, seveda v slogu njegove skromnosti skrita v tretji osebi. Takole se glasi: »Nekdo je pripovedoval. Veliko trpljenja je bilo v mojem življenju. Bil sem tudi več let v zaporu. Tudi večkrat močno bolan. Vendar če gledam nazaj, vidim, da je bilo v mojem življenju neprimerno več lepega in osrečujočega kakor pa bridkega. O bili so bridki trenutki, tudi bridki dnevi in tedni. Toda Bog mi je dal milost, da sem mogel po nekaj časa

¹⁷ Kardinal Joseph Ratzinger, *Spremna beseda*, v: Anton Strle, *Božja slava - živi clovek. Teološka antropologija*, Ljubljana 1992, 5-6 nemško (7-8 slovensko).

¹⁸ *Lojze Grozde, mladec Kristusa Kralja*, Ljubljana 1944. Kasneje je zunaj izšel tudi francoski prevod s spremno besedo škofa Gregorija Rožmana.

trajajočih bojih najti vedno znova mir v zedinjenju s Kristusovim trpljenjem. In sem potem doživljal prav v zelo hudih okoliščinah silno veliko notranjega veselja. Videl sem tole: Pot do globokega veselja je to, da človek ne išče veselja in tolažbe, marveč da skuša z vso prizadevnostjo in pripravljenostjo spolnjevati božjo voljo. In da se pri tem vedno znova združuje s Kr., ki je vedno spolnjeval božjo voljo, in z Marijo, ki je hotela biti le Gospodova dekla. Kadar so prišli nadme najhujši trenutki, tedaj sem se vedno še posebej v duhu pridružil trpečemu Gospodu v skrivnosti njegovega trpljenja na Oljski gori in na križu ali v bridkih urah, ko je bil priklenjen na steber, ko so ga bičali. In čez nekaj dni, če ne prej, se je moji duši naselilo globlje veselje, tiho, a svetlo in spokojno, kakor pa je bilo pred nastopom te bridkosti.«

Drugo besedilo o sebi, tipkopolis brez datuma, ima naslov *Kr. v mojem življenju*. Strle piše: »Najprej to, kar sem nekoč objavil v Družini. Z veliko težavo in z odporom zaradi tega, ker gre tu za nekaj notranjega, za skrivnost, ki je človeku lastna in ki je ne more odkrivati kar tako drugim ... Kristusa prav zares izkušam vedno kot osvoboditelja. Bolj povedano: Ob Kristusu se čutim vedno najbolj osvobojenega raznih meja, ob katere zadevam. Nekoč so pri teološkem tečaju govorili, da se mora človek čutiti popolnoma sproščenega. Jaz se ne čutim povsem sproščenega nikdar razen pred Bogom, kakršen se mi odkriva v J. Kr. On me pozna do dna, on me sprejema brezpogojno. Seveda so z moje strani postavljeni nekakšni pogoji: da se mu dajem. Vendar vem, da mora on sam dopolniti, kar manjka pri meni, on sam odstranja ovire. In on jih lahko ...

Kako bi bilo lepo, če bi smel človek delati, kar bi hotel. Kako lepo bi bilo, če bi Boga ne bilo! Nekaj izrazito nietzschejevskega je bilo v meni: Kakor da je Bog nekdo, ki je kakor nadležen opazovalec, ki čaka, kaj bo pri meni našel kaj takega, da me bo gnjavil, da me bo uničil. – Še danes nekako čutim, kako so me stiskali strašni strahovi pred pogubljenjem in sem nenehoma ponavljal obrazec ksanja. Potem sem videl polagoma, da me Gospod sprejema, da me ljubi, da se njemu popolnoma lahko predam v vsej celoti. Nekoč so bile pete litanije MB pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom. Tedaj sem z vso močjo začutil, da me Bog kliče na pot prizadevanja, da bi živel po evangeliju. ... Edino moč, ki sem jo videl zmagovati nad smrtjo, je bil Kr. Velikonočni prazniki so bili zame višek, predvsem velikonočna procesija proti večeru na velikonočno soboto. Edini zmagovalec nad smrtjo, edini pravi osvoboditelj. Na strahovito temnem ozadju te drame človek lahko vidi tem sijajnejšo podobo /tem sijajnejši lik/ vstalega Gospoda. 'Ali ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in tako šel v svojo slavo?' Vselej, ko berem to Lukovo poročilo o emavških učencih, se moram premagovati, da ostanem miren.«

Prisluhnimo spet njegovemu dnevniškemu zapisu z dne 8. 6. 1960: »Napovedana mi je operacija za jutri. Tako mi je, kakor da bi šel na potovanje. Nekoliko nervoze in hrepenenja po neznanem, čeprav tudi odpor, da se moram odtrgati od tega, kar me obdaja. Sicer pa se bom nekoč moral čisto zares napotiti na zelo dolgo pot, ki pa bodo njene razdalje v trenutku premagane. Nič ne vem, ali si tega želim ali ne. 1945 sem imel tiho hrepenenje, da bi se življenje končalo v onstransko pravo življenje. Tako sem se čutil izčiščenega tedaj. Zdaj me veže več vezi na svet. Ali je vse prečiščeno z nadnaravnim namenom ali ne, ali sem do vseh globin božji ali ne? Moj Bog, Ti me poznaš. Tebi se izročam – po presv. Srcu Jezusovem in Marijinem. Gotovo je to, da vsaj toliko milosti deluje v meni, da mi svet brez najtesnejšega odnosa do Boga sploh ne more nuditi ničesar. Svetnega veselja brez ozira na Boga ne morem uživati. Kako hvaležen moram biti za to v globini svoje ničvrednosti!« Ali na drugem mestu: »Zahvaljujem se iz srca vsem dobrotnikom, ki sem jih v življenju kar naprej srečeval, velikim dobrotnikom tudi glede zgleda krščanskega in duhovniškega življenja. 'Po Marijinih rokah se vsega darujem Jezusu Kristusu, da bom potrpežljivo nosil svoj križ vse dni življenja' - to je po vseh vodilih življenja moje zadnje vodilo.«¹⁹ Ali ni v tem vodilu jedrnato zajeto njegovo novomašno geslo: »*Povsod Boga?*«

Da bi mogel izpolnjevati ta veliki program, si je dr. A. Strle vneto prizadeval, da bi bil »skriti človek srca«. V začetku adventnega časa si je na primer zastavil tole: »Advent: 1. Boljša molitev, jutranja, večerna; posvečevanje stanovskega dela, potrpežljivost. 2. Več dobrih del: Ne le telesna, ampak tudi duhovna dela usmiljenja. - Da bomo zares pripravljeni sprejeti Kristusa, da bo božič posegel v naše življenje. - Ne odlašajmo. Če bomo sedaj spet odlašali, bomo morda odložili za vselej. In potem bo lahko prepozno. - Prejem zakramentov. Prejem zakramentov pa je zvezan s celo vrsto drugega. Ta teden naj bo priprava na Marijin najlepši praznik, naj bo tako rekoč v marijanskem izročanju. - Odrešenje se približuje: Dvignite glave v zaupanju, v pričakovanju božje rešitve. V nas samih se mora odvijati priprava ... - Pomoči za svoje spreobrnjenje naj iščemo pri Bogu samem. - Da bi bili tako pripravljeni, da bomo mogli Kristusa z vsem srcem sprejeti.«²⁰

Naj k temu dodam še nekatere druge Strletove sklepe v njegovem molitvenem in duhovnem življenju: »Komaj sem mogel prenesti silo velike božične skrivnosti in tudi posel« (25. 12. 1956). »Čutil sem, da moram za čast Marijino, kar je istovetno s častjo božjo, čim več storiti: vse, kar je v moji moči, podpirani od božje milosti« (16. 9. 1957).

¹⁹ Iz oporoke z dne 12. marca 1974.

²⁰ Strletov rokopis brez datuma.

»Uvodna služba božja v kapeli Alojzijevišča! Zborna maša, ki mi je res ugajala. Zlasti pete zborne prošnje pri darovanju. Prva sobota, maša De Beata. Kako lep evangelij! Naročilo, naj božjo voljo spolnujem. O če bi jo mogel tako kakor v dnu srca hrepenim – pa sem tako slaboten. Biti moram samo orodje – orodje je pa lahko slabotno, če se prepusti causa principali. Živo se zavedam, kako nekaj velikega je, stopati pred tiste, ki jim bo Gospod pri mašniškem posvečenju govoril: Vi ste moji prijatelji!« (1. okt. 1960). »...Vsako jutro recitirati tudi 'Veni, S. Sp. (Pridi, Sveti Duh)' v zedinjenju z Marijo. Koncentrirati vse sile na veliki cilj, ki sem ga po neizmerni božji milosti že tako zgodaj s tako silo in jasnostjo imel pred očmi, a sem ga tolikokrat zatemnil z majhnimi nezvestobami, ki so bile velike žalitve Gospoda, ki je bil tudi v najtemnejših urah tako neizmerno dober do mene, da me je tako zgodaj poklical k duhovništvu, me tako čudovito varoval v najtežjih položajih« (5. 7. 1963). - Te najbolj osebne odločitve prof. dr. Antona Strleta nam dovoljujejo vsaj majhen vpogled v njegovo Bogu predano duhovniško življenje, iz katerega je rasla vsa njegova teologija. Skratka: Strletova teologija je bila v celoti »klečeča teologija«. Prof. Strle je vedel - podobno kakor Balthasar -, da je teologija razpeta med brezni češčenja in pokorščine ter ponižne ljubezni. Vedel je, da se more teologija porajati samo iz dotika z živim Bogom in da se uresničuje v molitvi (kard. J. Ratzinger).

Prof. Strle mi je zadnji teden pred svojo smrtno ob branju knjige božjega služabnika Antona Vovka *V spomin in opomin*²¹ dejal: »To je zgodovina Cerkev na Slovenskem.« Prepričani smo, da bo tudi njegovo ime z velikimi črkami vpisano v zgodovino Cerkev na Slovenskem. Vpisano pa bo predvsem v knjigo življenja pri troedinem Bogu, katerega je ljubil z vso predanostjo in mu služil z molitvijo in učenjem, z življenjem in trpljenjem.

Bodimo hvaležni Bogu za tako dobrega in svetega človeka, gorečega Marijinega častilca, ki je ostal zvest in pokončen tudi v najhujših preizkušnjah življenja. Kolikokrat je govoril z apostolom Pavlom: »Naša sedanja lahka stiska – ki pa je včasih še kako bridka! – nam pripravlja čez vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4,17). Sedaj se je izpolnilo njegovo veliko hrepenenje po gledanju Boga. Sedaj je uslišana njegova prošnja: »Pridi, Gospod Jezus!« - Strletov zgled nam govori: »*Povsod Boga!*«

²¹ Anton Vovk, *V spomin in opomin*, Družina, Ljubljana 2003.

Msgr. Stanislav Hočevar

»Duh preiskuje vse«*

*»Duh preiskuje vse,
celo Božje globine!
Tako, kar je v Bogu,
pozna samo Božji duh.«*

Predrago evharistično občestvo, sobratje: nadškof–veliki kancler, škofje, vodstvo Teološke fakultete, duhovniki, bratje in sestre iz ustanov posvečenega življenja, drage študentke in študentje Teološke fakultete, cenjeni vsi visoki gosti, bratje in sestre!

Ni nas pritegnila kakšna radovednost vsakodnevnih malenkosti, marveč hrepenenje po globinah globin in želja, da bi se močneje približali Vsepresegajočemu.

Hvaležen sem vam, posebej mariborskemu škofu ordinariju in dekanu Teološke fakultete, da smem biti deležen tega osrečujočega iskanja Duha. Srce želi izreči najlepšo zahvalo ne samo za tokratno duhovno ugodje, marveč celotni ljubljeni Cerkvi, ki je na Slovenskem, iskreno priznanje za vzajemnost z beograjsko nadškofijo in vso Cerkvijo v Srbiji Črni Gori. Sprejmite danes moje prepričanje in gotovost, da so zdaj z menoj vsi moji sobratje duhovniki, redovniki in redovnice, ki pričujejo za moč Duha in so se te duhovne moči naužili v koreninah domače Cerkve. Z menoj prihaja zahvala za vse velike apostole, ki so v zadnjem stoletju prinašali blagodejen blagoslov Balkanu; z menoj je tudi duh duhovnika Marjana Kremžarja, ki je pred dobrimi 60 leti z mučeništvom zapečatil svojo ljubezen do naših rojakov v Srbiji in do bratov Srbov v prostranstvih Šumadije.

Male skrivnosti toliko pričevalcev se danes vcepljajo v veliko skrivnost evharistije, ki jo obhajamo tu v materi vseh mariborskih cerkva in ob blaženem Antonu Martinu Slomšku, zlahtnem ujetniku Duha, kar je na poseben način pokazal ob izjemni pastoralni modrosti še z misijonskim ognjem in mističnim hrepenenjem po edinosti. V moči tega Božjega Duha je dojel svoj zgodovinski trenutek, in ko je papež Pij IX. - včeraj smo se ga spominjali - napisal pismo o potrebi edinosti, je nje-

* Nagovor beograjskega nadškofa msgr. Stanislava Hočevarja pri maši v čast sv. Tomažu Akvinskemu ob priložnosti Tomaževe proslave v Mariboru, 8. marca 2004.

govo apostolsko srce zažarelo in rodilo močno molitveno gibanje in nov proces iskanja edinosti.

Gospod zgodovine, ki nas navdihuje ne samo po svoji besedi in sporočilih Duha, marveč tudi po znamenjih časov, je tako postavil pred mladega Tomaža Akvinskega knjižnico sv. Alberta z vsemi spisi grške filozofije. Iz tega preprostega dejstva, ki bi ga mogoče kak nepazljiv študent celo prezrl, je sveti Tomaž zagorel v želji, da omogoči veliko srečanje grške modrosti in evangeljskega duha. Po Albertovi knjižnici razsejana semena teologije in filozofije so v Tomaževem srcu obrodila stoteri sad. Prestopil je mejo umevanja in hkrati omogočil razcvet tega, kar imenujemo danes Duh Evrope.

Prevzema me misel, da nam Gospod danes in tukaj govori po toliko znamenjih časov. Na neki način še okušamo srebrni jubilej papeževanja Janeza Pavla II. Natanko pred 25 leti je pogumno odšel na veliko izzivalno potovanje v Pueblo. Tu ga je čakala gora težkih vprašanj. Pravzaprav se je kot papež rodil sredi hudih napetosti zaradi antropološko in sociološko zaostrenih vprašanj. Ni se dal izzivati z enako govorico, marveč se je potopil v globine trojiške skrivnosti in s tremi enciklikami o Očetu, Sinu in Svetem Duhu človeštvu odprl nove reke Duha in mu pokazal neskončnost Božjega veličastva usmiljenosti, ki zdravi in celi celega človeka. Iz teh globin je zatem izlival modrost stanovom v Cerkvi: najprej bratom in sestram laikom, zatem sobratom duhovnikom in potem bratom in sestram v posvečenem življenju. Ni dovolil, da bi z rezilom oblasti odstranjal ovire, marveč je s prešinjenostjo Duha topil led nedojemanja. Ali kot je sam dejal: »Kolikor so težja človeška vprašanja, toliko bolj se je treba vzpenjati v višine skrivnosti.« Neizmerne višine skrivnosti lahko osvetljujejo brezna človeške problematike.

Medtem ko vas in vse nas, dragi rojaki, veseli skorajšnji vstop Slovenije v Evropsko unijo in je to novo znamenje časov – še prav posebej za teološko fakulteto kot najvišjo duhovno ustanovo, ki mora zagotavljati navzočnost Duha v narodovem telesu –, pa nas, ki živimo bolj na Vzhodu, težko prizadeva to, kar se je zgodilo natanko pred 950 leti v Carigradu in pred 800 leti ob četrti križarski vojni. Kača tega nerazumevanja je še vedno na neki način navzoča. Svoj strupeni dih širi na veliko načinov. Ne samo bratje katoličani na tem našem območju, ki so že tako in tako zadosti ponižani, marveč vsi predragi bratje in sestre kristjani in drugi iskalci Vsemogočnega pričakujemo, da se po vas izkaže moč Duha in da ne bi nikdar identificirali Balkana s temo in zlim.

Naš zares zapleten položaj na jugovzhodu Evrope in vstop Slovenije v Evropsko unijo je za vse nas – še posebej za teološko fakulteto – veliko znamenje časov. In rojeva se vprašanje, ali imamo v sebi duha svetega Tomaža, da bi zmogli pospešiti odrešenjsko srečanje naše zgodovine in krščanstva.

Slišali smo sv. Pavla: »Mi pa nismo prejeli posvetnega duha, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali to, kar nam je Bog milostno podaril. To tudi oznanjamo, pa ne z besedami, kakršne uči človeška modrost, ampak kakršne uči Duh, tako da duhovno razlagamo z duhovno govoricco. Posvetni človek pa ne sprejema tega, kar prihaja iz Božjega Duha. Zanj je to nespamet in tega ne more razumeti. Duhovni človek pa presoja vse.«

Opat Viljem nas v svojem Zrcalu seznanja: »Kadar se tvoji veri predstavijo za tvojo slabotno naravo pregloboke skrivnosti, zberi pogum in reci iz ljubezni do Boga, ne zgolj iz raziskovanja: 'Kako so te stvari mogoče!'« - Skratka, meni on: »Tvoje vprašanje naj bo molitev, ljubezen, pobožnost, ponižno hrepenenje. V želji, da bi dojel stvarnost in se naučil resnice, čakaš zaman na pouk kateregakoli človeka, ako je nisi prej doumel in spoznal iz glasu Resnice same. Resnica pa, pravi Bog, je Duh. V tvojem duhu bodo tedaj zablestele stvari, ki jih je Modrost razodevala svojim učencem na zemlji.«

Sveti Tomaž je postal učitelj izključno zato, ker je bil vedno učenec, učenec Svetega Duha. In kolikor bolj je postajal učenec, toliko manj je želel biti učitelj. Biti pristen učenec pomeni izžarevati modrost.

Evropa za dosego svoje prave identitete stoji pred tisto nalogo, kakor jo je pred kratkim opisal italijanski časnikar: »Brezciljno se vrtimo v zaporu tega planeta, ker smo pozabili, da je nad nami nebo.« Samo nebo daje usmeritev. Samo nebesne zvezde; samo skrivnosti neba razsvetljujejo zemljo.

Da, »Duh od zgoraj«, seveda ne govorimo geografsko, marveč vrednostno, nam edini more dati dojemati duhovno govoricco znamenj časov. Ne zedinjena Evropa ne vsi drugi dogodki niso človeška govoricca, marveč duhovna; razlagati jih moremo samo z duhovno govoricco; z govoricco Duha, kot učenci Duha. Tudi njiva Slovenije bo toliko obdelana in toliko rodovitna, kolikor bomo učenci Duha in bomo duhovno razlagali z govoricco Duha.

Poln upanja in prošnje se obračam tudi sam na vse, ki ste kakorkoli v poslanstvu Teološke fakultete. Ko vam iz srca čestitam za današnji praznik, vas prosim: pomagajte tudi nam na Balkanu s to govoricco Duha, s pričevanjem moči Duha, da se razdeljeno združi in ranjeno zaceli. Amen.

Anton Mlinar

Je etika pozabila na telo?

Predavanje na Tomaževi proslavi, Maribor, 8. marca 2004

Zamejitev téme telesa in telesnosti v etiki in moralni teologiji je podobna mikro- ali teleskopiji, se pravi predvsem samokritični ugotovitvi, koliko lahko etika sploh vidi in če je sploh koristno izbirati tak kot gledanja, kot ga zahteva telo. To vprašanje si postavljam, ker je utelešenje Besede osrednja skrivnost krščanstva, in sicer skrivnost zaradi svoje zamejitve, ki jo je apostol Pavel izrazil s *kenosis*, izničenjem vseh atributov, ki bi morda motili samo gledanje na skrivnost, in ker je telo v moralni filozofiji in v moralni teologiji skoraj dosledno objekt brez subjekta, naslovnik premišljenega, utemeljenega in večinoma abstraktnega razmišljanja in le v izjemnih primerih tudi subjektiviteta, na primer v primeru mučenja. Težnjo po univerzalizaciji norm opravičujejo razlogi, ki naj bi pomagali ohraniti stik z izvorom vse bolj diferenciranega sveta in ne izgubiti izpred oči telesa kot enega prvotnih simbolov diferenciacije. Telo je bilo vedno *konzervativna* kategorija, dokler se nista izvorni simbolni strukturi »duša-telo« in »ženska-moški« povezali s strukturami moči. Bolj kot so strukture moči vplivale na spremembe na družbeni, politični in kulturni ravni, bolj se je telo kot temeljna simbolna struktura umikalo v ozadje.

Zorni kot gledanja na telo in telesnost danes določajo moderne biotehnoške znanosti, ki so se posvetile celici in podceličnim fizikalnim in kemičnim strukturam. Morda se niti ne zavedamo, da je zorni kot, ki ga je v preteklosti določila filozofija – po njej tudi medicina, teologija in umetnost, kasneje zlasti pravo, psihologija in sociologija – ne samo zelo majhen, ampak tudi – vsaj za današnje razmere – nenavadno nenatančen. Toda dokler ni bilo nikogar, ki bi oporekal zmedi v orientaciji in spoznanjem, ki so ji sledila, se nad nenatančnostjo in ideološko pogojenostjo izsledkov ni nihče resno pritoževal. Poznamo sicer izredne primere korektur vidnega polja, med katere nedvomno sodijo nekatere Tomaževe razprave, med drugim tudi *Quaestio disputata de anima*.¹ On je zaznal, da je telo postalo predmet manipulacije že pri Platonu in deloma tudi pri Aristotelu, in sicer povsod tam, kjer sta vélika

¹ Razprava je nastala v Parizu leta 1269.

Grka nihala med tem, ali je duša/telo nekaj, kar človek »je«, ali nekaj, kar človek »ima«.

Moj namen ni pokazati na specifičnost določanja zornega kota, ki ga predlagajo znanosti, ampak tudi prebuditi čut za ločljivost slike, katere zorni kot je izredno majhen. Osupljiva natančnost znanosti na eni in skoraj ironična etična dezorientacija na drugi (gledamo v preteklost, v prihodnost ali v sedanost?) neštete raziskovalce na zelo različnih področjih nagiba k redukcionizmom. Poznamo t.i. nevro- ali biofilozofijo. Čeprav je na etičnem oziroma na moralnem področju jasno, da samo spoznanje ne zadostuje, tudi tu zlahka naletimo na prepričanja, ki so podobna teoretično-abstraktnim strategijam, na primer na sklicevanje na nekatere univerzalne človekove sposobnosti in na zapostavljanje drugih, na primer čustev, življenjskih izkušenj, svobode itn.; to je v bistvu redukcionizem. Ta namreč ne poskuša nič drugega kot »skrčiti dejstva na nižji ravni tako, da višja raven ni več potrebna.«² Redukcionizmi le odkrivajo, da sta prehitro sklepanje in posploševanje najpogostejši skušnjavi vseh znanosti, tudi etike. In zato ta naslov.

1. Kaj je telo?

Telo je v grški filozofiji nosilec duše, duša pa je njegov lik, v svetopisemskem svetu sta telo in duša komplementarna pojma: telo nima duše, ampak je duša; človek nima telesa, ampak je telo; človek je moški in ženska ipd. Grškim filozofom je telo »telos« vsakega bitja, ki se in kolikor se lahko giblje. Gibanje mu zagotavlja duša; duša je taka oblika telesa, ki telesu zagotavlja gibanje. Z ozirom na to sposobnost so razlikovali tri oblike teles: telesa z vegetativno dušo (oblika, ki zagotavlja gibanje rasti), telesa s senzitivno dušo (oblika telesa, ki zagotavlja čutno oziroma zgolj predmetno spoznanje in reaktivno gibanje) in telesa z razumno dušo (duša, ki zagotavlja svobodno gibanje oziroma odgovorno ravnanje). V svetopisemskem izražanju ne najdemo teh razlikovanj; SP je pozorno na človekov izvor. Po telesu izvirovamo vsi ljudje iz ene družine. To ljudem zagotavlja enakost po izvoru in glede pravic, in sicer glede na njihov smisel življenja.³ V krščanskem gledanju na telo izstopa dogma inkarnacije, ki je ubeseditev Svetega Duha. V učlovečenju Besede je v ospredju edinost telesa in duha v konkretnem človeku, enakost vseh glede na odrešenje in nedoumljiva skrivnost vstajenja mesa. To gledanje je že v antiki naletelo na radikalen odpor v gnostičnih tokovih, v katerih se je koncentriralo pre-

² G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, v: G. Rager – J. Quitterer – E. Runggaldier (izd.), *Unser Selbst*, Schönningh, Paderborn 2003, 27.

³ H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, 306.

pričanje o neenakosti božje in človeške narave oziroma o nesprejemljivosti te enakosti na vsakršni ravni, ne samo na telesni, ter posledično tudi pojmovanje telesnosti kot nečesa »podrejenega«. Toda počakati bo treba na nominalizem, da se bo neenakost uveljavila in postala izhodišče filozofije in kuhinja ideologij. V antični filozofiji še ni zaslediti resnega dvoma, da bi bilo kakšno telo brez duše, čeprav so filozofi prisegali na sukcesivno oduševljenje (epigenetska teorija) in glede na to pri človeku sklepali, da embrij v prvih fazah razvoja preprosto še ni »capax« sprejeti razumne duše.⁴ Čeprav sta že Bonaventura in Duns Scotus učila, da je stvaritev duše sočasna s spočetjem, se je v teološki antropologiji vse do 19. stoletja ohranilo prepričanje o tem, da človek v prvem obdobju življenja še nima razumne oziroma duhovne duše. Medtem ko je papež Pij IX. leta 1869 izrecno prepovedal uporabo epigenetske teorije v teologiji, najdemo antropološko sintezo med dogmo učlovečenja Besede in antropologijo šele na drugem vatikanskem koncilu (GS 12-22). Ta poglavja so bila osnova programske okrožnice Janeza Pavla II. *Redemptor hominis* (1979) in drugih antropoloških besedil v tem pontifikatu.⁵ Toda to ne pomeni, da je dilem na tem področju zmanjkalo. V etičnih razpravah se vse pogosteje pojavljajo ugovori o primernosti pojma »osebe« za opredelitev posebnega človekovega položaja. Nekateri avtorji celo predlagajo »etiko brez pojma osebe«.⁶

V etiki je telo »naravno telo« z vidika tretje osebe, objekt, »ne-moje telo«, še ne izoblikovana stvarnost oziroma naslovnik moralnih norm. Filozofska refleksija o telesu se ni nikoli bistveno odlepila od tega pojmovanja telesa, saj ji je to zadostovalo. Glavna naloga metafizike je bila ugotavljati odnos med nadnaravnim in naravnim in o tem, kako naravno usposobiti, da prejme nadnaravno. Tudi teologija je rada ravnala podobno. Njen pogled na »nadgrajevanje naravne sposobnosti gibanja«, ki mu veren človek pravi milost oziroma sprejem milosti, se je komaj kdaj odlepil od objektivnega gledanja na telo; teologija telesnosti ni upoštevala kot subjekta v prvi osebi, kaj šele, da bi se povsem odrekla nadzorni vlogi prilagajanja naravnega nadnaravnemu. Komaj kdaj je bilo zaznati, da je telo kaj več kot orodje. Zato niti ni presenetljivo, da je Hobbesov empirizem povzročil tako revolucijo v filozofiji,

⁴ Čas »očiščevanja« po rojstvu dečka je trajal 40 dni. To pomeni, da mati v prvih 40 dneh nosečnosti ne nosi človeka, ampak bitje, ki se šele pripravlja na sprejem človeške duše. V krščanskem koledarju na to spominja svečnica (2. 2.).

⁵ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Veritatis splendor* (6.8.1993), prvo poglavje; slov. prevod: CD 52 (1994); *Pismo družinam* (2.2.1994), 9; slov. prevod: CD 54 (1994).

⁶ B. Gordijn, *Person*, v: F. S. Oduncu – U. Schroth – W. Vossenkuhl (ur.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 119-133, cit. 131.

zlasti v antropologiji. Težko bi namreč našli kakšno moralno načelo, ki bolj logično zastopa podobo človeka-racionalista, človeka, ki moralo misli zgolj v abstraktnih načelih in jo je sposoben izpeljati le z akumulacijo moči, kot je to Hobbesov človek-individualist. Hobbesova retorika v Leviatanu: »Svobodni subjekt, svobodna volja ... (sta) besedi ... brez pomena; ... absurd«,⁷ ni zastarela niti po skoraj štiristo letih. Subtilnost Hobbesove revolucije v pojmovanju človeka, zlasti z vidika nujne akumulacije moči kot enega najbolj splošnih ciljev ali skoraj edinega motiva modernega izkoreninjenega človeka, je – če jo bremo v zrcalu – hkrati ena najbolj doslednih kritik objektivizma, ki se je uveljavil zlasti kot etični objektivizem znotraj moralnih sistemov. »Posameznik o svoji koristi razmišlja v popolni osami, tako rekoč s stališča absolutne manjšine, potem pa se zave, da lahko zasleduje in uresniči svoje interese le s pomočjo neke vrste večine.«⁸ Ključna poteza Hobbesove antropologije niti ni nek splošni antropološki pesimizem, pač pa spoznanje, da ljudje do soljudi nimajo nikakršnih obveznosti in jih med seboj družijo le neka splošna korist, katerakoli že. Zdi se, da je s svojo skico »naravnega« človeka ponudil recept za uničenje katere koli skupnosti. Naravni človek nebrzdano sledi svoji želji po moči in tekmuje s svojimi nasprotniki. Vsi so nasprotniki. Konec koncev je Hobbesova organizirana družba – država – le poskus, kako preračunljivo prikriti človekovo nasilno naravo; to ji ne uspe, saj zaradi strahu pred brezvetrjem nazadnje sama prevzame pobudo neskončne akumulacije moči. Hobbesova antropologija je meja med »naravnim« človekom antike, kjer je bila narava še predmet občudovanja, in »naravnim« človekom moderne, ki so ga utemeljitelji modernih ideologij vsadili na teoretično na videz neovrgljivo trditev o zgodovini kot neskončnem napredku, ki mu je treba podrediti vse, nedvomno tudi človekovo telo. Človek, ki ne tekmuje in ne kopiči moči (kapitala), je državi nevaren.

Hobbesova radikalna osamitev človeka je vzorčni primer, kako ideologija učinkuje. Na moralno-teološkem področju so v tem času v vzponu tako imenovani moralni sistemi.⁹ Njihova značilnost je – kot pri Hobbesu – nepredvidljivost; vodi jih nezaupanje do vsega, kar je mogoče opredeliti kot »naravno«. Celo porajajoče človekove pravice odražajo neko nenavadno nezaupanje do »naravnega« človeka, češ da se najbrž ne bo ravnal po merilih zdrave pameti, ampak se bo poskušal na vsak način povzpeti nad druge. Moralni sistemi so pod pretvezo pravil razumnosti in discipline, ki naj bi pomagali najti rešitve v konfliktnih primerih, vsiljevali objektivno moralo norm, zakonov in nauk, ki veljajo vedno, povsod in brez izjeme. Na ravni zgodovinskega doje-

⁷ Cit. po H. Arendt, *n. d.*, 195.

manja je bil spopad med moralnimi sistemi tudi točka neprijaznega srečanja med dvema obdobjema, *sočasna nesočasnost*. Čeprav se je nek čut za naravno, tudi za telo in telesnost, ohranil, se je na drugi strani zdelo, da vse, kar je sodobnik vedel o naravi, ni zadostovalo, da bi ustvarjalno zavrnil tiste teženje, ki so moralno plat življenja skoraj v celoti zaupale razumnosti, disciplini in naučenim vzorcem obnašanja.

To ne kaže le na položaj telesa in telesnosti v sodobnih znanostih, ampak tudi to, da so vrhunske znanosti v nekem pogledu podedovale antropologijo, ki je človeka izolirala in ga imela pravzaprav le še za privid.

2. Položaj človeškega telesa v etičnih razpravah

Ne glede na pomemben premik etičnega razumevanja stvarnosti ugotavljamo, da paradigma *sočasne nesočnosti* vpliva na pojmovanje telesa in telesnosti ter vrednotenje neposredne življenjske izkušnje. V razpravah o moralnem in pravnem statusu človeškega embrija, o položaju embrionalnih matičnih celic, o »elitnih« telesnih celicah in podobnem raziskovalci uporabljajo zelo različne etične vzorce, in posamezne pojme, ki označujejo človekov status, razumejo zelo različno. V nekaterih znanostih se uveljavlja prepričanje, da je pri telesu – bodisi v smislu oduševljenega telesa (*sóma*) bodisi v smislu delujočega organizma (*sarx*) – treba upoštevati naslednje: telo je v veliki meri samo moralni kontekst in ga je treba samoumevno tematizirati kot moralni subjekt.¹⁰ Vendar je to zelo redek pojav. Jean-Pierre Wils, ki ga tu navajam, vidi razlog za tako pojmovanje telesa predvsem v tem, da nekaj moralnih norm vendarle izvira iz ranljivosti človeškega telesa oziroma ranljivosti življenja sploh. Zato ne dvomi, da mora antropološko spoznanje o pomembnosti neposredne – telesne oz. življenjske – izkušnje postati eden od temeljev etike. Toda dokler prevladuje miselni vzorec *sočasne nesočnosti*, je norme lažje posploševati in trditi, da je inkarnacija (utelešenje) privilegirani prostor tehnološke znanosti, kot pa vztrajati pri tem, da bi bilo lahko telo kljub svoji neprepoznavnosti – na primer na ravni zigote ali morule – že subjekt pravic oziroma moralni subjekt. Tistih, ki prisegajo na objektivno raven resničnosti in subjektivni plati resničnosti ne zaupajo, ni lahko prepričati, da bi pripisovanje telesa enoceličnemu organizmu ustrezalo objektivnosti. Ti raje trdijo, da so dodatni pojmi, ki izražajo človekovo dostojanstvo, zlasti »oseba«, »osebnost« in »svoboda«, konstruk-

⁸ H. Arendt, *n. d.*, 196.

⁹ Prim. B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Celje 2001, I, 234 s.s.

¹⁰ J. P. Wils, *Person – Leib – Mensch*, v: F. S. Oduncu – U. Schroth – W. Vossenkuhl (ur.), *Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 134.

tivistični elementi in zato za etiko v znanosti nezavezujoče kategorije.

Z antropološkega vidika pripisujemo telesu (*sarx*) in telesnosti (utelešenju) medialno vlogo med osebo in osebami, medtem ko je telo (*sôma*) individualnost kot taka. Ker v slovenskem jeziku med »*sôma*« in »*sarx*« ni razlike, se zatekamo k bolj plastični (Plessnerjevi)¹¹ opredelitvi: telo (*sarx*) je pojavna oblika telesa (*sôma*). Z ozirom na tradicionalni pojem »duše« kot gibala telesa je *sarx* le utesnitev telesa (*sôma*), kar je na drugi strani pravi križ telesnosti: človek je namreč sposoben svoje telo »subjektivizirati«, nikoli pa ne do te mere, da bi bila *sarx* in *sôma* identična. Če mi je torej telo (*sôma*) na razpolago le kot *sarx* (pri čemer je to telo vendarle najbolj popolna in celostna reflektivnost organskega sistema), se je mogoče do neke mere distancirati od svojega telesa; v tem smislu je človek ranljiv in je telesnost (organskost) temelj etike, zlasti tako imenovane *etike skrbi*. Vprašanje je, kolikšen pomen bomo tu pripisali tradicionalnemu razlikovanju med telesom, ki čuti (*sarx*) in telesom, ki je »samo v sebi« (*sôma*), saj ta drugi vidik na videz ni predmet etike, pač pa le prvi – telo kot objekt in kot ranljivost.

Medtem ko je izvirno razlikovanje med »*sôma*« in »*sarx*« dualno – pojma sta kot dve strani tehtnice, je »*sôma*« utež, »*sarx*« pa teža – pa se dualistični pogled na človekovo telo (*sôma*, *sarx*) izraža povsod tam, kjer je naravno telo kljub morebitnemu povečevanju telesnosti nezaželeno in predmet manipulacije. V medicini je telo na primer najprej sistem in šele nato struktura – znamenje avtonomnega in urejenega življenja ter ranljivosti.¹² To gledanje je bilo nujna podlaga kasnejši transplantacijski medicini oziroma ideji o skoraj popolni zamenljivosti telesa.

3. Telo – prostor individualnosti

V moralnofilozofski in teološki refleksiji se individualnost telesa uveljavlja relativno počasi. V mislih imam »somatsko« telo, ki ni le filozofski, temveč tudi sociološki, psihološki in etični pojem, in sicer telo kot »zaporedje dejanj in izkušenj«,¹³ pa tudi teološki pojem kot izvirna preoblikovanost telesa v luči vstajenja mrtvih. Nekateri filozofski tokovi v začetku novega veka in kasneje so radikalno zavrgli izvirni krščanski pogled na telo – učlovečenje in preoblikovanje v luči vstajenja

¹¹ H. Plessner, *Die Deutung des mimetischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs*, v: isti, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt 1979, 150-201.

¹² Prim. V. von Weizsäcker, *Der kranke Mensch*, Stuttgart 1951, 191 s.s.

¹³ J. P. Wils, n. d., 138.

¹⁴ Prim. Th. Nagel, *Die Möglichkeit des Altruismus*, Mainz 1998.

teles –, a z nekaterimi, čeprav skrajnimi potezami – kot na primer Hobbesova osamitev človeka – dejansko poudarili, da je telo prvenstveni način individualizacije tako z ozirom na sedanost (ranljivost) kot glede na preteklost (življenjska izkušnja) in na prihodnost (smisel), tako z ozirom na determiniranost kot tudi glede na avtonomnost. Telo je najpomembnejše znamenje končnosti bitja, v katerem človek živi razpet med dejavnim in trpnim, med svobodo in določenostjo, med izvirnostjo in vrženostjo v svet. V takem telesu je duša nosilka predrefleksivnega spoznanja o sebi, zaupanja vase, zavesti o sebi ter tudi neposredne zavesti o drugih. To telo je *diahrona identiteta*:¹⁴ dejanja niso le produkt racionalnega, času ustreznega in zavestnega ravnanja, ampak so tudi odraz nadčasovnih, intuitivnih (predosebnih) razlogov, ki so na neki način shranjeni v sami telesni strukturi.

4. Telo – meja med notranjim in zunanjim, med subjektivnim in objektivnim

Telo kot *diahrona identiteta* je razpeto med neposredno življenjsko izkušnjo in zgodovinskim spominom, ki je v telesu arhiviran oziroma inkorporiran. V tem pomenu je telo metafora socialno-simbolnega in kulturnega telesa. To telo ni morda kopija miselne paradigme družbe kot supersubjekta (korporativizem), kjer bi bil posameznik le toliko posameznik, kolikor bi bil del širše družbe, pač pa je pomemben prispevek tistih antropologij,¹⁵ ki v telesu vidijo »trajno dispozicijo, strukturirano strukturo, ki bo ravnala v smislu strukturiranih struktur«, se pravi trajno zalogo predznanj, s katerimi se lahko konkretni človek sooči (ali se ne more soočiti) z nepredvidljivim, odgovori »prav«, četudi ne povsem v skladu s splošnimi normami,¹⁶ ali sploh ne odgovori. Ta spoznanja o telesu-metafori so zrasla na etnoloških študijah ljudstev pod ekvatorjem, ki se od civilizacij na severni polobli razlikujejo tudi po pojmovanju telesa in telesnosti, zlasti z gledanjem na t.i. socializirano telo, ki mu sociolog Bourdieu pravi »druga narava«. To »telo« ima v telesu predrefleksivno strukturo: razlikuje se od teoretično intelektualnega modela telesa in je tista struktura telesa, po kateri je kdo v neposrednem stiku z okolico. Telo na predrefleksivni ravni vzbuja pozornost kot medij: »Telo struktur zunanjega sveta ne interiorizira le kot sistem dispozicij za ravnanje, ampak jih inkorporira.«¹⁷ Te strukture so

¹⁵ Tu se nameravam nasloniti na prispevek Kerstin Rödiger (*Körper – vergessene Kategorie der Ethik?*, LIT, Münster 2003) in na njeno predstavitev Pierra Bourdieuja in Mary Douglas na eni ter Amartyo Sena in Marthe Nussbaum na drugi strani).

¹⁶ Pierre Bourdieu je to izrazil s »habitusom«. Prim. P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt 1976; isti, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1997.

učinkovite, ker so se utelesile; z utelešenjem telo tako rekoč izstopi iz zamejenosti posamezne osebe in postane medij, oblikuje vsakdanjost, struktura človekovega dejanja pa postane simbol, tako rekoč dejanje notranje in zunanje strukture telesa.

Po Bourdieu-ju etika ne bi smela ponavljati napak esencializma, po katerem veljajo nekatere predrefleksivne dispozicije v človeku za samoumevne in se socializacije (oblikovanje družbenega polja), inkulturacije in iniciacije sploh ne jemlje resno, pač pa se izrecno posvetiti tisti antropologiji, ki vidi v konkretnem človeku tudi »inkorporiran« spomin preteklih generacij. Z ozirom na to je družbeno (ekonomsko, kulturno, versko) polje telesu podobna zunanja struktura, tako rekoč telo teles, kajti objektivnih struktur ni mogoče misliti brez notranjih dejavnikov, posameznih ljudi. Na ta način nastaja pomemben kulturni, družbeni in simbolni kapital, ki ga ni več mogoče zamenjati z naravnimi danostmi. Bourdieu posrečeno govori o kapitalu: ne da bi spregledal možnost spremembe temeljnega vzorca, se pravi telesa kot simbola, je s »kapitalom« podčrtal lastno logiko posameznega področja, ki ga ni mogoče skrčiti na noben skupni imenovalac. V bistvu gre za logiko »inkorporiranja«, po kateri se »imeti« spremeni v »biti«. Tako temeljita prisvojitvev »znanj« sicer lahko poteka le na nezavedni ravni, toda ni je mogoče istovetiti z »naravno danostjo« kot nekakšno razvejanost naravnega zakona.

Bourdieu pripisuje poseben pomen simbolnemu kapitalu. »Simbolna moč je moč in je prisotna povsod, kjer se ji posreči doseči priznanje, ... pridobiti si tisto moč, ki bo učinkovala, ne da bi se zatekala k izvodom moči, nasilja ali samovolje.«¹⁷ Medtem ko ekonomski kapital (na ravni »imeti«) učinkuje še povsem v območju sile in samovolje, četudi lahko sooblikuje nekatere vedenjske vzorce, so socialni (poznanstva, komunikacija), kulturni (izobrazba) in simbolni kapital (ugled) na ravni somatizacije, na ravni konstrukcije nezavednega, na ravni »biti«. Telo je dejavnik stabilnosti, ki štiti vrednote pred namerno spremembo; ni objekt etičnih norm, temveč je subjekt vrednot, po katerih se izraža, udejanja ali štiti druge.

Čeprav se na prvi pogled zdi, da je sociolog Bourdieu le interpretiral naravni zakon na družbenem področju, nam ne sme uiti izpred oči, da je z raziskovanjem interakcije med konkretnim človekom (telesom) in družbenim poljem vztrajal pri telesu kot »arhiviranem« spominu vseh rodov v preteklosti, in sicer zato, da bi pokazal na nezadostnost teoretičnih pogojev za spremembo, ki jih ponujajo abstraktni etični modeli, na primer *Weltethos*. Resničnosti ni mogoče spremeniti s stra-

¹⁷ P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 108.

¹⁸ P. Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der macht*, 82.

tegijami in preračunljivimi odločitvami, pač pa z reakcijo »somatiziranega kapitala« na konkretne razmere. Sprememba namreč ni le novo mešanje kart in nova »razdelitev« kapitala, ni nov dekret o osvoboditvi in nova etična teorija, temveč je stvar daljnosežnega prestrukturiranja telesnega orodja, s katerim človek prepozna sebe in druge, je stvar »simbolne revolucije«, v kateri je človekovo telo prisotno tudi kot moški in ženska, kot otrok in kot starec, skratka kot subjekt.

Simbolni funkciji telesa v družbeni etiki, in sicer interakciji družbenega in individualnega telesa, se posveča tudi sociologinja Mary Douglas.¹⁹ Ugotavlja, da so v svetu prevladujočega antiritualizma – se pravi povsod, kjer se je kdo zavestno distanciral od obredja oziroma kjer je prevladalo premišljeno obnašanje – nastali prazni prostori, ki so jih hoteli antiritualisti zapolniti s »smiselnimi etičnimi pravili«. Posledica je bila, da je antiritualist spregledal medij, se pravi telo oziroma telo telesa – srce –, in postal ujetnik skrajno (ne)razumnega pojma komunikacije brez medija (metaetika, *Weltethos*). Douglasova skupaj z mnogimi drugimi poudarja, da je verbalna komunikacija etičnih vrednot zgolj priložnostno pomagalo, nikakor pa ni tista struktura, ki bi lahko nadomestila neverbalno, t.j. simbolno komunikacijo oziroma neposredno življenjsko izkušnjo. V nasprotju s tistimi, ki prisegajo na nek »svetovni etos« oziroma na temeljno soglasje o osnovnih normah medčloveškega ravnanja, Douglasova ugotavlja, da je neverbalna komunikacija vsekakor globlja od verbalne in da si verbalne ni mogoče predstavljati, če ni poprej telesnega dojetja dejanja. Zato je Douglasova kritična do ideologij v območju versko pogojenih moral, ki hočejo izkušnjo bodisi spregledati bodisi nadomestiti z vertikalno komunikacijo. Douglasova meni, da se je antiritualizem na družbenem (horizontanem) področju pojavil kot nasprotovanje ideologiziranemu verskemu etosu oziroma »razumnim« etičnim zahtevam. Namesto posta antiritualist na primer predlaga »ljubezen do bližnjega«; toda »družbena zavest ni nikakršen nadomestek simbolnih oblik obnašanja, pač pa celo odvisna od njih«.²⁰ Ideja o sožitju leva in jagnjeta bo iluzija, dokler o tem ne bo simbolnega posredovanja, konkretne izkušnje.

Podobno ugotavlja tudi Jean-Pierre Wils: »Telo je prvenstveni javni način individuuma. Na vprašanje, kdo je oseba, je mogoče naprej odgovoriti na somatsko-individuiran način. Enost samoodločenosti in določenosti je dialektično navzoča v telesu. To je pomembno znamenje strukture končnega bitja, ki mora svoje življenje živeti hkrati aktivno in pasivno, svobodno in določeno, kot izvirno zamisel in kot navrženost. Za nič drugega ne gre kot za izkušnjo individuirane osebe o samo-

¹⁹ M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1998.

²⁰ M. Douglas, n. d., 74.

zavedanju, kar ji omogoča govoriti o duši. Predrefleksivno védenje o sebi je intimen znak zavesti in ima temelj v telesu. Zaupen odnos s seboj, obzirnost do sebe *kot* obzirnost do sebe predpostavlja nereflektirano bližino med konkretnim človekom in samozavestjo, ki je utemeljena v telesni danosti, nedeljivosti. Individuacija osebe je tako intimna izkušnja telesnosti.«²¹

Glede na to je telo središče vsakršne dejavnosti, *diahrona identiteta*. Že takoj je jasno, da »telo telesa« ni le harmonična celota, pač pa da so strasti, zmote, nemoč, omejenost posameznega telesa in podobno utelešene stigme preteklih dogodkov: telo je »kolektivni spomin«²² na to, da je bilo večkrat predmet kot subjekt, skratka da je konkretno telo lahko tudi nenehen povod latentnega uporništvá proti takemu ravnanju in zato na neki način nevarno. J.-P. Wils poudarja, da nastanku moralnih stavkov, ki prepovedujejo povzročanje bolečin in samovoljno poseganje v življenje, ni botrovalo zgolj neko razumsko umevanje bolečine ali »splošna« občutljivost za trpljenje drugih, pač pa gola fizična stiska, upornost in solidarnost redkih ljudi, ki niso le izkusili popredmetenosti, pač pa tudi bili tako rekoč arhiviran spomin komplementarnosti med konkretnim in zgodovinskim telesom. Ironični neobčutljivosti splošne morale za bolečino in neresno govorjenje o potrpljenju je Theodor Adorno imel za »nesrečno zavest«.²³ Po njegovem ni šlo za naključno slepoto duha, pač pa je bilo nekemu razumevanju duha inherentno, da je svoje dostojanstvo doživljal kot ločenost od telesa in da ga je bolečina spominjala na njegovo povezanost s telesom. Telesnost spominja na to, da trpljenja ne bi smelo biti, da bi moralo biti nekaj drugače. Ta miselni vzorec pa je potem ponudil abstraktni sklep, da imajo moralne norme, ki jih prebudi bolečina, le kognitivno vsebino in da so le aposteriorni učinek razmisleka, ne pa neposredno znamenje, da se je solidarnost v nekem človeku prebudila zato, ker se mu je zdelo povzročanje bolečine nesprejemljivo.

Glede na to ugotavljamo, da je empirična antropologija v sedanjih etičnih razpravah zapostavljena. Zdi se, kot da si etične trditve, ki temeljijo na telesu in telesnosti, uveljavljajo s sumom prevare: glede na splošne etične stavke naj bi bila telesnost že vključena in ne bi bilo treba govoriti o posebni življenjski občutljivosti. Tisti, ki se sklicujejo na neposredne empirične podatke in na neposredno zgodovinsko izkušnjo, trdijo, da se ni treba odreči antropologiji kot kontrafaktični podlagi etike, pač pa jo le uravnotežiti z neposrednim doživetjem telesa in telesnosti. Ti poudarjajo, da je računati na človekovo razumno naravo in

²¹ J.-P. Wils, *n.d.*, 138 sl.

²² M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1978 91.

²³ Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1977, 201.

premišljeno obnašanje enostavno premalo. Moralne zavesti ne razumejo kot samoumevnega spoštovanja praktičnih norm, ki seveda prepovedujejo določene posege v človekovo življenje, pač pa zahtevajo, da se moralna zavest izrazi kot izkušnja, kot neposredni odziv na nedovoljeno poseganje v človekovo integriteto (in ne le kot apriorna utemeljitev, ki ji ne sledi dejanje), se pravi kot empirično-hermenevtični predprostor etike, da apriorna etika ne oslepi.

Prednost tako imenovane kategorične etike – ta temelji na človekovem izvoru: vsi ljudje izvirmo iz ene same družine, na tem, da je človek razumno bitje, ki je sposobno in dolžno ravnati prav itn. – je tudi njena slabost in meja. Manjka ji hermenevtična interpretacija meje med empiričnim telesom in normativnostjo. Preprost uvid pokaže, da kategorična normativnost temelji na neki »drugi« naravi, to je na kognitivni utemeljitvi pravilnosti ravnanja, ki si telo tudi *iz ali domišlja*, ga meri z abstraktnimi merami in ga po njih predstavlja kot moralno zavezanost in kot objekt norm. Ker telo ni le neposredna izkušnja zgodovinskega telesa, ampak je tudi »moje« telo, ni presenetljivo, da je cilj moralnih norm, ki temeljijo na apriornih antropoloških trditvah (na primer na izvoru človeka), v tem, kako odstaviti telo, kako »po-trpeti«, biti solidaren z generičnim človekom, kljubovati v razmerah nerazpoznavnosti norm, skratka, kako voziti po »srednji poti« povprečja. Na področju novih tehnologij to vodi do kričečih nasprotij. »Razprava o matičnih celicah nedvoumno govori, da tradicionalna etika zahteva solidarnost, ki ne temelji na nikakršni morfološko vidni in prepoznavni analogiji z lastnim telesom.«²⁴ Sklicevanje na telesnost v fazi miniaturnih struktur na paradoksen način nastavlja zrcalo abstraktnosti norm, ki temeljijo na apriornih trditvah o človekovem izvoru (generičnosti, nediferenciranosti) in na moralni preobremenjenosti v številnih položajih, ki spremlja nekatere norme v praksi. Prihodnja človekova identiteta bo morda zato še bolj dovzetna za konflikte in še bolj sporna, še bolj začasna in – kar je najhuje – moralno še manj zaščiten.

5. Namig nevroznanosti

Zaradi nepreglednosti antropoloških pojmov²⁵ in zaradi sumljivosti telesa (telesnosti) kot etične kategorije lahko ponovim naslednje: to,

²⁴ J.-P. Wils, *n. d.*, 144.

²⁵ Prim. G. Rager (izd.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Freiburg – München 1997; G. Rager – A. Holderegger (izd.), *Bewußtsein und Person. Neurobiologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Freiburg 2000; D. Sturma, *Die Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Person*, Paderbor – München – Wien 1997.

po čemer je kdo oseba, se v naših predstavah neposredno navezuje na zavest, ne na telo, ki se zaveda samega sebe. Oseba je to, kar je, šele po medsebojnem priznavanju podobnih oseb v medsebojnih (medosebnih) odnosih. Osebe so identitete z zavestjo, toda identitete brez identitetskega kriterija; osebe se preprosto prepoznajo kot osebe in zavesti se ni treba identificirati kot zavesti. Nekoč je terminološke zadrege reševala metafizika: njena naloga je bila povezovati med seboj dve na videz nespravljeni skrajnosti, in sicer tako, da med njima ne bi prihajalo do kričečih nasprotij. Stvaritve metafizike so piramidalne, jasne, utemeljene na pod- in nadrejenosti. Klasičen primer za to je odnos med telesom in dušo. Glede na sedanje zadrege na tem področju se zdi, da pojma osebe ni najbolj pametno razširiti tako, da bi se na semantičnem polju izkazal za redukcionizem. Čeprav se sebe (osebe) ne morem zavedati brez telesa, se na drugi strani zdi, da bi bila lahko oseba brez telesa. Če zadrega ni razvidna na prvi pogled, naj ponovim, da je sklepanje, da seže človekova moralna odgovornost le tako daleč, do koder seže človekova zavest, prehitro in da ima značaj redukcionizma. Ne upošteva le dejstva »greha sveta« in »grešnih struktur«, ampak tudi ne vidi, da je moralna odgovornost relevantna zaradi trpljivosti (paticnosti) življenja in da je oseba bitje, ki mu je zavest mogoče pripisati zaradi telesnosti.²⁶ Ranljivost telesa je nedvomno utemeljena v občutljivosti telesa in spontanem razlikovanju med subjektiviteto telesa in predmetnim svetom.

Pojasnitev ne bom iskal med abstraktnimi moralnimi stavki. Ti namreč lahko človeka le preobremenijo z nerealo zahtevo, naj na primer razpravo o pravnem in moralnem statusu človeškega enoceličnega embrija razumejo, kot da je končana in da je ponovno vpraševanje o tem, ali enoceličnemu bitju pripisati osebo ali ne, nepotrebno; ne menijo se za to, da o osebnosti (subjektiviteti), ranljivosti oziroma o trpljivosti enoceličnega »telesa« še ni mogoče govoriti, pač pa menijo, da je pripisovanje osebe najbolj zanesljiv garant spoštovanja življenja. S tem ne zavračam soočenja z neprijetnimi vprašanji, ki jih znanosti postavljajo filozofski in teološki antropologiji, niti ne podcenjujem apriornih in generičnih norm, čeprav so abstraktne, pač pa namigujem na pomen neposredne življenjske izkušnje in neposrednega odziva na dileme. Identiteta osebe na ravni enoceličnega telesa je fiktivna in nevidna, toda celica in celice so predmet naše odgovornosti in zaščite, in sicer toliko bolj, kolikor dosledneje gojimo občutek za ranljivost organskega življenja. Možnosti za tako zaščito telesnega življenja pa je v prihodnosti toliko manjša, kolikor bolj se ljudje v sedanjem svetu strinjajo s podobo »sestavljene« človeka. Človekova istovetnost je v veliki meri rezultat popredmetnja in je pojmi osebe, dostojanstva in podobni ne

²⁶ Prim. S. Ausborn-Brinker, *Person und Personalität*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

bodo rešili. Medtem je marsikje čutiti, da je individualnost tista človekova posebnost, ki človeka nagiba k temu, da se drugemu (konkretnemu človeku) vendarle posveti na drugačen način. Telo je namreč neposreden izraz različnosti in hkrati utelešeni spomin celotne vrste. Fenomenološka refleksija nas sili v dialektiko med intimnostjo in solidarnostjo, ki se združujeta v ranljivosti telesa. Telo je hermenevtični prostor, ki opozarja na neuravnoteženost zgolj generičnega človeka na eni in pojmovanja telesa, telesnosti in neposrednosti na drugi strani. Čeprav sta morda posamič opremljeni z antropološkimi atributi, pa ne nastopata skupaj oziroma ne kot enaka.

Namig nevroznanosti oziroma nekaterih znanstvenikov s tega področja ob tem vprašanju je zelo preprost: te znanosti od raziskovalca zahtevajo, da to, kako razume samega sebe, znova izpostavi neposredni izkušnji. Pravilneje bi se glasilo: vedno številnejši znanstveniki ugotavljajo, da je tradicionalni (Aristotelov in Tomažev) model razumevanja telesnosti zelo koristna podlaga modelu tako imenovanih korelatov, da pa to *ipso facto* ne pomeni spremembe antropoloških modelov.

Človekova samozavest je namreč eden zadnjih izzivov t.i. kognitivnih znanosti. Te znanosti uporabljajo v pojasnjevalnih modelih antropologijo, ki ni bistveno različna od klasičnega filozofskega in teološkega pojmovanja; opozarjajo na ozkost antropološkega modela, ki poudarja generičnost osebe ter ima osebo skoraj za edini argument spoštovanja posameznega človeka. Klasični antropološki model ima osebo za inkarnacijo spomina vrste v posameznem človeku, za »dušo-in-telo«, za »žensko-in-moškega«. Toda kognitivne znanosti so morda še bolj dovzetne za miselne modele, ki imajo človeka za sestavljeno bitje (telo »ima« dušo; duša je »v« telesu), ki ustrezajo računalniški obdelavi podatkov in imajo človeka za »kompleks« in za »sistem«. Ker znanstveniki s svojimi metodami niso našli ustreznega korelata tistemu »več«, čemur rečemo »jaz«, »zavest« in – če smo verni – »duša«, se jim je zdelo dokaj sprejemljivo, da idejo o nekakšni »zavesti« zavržejo kot iluzijo in vržejo s tečajev na videz trdno bazo etike. Izzivalna so predvsem stališča tistih raziskovalcev v nevroznanostih, ki trdijo, da ljudje niti ne morejo biti subjekti dejanj, ker ni nobene osebne identitete, ki bi trajala v času, niti se ne morejo razlikovati od katerih koli drugih bitij na tem planetu, ker ni nobenega kriterija subjektivitete. Človek kot »oseba« se ne razlikuje bistveno od drugih kompleksnih sistemov, pač pa le delno, kajti za vse sisteme je značilno, da delujejo samoregulativno. Zanje je zavest iluzija.

Nevrobiolog Günter Rager²⁷ poudarja, da gre pri tem le za povprečne redukcionizme, ki jih lahko srečamo povsod in se jih včasih niti

²⁷ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 26-49.

ne zavedamo, da pa nevroznanosti v resnici intenzivno iščejo korelate tistih pojavov, ki jih v običajni življenjski izkušnji doživljamo kot osebo, osebno identiteto, samozavest in podobno. Pomembno pa ni le izdelovati metode in vzorce in jih aplicirati v vzporednih tehnologijah, nena zadnje tudi v načrtovanju novih računalniških tehnologij, pač pa tudi pokazati, da si izsledki nevroznanosti in vsakdanje izkušnje ne nasprotujejo. Celo nasprotno: dognanja zahtevajo nov in bolj diferenciran pristop k vsakdanji stvarnosti. Po Ragerju znanosti ne morejo nasprotovati temu, na čemer slonijo, saj si te znanosti jemljejo za izhodišče to, na čemer temelji človekova dejavnost. Znanosti vsakodnevnih izkušenj osebe, svobode in svobodne odločitve, zavesti, odgovornosti, subjektivitete ipd. ne morejo reducirati na ozke modele nevronalnih procesov – pač v skladu z interesi posameznih znanosti – ali jih po potrebi celo izključiti, pač pa so dolžne te pojave pojasniti, kolikor je le mogoče. Raziskovalci so v zadregi, ker v svetu ni nobenih korelatov pojmom tradicionalne antropologije in metafizike, zato te pojave neredko spregledajo ali enostavno zanikajo. Toda njihova zanikanja zavesti (itn.) je treba gledati tudi v luči pomanjkljive občutljivosti tradicionalnih filozofskih antropologij za predrefleksivno zaupanje samemu sebi, ki ga kot vir neposrednih izkušenj predstavlja ravno telo.

Rager ne zagovarja raziskovalcev, ki si zaradi prehitrega sklepanja izdelujejo redukcionistične modele, pač pa kaže na mamljivost redukcionizmov in tudi na nevarnost tega miselnega vzorca. Če bi znanstvenikom uspelo dokazati, da so zavestna (svobodna itn.) dejanja identična z živčnimi procesi, bi človeštvo v prihodnosti ne potrebovalo niti filozofije niti psihologije niti sociologije niti teologije niti verstev. Potrebovali bi le aparat, ki bi prisluškoval nevronske govornice.²⁸ Etiko bi lahko nadomestili z empiričnimi znanstvenimi izsledki in bi jo lahko imenovali nevroetiko. Rager meni, da je »če« v tem primeru neverjetno močan.

Če bi bilo mogoče razumno obnašanje skrčiti na nevronalne procese: strukture, funkcije in elementarna kvalitativna občutja (čut za barvo, obliko, dotik, bolečino, lakoto, glasbo) in bi bili svoboda, zavest in izkušnja osebne identitete le izmerljivi tokovi v nevronske tkivu, bi bila pojavnost zavesti in delujoči človeški živčni sistem identična. Potem bi delujoči živčni sistem pri človeku popolnoma zadostoval za zavestno dejanje. Četudi se redukcionistične razlage soočajo z velikimi težavami pri definiranju pojmov, s katerimi operirajo (raziskovalci ne poznajo definicije zavesti, o možganih pa vedo samo to, kar jim o njih povedo nevroznanosti), so mnogi raziskovalci prepričani, da bo nekoč v pri-

²⁸ F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994.

hodnosti delujoči živčni sistem zadostni pogoj zavesti in zavestnih dejanj (kiborg). Kolikošno vlogo je pri tem odigral novoveški antropološki vzorec, ki je človeka izoliral, deloma zanikal dušo, ga spremenil v sistem itn., je nezanemarljivo vprašanje.

Medtem G. Rager poudarja, da številni raziskovalci v nevroznanostih ravnajo drugače in na sebi lasten način odkrivajo pomembnost telesa in telesnosti, se pravi pomembnosti *take* možganske strukture, ki je nujen pogoj zavestnih dejanj in tem dejanjem ni identična. Ne gre le za to, da so delujoči možgani nujen pogoj zavestnih dejanj, pač pa tudi za to, da so splošni telesni pogoji, na primer stanje sladkorja v krvi, nujen pogoj za delovanje možganov. Rager se seveda ne ozira na korelativnost celotnega telesa in zavestnih dejanj, pač pa gleda na telo z vidika nevronskih celic in seveda z vidika centralnega živčnega sistema. Podobno kot zavestnih dejanj ni mogoče reducirati na živčne procese, tudi ni nobenega zavestnega dejanja brez ustreznega korelata v živčnih procesih. Ti raziskovalci ugotavljajo, da je razmerje med zavestnim dejanjem in nevronskimi procesi izjemno tesno, da sta kot obe strani tehtnice, da torej med njima ni identičnosti, pač pa korelativnost. »Redukcionističnih poskusov razlag, ki so si zadali nalogo, da bodo vsa zavestna dejanja, predvsem pa samozavest, popolnoma skrčili na živčne pojave v živčnem sistemu, s tem pa tudi lahko zavrgli življenjsko izkušnjo zavesti, ni mogoče izpeljati, ker ni mogoče ugotoviti popolne identičnosti med zavestjo in živčnimi procesi.«²⁹ Redukcionistične razlage niso možne in so iluzija. Rager zato predlaga neredukcionistično razlago s korelati oziroma spremljanji. »Lahko se pustimo voditi življenjskim izkušnjam ljudi, njihovo znanje lahko vključimo v nevroznanstvene hipoteze in teorije ter poskusimo njihov način spoznanja preverjati z znanstvenimi metodami ... Znanosti so najboljše sredstvo za verifikacijo procesov, ne morejo pa nadomestiti praktične pameti ljudi in filozofije. ... zavestno doživljanje skupaj z zavestjo o sebi in besedno komunikacijo ... je nujno, če hočemo misel dvigniti na raven znanstvenega procesa.«³⁰

Če so po nekaterih podatkih nevroznanosti najbolj dojemljive za redukcionizme, je na drugi presenetljivo, da se predvsem nevroznanosti vračajo k izvirnemu aristotelsko-tomističnemu razumevanju duše kot oblike telesa, njuni bistveni različnosti, njuni bližini in njuni bistveni korelativnosti. Ko odpirajo zelo širok horizont raziskav, ki sledi elementarnim procesom individualnega življenja, kažejo tudi na uganko zavesti, ki zaposluje človeško misel že stoletja: ta, ki je na eni strani porok individualnega življenja v času, se mora na drugi strani nenehno

²⁹ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 50.

³⁰ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst*, 50 sl.

rekonstruirati v telesnih strukturah. Medtem ko se molekularne in celične strukture nenehno menjajo, ostaja arhitektonska struktura našega bitja ves čas dokaj trdna. Izvirna teorija o duši kot oblikovalnem načelu in telesu kot oblikovani snovi se jim zdi najbližja: s svojim snovnim telesom sem domačin čisto določenega časa in prostora in vsekakor zelo omejen, s svojo oblikovanostjo po oblikovalnem načelu, ki se dogaja na različnih ravneh: – že na ravni t.i. vegetativne (proto)-zavesti, nato na ravni jedrne zavesti, ki na ravni soočenja z objektivnim svetom prvič razvije občutek za samega sebe, in končno na ravni avtobiografske zavesti, ki je obogatena s spominom in jezikom ter zlasti sposobnostjo komuniciranja –, pa vse bolj tudi domačin sveta.

Klasična oziroma izvirna teorija o duši kot obliki telesa (o korelativnosti duše in telesa) tako rekoč ne dovoljuje, da bi osebno doživetje nadomeščali z vzorci, ki so jih proizvedla znanstvena spoznanja, se pravi redukcionizmi, ali da bi odgovorno ravnanje poskusili nadomestiti z bolj diferencirano moralno normo (na primer z vojaško disciplino, ki odgovornost razume kot poslušnost), vsekakor pa dovoljuje, da se osebna izkušnja ali odgovorno ravnanje predstavi v znanstveni razlagi. Na ta način pridobi osebna izkušnja (gledanje prve osebe), ne da bi objektivna raven (gledanje tretje osebe) kaj izgubila. Gledanje prve osebe prihaja v notranji prostor zavesti o sebi. Zavest, pa tudi svoboda, oseba, odgovornost itn. so povsem zasebni pojavi »processa prve osebe«, ki je nedvoumen temelj znanosti oziroma objektivnosti (gledanje tretje osebe). Znanosti ne obstajajo same zase, ampak temeljijo na odločitvi oseb, da bodo nekaterim izkušnjam prišle do dna. Ta spoznanja torej niso tisto *nekaj*, kar bi lahko našli v nekem »objektivnem svetu«, ampak obstajajo kot skupna odločitev oseb, da bodo objektivni svet raziskovale. Tako tudi ni znanosti, ki ne bi imela potez subjektivnosti, gledanja prve osebe, tako rekoč telesnega temelja v raziskovalcu.

Sklep

Tomaž Akvinski pravi o duši naslednje: »Če je duša *to nekaj*, kar lahko samostojno obstaja samo po sebi, ni potrebno, da se združuje s telesom, če ne predstavlja zanjo nečesa dobrega.«³¹ Tomažu se zdi nepredstavljivo, da bi duša bila nekaj boljšega oziroma da zanjo ne bi bilo dobro, če je združena s telesom. In to podkrepi takole: »Najvišjo popolnost človeške duše predstavlja spoznanje resnice z umom. Za doseganje popolnosti v spoznanju resnice pa se mora duša združiti s telesom, kajti umeva po domišljajskih predstavah, ki jih brez telesa ni. Torej

³¹ Tomak Akvinski, *Quaestio disputata de anima*, a. I, 1,4 (cit. po Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, 323).

se duša mora združevati s telesom kot lik in mora biti *to nekaj*.³² Kljub nazornosti slike partnerstva med telesom in dušo, med življenjsko izkušnjo in znanstvenim modelom pojasnitve itn. se zdi, da se človek raje odloča za eno stran in ne za obe, tako rekoč za neravnotežje. Priznati je treba, da je mamljivost redukcionizmov tudi v tem, da se ne kažejo kot neuravnoteženost, pač pa kot objektivnost, kot prednost znanosti, abstrakcij in strategij, generičnih trditev ipd., in sicer z namenom, da bi »izboljšali« izkušnjo »spoznanja resnice«, odgovornosti in svobode. Dejansko pa spoznanje ločujejo od resnice. Redukcionistične znanstvene razlage ne pojasnjujejo neposrednih izkušenj, ampak jih ločujejo od stvarnosti in jih hočejo nadomestiti z nadomestnimi vzorci. V teku refleksije se je pokazalo, da je osebno – telesno – doživetje in odgovorno ravnanje vedno že pred objektivno analizo, in sicer nenazadnje tudi tako, da je odprta znanstveni preiskavi. Med gledanjem prve in gledanjem tretje osebe obstaja tesna vez. Kljub ogromnemu znanju znanosti je življenjsko spoznanje resnice na razpolago le v implicitni obliki, kot izkušnja posameznega človeka, kot »združitev duše s telesom«. Znanosti tega razmerja ne bodo nadomestile, nedvomno pa lahko optimirajo življenjske pogoje in medosebne odnose.

Na zastavljeno vprašanje: Je etika pozabila na telo? lahko odgovorim naslednje: kljub relativnemu strahu tradicionalne etike pred znanostmi, ki posegajo v človekovo telo, v človeka *in vivo*, v celične in podcelične strukture, so prav te znanosti opozorile na tisti redukcionizem, ki se predstavlja kot objektivnost in je kot neprizadeto »gledanje tretje osebe« za etiko ravno tako mamljiva skušnjava kot za katerega koli drugega znanstvenika na katerem koli področju. Nesmiselno bi bilo tajiti, da v morali in etiki ni tistega nesrečnega primera objektivizma, ki se mu zdi partnerstvo med izkušnjo in znanostjo oziroma med resnico in spoznanjem odveč. Pravzaprav si nastanka etike ni mogoče pojasniti brez tega partnerstva: njen cilj ni bil nikoli v tem, da bi nadomestila ali izključila sposobnost osmišljanja (medialnosti), ki ga predstavlja ravno telo.

³² Prav tam, a. 1, 2,2.

Terezija Snežna Večko

Krivda, kazni in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)

Med najpomembnejšimi vprašanji, h katerim se človeštvo vedno znova vrača, so gotovo odnos med nedolžnostjo, pravičnostjo, zasluženjem, trpljenjem, krivdo, kaznijo ter iskanje poti iz njihove prepletosti. O njih človek nikoli ne razmišlja in razpravlja neprizadeto, temveč je vanje osebno pritegnjen. V Svetem pismu zavzemajo izjemno mesto.¹ Pravzaprav je raziskave in zapise o krivdi, kazni in odpuščanju narekovala prav želja in potreba, da bi se človek rešil iz usodnega primeža krivde in kazni, po drugi strani pa bi si bil na jasnem tudi o možnostih plačila za krepost.²

Svetopisemska besedila o krivdi, kazni in odpuščanju ter o kreposti in nagradi zaznamuje močna dramatičnost, pa naj pripadajo kateri koli literarni vrsti. V pričujoči razpravi se posvečamo tej temi v Ezrovi molitvi v Ezr 9,6-15. Besedilo prištevamo med spokorne molitve.³ Te so v

¹ Pričujoča razprava je bila z majhnimi spremembami prvotno objavljena pod naslovom *Krivda, kazni in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi* v M. Cifrak (ur.), *O kraljevstvu nebeskom - novo i staro: Zbornik predavanja u čast Bonaventuri Dudi, OFM, u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva / De regno coelorum - nova et vetera: Liber miscellaneus in honorem Bonaventurae Duda, OFM, in occasione XV lustri vitae et X lustri sacerdotii*, Teološki radovi 34, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001, 77-96.

² J. Krašovec je v svojih publikacijah v slovenščini in angleščini: *Nagrada, kazni in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, SAZU, Ljubljana 1999 = *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*; prev. M. Brezigar, J. Krašovec; Supplements to VT 78, Brill Academic Press, Leiden / Boston / Köln 1999 ugotovil, da je neprimerljivo največ študij nastalo v *najnovjšem* času, v obdobju zadnjih dveh desetletij. Avtor je preučil nagrado, kazni in odpuščanje v večini starozaveznih knjig. Na vprašanje, v čem je razlika med pojmovanjem nagrade, kazni in odpuščanja pri ljudstvih starega Bližnjega vzhoda in Izraelcih, je našel odgovor v izraelskem pojmovanju Boga, čigar najbolj presenetljivo razodetje je razodetje usmiljenja in sprave. To je edina religija, ki ne pozna samo zakona povračila za dobro in za hudo, temveč po odpadu tudi možnost kesanja, odpuščanja in novega začetka. Najgloblji razlog za to je v Božjem stvarjenjskem in zaveznem odnosu do človeštva. Bog ima kot stvarnik do svojega stvarstva odnos milosti, v kateri ima svoje mesto tudi kazni. Toda tudi po najglobljem odpadu je v moči večne in nepreklicne Božje ljubezni mogoče vzpostaviti odnos obnovljene zaveze.

³ V to literarno vrsto prištevamo še 1 Kr 8,22-53; Neh 1,4-11; 9,6-37; Jer 3,22-25; Dan 9,3-19; Bar 1,15-3,8; Azarjajevo molitev v grškem Danielu; Tob 3,1-6; 3 Mkb 2,1-10;

Svetem pismu razmeroma pozen literarni pojav in se pojavijo šele v poeksilskem in perzijskem obdobju.⁴ R. A. Werline opredeljuje njihovo vlogo kot religiozno institucijo, ki ima cilj, da odpravlja greh. Potem ko je bil 587 pr. Kr. tempelj porušen in daritve odpravljene, je ljudstvo s spokorno molitvijo izražalo spokornost, ki more pridobiti odpuščanje. Spokorna molitev je bila izraz Izraelovega prizadevanja, da razume svoje boleče izkustvo uničenja narodne samobitnosti in najde pot iz svoje bede.⁵ Svetopisemski avtorji pred izgnanstvom poznajo zvezo med dejanjem in posledicami. V tem obdobju je ljudstvo vedelo, da Bog lahko kaznuje ali pa se tudi usmili in prizanese s kaznijo, ki so jo zaslužili. Preroki iz izgnanstva in po njem pa so prišli do spoznanja o odpuščanju in spravi za »normalne« grehe v spravnih obredih. Za spravo velikih prestopkov je bila potrebna smrt prestopnika.⁶ V poznejšem verovanju je bila sprava za narode dosežena po daritvi Gospodovega služabnika. V obdobju drugega templja sta odpuščanje in sprava dobila središčni pomen in *yôm kippûr* je postal najpomembnejši praznik leta. Po uničenju drugega templja je ideja o poravnavi zlih dejanj z dobrimi nekako nadomestila izgubo daritev. Podobna je bila vloga spokornih molitev v obdobju drugega templja.

Prvi primer spokorne molitve v Svetem pismu je Ezrova molitev v Ezr 9,6-15. Skupaj z uvodom (9,1-4) in poročilom o sklenjeni odločitvi (10,1-44) predstavlja pripovedno enoto, ki obravnava problem mešanih zakonov. Vzbudila je živahne razprave o pomenu krivde in sprave, ki se v njej razodeva.⁷ Preden se lotimo razlage molitve, bomo v nekaj črtah predstavili njenega avtorja.

Besede luči (4Q504). Te svetopisemske, apokrifne in kumranske molitve so si podobne po vsebini in teoloških poudarkih. V komentarjih in razpravah jih pogosto vzporejajo. Njihov razvoj kot religiozno institucijo je prvi preučeval R. A. Werline v *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, SBL 13, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1998.

⁴ Prim. R. A. Werline, *n. d.*, 11. Avtor v svoji študiji pokaže, da pa je poeksilska skupnost navajena na te molitve, saj se pojavijo v besedilih povsem naravno, brez kakšne posebne obrazložitve. Torej so jih uporabljali, preden so bile zapisane. Njihova sedanja oblika skriva v sebi razgibano zgodovino njihovega pre/oblikovanja.

⁵ Prim. R. A. Werline, *n. d.*, 191-192.

⁶ Prim. K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, v: *Evangelische Theologie* 26 (1966), 217-239.

⁷ Gl. npr. O. Plöger, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk*, v: W. Schneemelcher (ur.), *Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag am 18. April 1957 dargebracht von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn*, Kreis Moers, Neukirchen 1957, 35-49; K. Koch, *Ezra and the Origins of Judaism*, v: *Journal of Semitic Studies* 19 (1974), 173-197 itd. Ti avtorji obravnavajo temeljne teološke razloge za kazen in rešitev. Poudarjajo, da svetopisemski pisec priznava pravičnost Božje sodbe in nujnost, da se Izrael spreobrne.

1. Ezra in njegovo poslanstvo

Svetopisemska veda je pred sto leti dvomila o zgodovinskem obstoju Ezra.⁸ Danes o njegovem obstoju takorekoč nihče več ne dvomi, za avtorstvo knjige, ki se imenuje po njem, pa je še vedno stvar razpravljanja med raziskovalci.⁹ Ezrova knjiga skupaj z Nehemijevo sta naš edini vir poznavanja zgodovine poeksilske judovske skupnosti in njenih voditeljev.¹⁰ Raziskovalci v glavnem menijo, da temeljita na avtentičnih Ezrovih in Nehemijevih spominih.¹¹

Ezra je v Ezr 7,1sl. predstavljen kot »Ezra, sin Serajaja ...«, z rodovnikom, ki po velikoduhovniški vrsti sega do Arona. Za Ezra samega ni rečeno, da je veliki duhovnik. Njegovo ime 'ezrâ' pomeni pomoč, podpora. Kot »pismouk, izveden v Mojzesovi postavi« (7,6), bi mogel biti državni tajnik za judovske zadeve na perzijskem dvoru.¹² Artakserksovo pismo (7,11-26) ga predstavi kot »razlagalca postave Boga, ki je v nebesih« (v. 12). To ustreza opisu, da je »pripravil svoje srce, da bi preiskoval Gospodovo postavo in izpolnjeval ter v Izraelu učil zakon in pravo« (v. 10). Opis povezuje njegovo versko in politično vlogo. Artakserksovo pismo mu pripisuje pomembne pristojnosti, vendar je pri presojanju zgodovinske vrednosti pisma potrebna previdnost.¹³ Vsekakor knjiga predstavi Ezra v kar največkratnejši luči. Njegovo vodenje izgnancev v Jeruzalem je opisano kot drugi eksodus (prim. 8,1-36). V Jeruzalemu si je prizadeval za pouk ljudstva v postavi (prim. Neh 8-12) in izvedel zahteve postave v primeru mešanih zakonov

⁸ C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia*, Beihefte zur ZAW 2, D. B. Stade (ur.), J. Ricker, Giesen 1896; *Ezra Studies*, University Press, Chicago 1910 ponatis The Library of Biblical Studies, H. M. Orlinsky (ur.), KTAV, New York 1970. Avtor je zanikal Ezrov obstoj in pripisal njegovo knjigo piscu Kroniških knjig.

⁹ Kritičen pregled mnenj za in proti Ezrovemu avtorstvu knjige gl. npr. v D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, NCB, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids 1984, 9-14. Avtor zavzema stališče, po katerem je Ezrova knjiga delo kronista. Nasprotno npr. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Word, Waco 1985, XXI-XXIII, dokazuje, da je Ezra avtor knjige, ki nosi njegovo ime.

¹⁰ Pokrivata obdobje 100-140 let, in sicer Ezr 1-6 zadnjo tretjino 6. stoletja pr. Kr., Ezr 7-10 in Neh pa drugo polovico 5. stoletja pr. Kr. Mogli bi biti sestavljeni okrog 400 pr. Kr.

¹¹ Gl. npr. M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, NAC 10, E. R. Clendenen (ur.), Broadman & Holman, USA 1993, 38, op. 94 itd. Očitno je večina Ezrove pripovedi, ki je zdaj v Ezr 7-10 in Neh 7-10, bila prekinjena z večino Nehemijeve pripovedi, ki je zdaj v Neh 1-7.

¹² Toda L. L. Grabe, *What Was Ezra's Mission?*, v: T. Cohn Eskenazi in K. H. Richards (ur.), *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, JSOT Supl. 175, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 286-299, svari pred nekritičnim sprejemanjem podatkov v Ezrovi in Nehemijevi knjigi, ker sta sami zbirka različnih izročil, nastalih v različnih časih.

(prim. Ezr 9-10). Toda po enem letu delovanja se je vse končalo. To je vsekakor presenetljivo. Kako to razložiti? Mu je po tako obetavnem začetku spodletelo?

Različni zgodovinski, literarni in stilistični razlogi govorijo v prid domnevi, da je vrstni red dogodkov v Ezrovi in Nehemijevi knjigi bil izvirno drugačen. Med Ezrov prihod v Jeruzalem v petem mesecu (prim. Ezr 7,9) in reformo mešanih zakonov v devetem mesecu (prim. Ezr 10,9) sodi dogodek, ki se zdaj nahaja v Neh 8 in se je zgodil v sedmem mesecu, namreč branje postave. Glede na sedanji vrstni red poglavij (Ezr 7-10 in Neh 8) je Ezra uredil zadevo mešanih zakonov v prvem letu svojega prihoda v Jeruzalem (458 pr. Kr.), se vrnil v Suze, med dvanajstletnim upravljanjem Nehemija (445-433 pr. Kr.) prišel nazaj v Jeruzalem, podprl Nehemijeve reforme, dokler nista pripravila ljudstvo na slovesno branje postave in obnovo zaveze (Neh 8-10). Ta sprememba verjetnega izvirnega reda dogodkov je bila nedvomno storjena s posebnim namenom. V verjetnem izvirnem redu dogodkov je Ezrova zakonska reforma (Ezr 9-10) predstavljala sklepno dejanje njegovega obnovitvenega delovanja v poeksilski skupnosti. V sedanjem razporedu dogodkov pa delo obeh reformatorjev sklene branje postave in obnova zaveze (Neh 8-10) kot krona njunega skupnega prizadevanja za obnovo ljudstva.¹⁴ Preživela sta dvanajst let v zavzetem vzgojnem delu, preden je bilo ljudstvo pripravljeno na obnovo zaveze, v kateri so se obvezali, da bodo izpolnjevali postavo. Avtor Ezrove in Nehemijeve knjige je bil prepričan, da je vse ostalo njuno delo z ljudstvom in obnavljanjem mesta dobilo svoj pomen šele v luči verske obnove skupnosti. Tako »postava ni bila prebrana, da bi preoblikovala skupnost, temveč je preoblikovana skupnost bila pripravljena poslušati postavo.«¹⁵ Postava je imela »liturgično vlogo, ki je bila prihranjena za obnovljeno skupnost, ki ji je že bilo odpuščeno.«¹⁶

Znotraj tega preoblikovanja poeksilske skupnosti ima svoje mesto Ezrova zakonska reforma, ki sledi predhodni spokorni molitvi. Najprej bomo razložili molitev, nato pa se bomo posvetili vzroku zanjo.

¹³ V preteklosti so precej dvomili v njegovo pristnost. Danes je na splošno sprejeto z nekaterimi popravki. Lahko ga je sestavil judovski uradnik na perzijskem dvoru, ne nazadnje sam Ezra.

¹⁴ Gl. pregled različnih mnenj v H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 21-27; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 9-10; M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 37-41 itd. Navedeni kronološki red predpostavlja, da je kralj Artakserks (prim. Ezr 7,1.7.11.-12.21; 8,1) Artakserks I.

¹⁵ Gl. M. Breneman, *n. d.*, 43.

¹⁶ Gl. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London 1979, 636.

2. Molitev

2.1 Razlaga

Poglavje 9 poroča o mešanih zakonih znotraj judovske skupnosti (v. 1-2) in o Ezrovem odgovoru (v. 3-15), ki obsega spokorna dejanja (v. 3-5) in molitev (v. 6-15). V 10. poglavju ljudstvo odgovori, da se bodo ločili od tujih žena in se začne na to pripravljati. Prizor se konča s seznamom mož, ki so vzeli tujke za žene. Samo dejanje ločitve ni opisano. Možno je, da sploh ni bilo izvedeno.

2.1.1 Poročilo o mešanih zakonih (9,1-2)

Razlog za Ezrovo spokorno molitev in njegove nadaljnje ukrepe navajata v. 1-2. Knezi sporočijo Ezru, da so si ljudstvo, duhovniki in leviti jemali žene »izmed ljudstev dežel«. Njihov prestopek je bil v tem, da se kot sveti zarod (*zera' haqqōdeš*) niso ločili od »ljudstev dežel« in so se tako oskrnili z njihovimi »gnusobami«. Zlasti resno je bilo, da je »roka knezov in predstojnikov bila med prvimi pri tej stvari« (v. 2). Duhovniki, leviti in višji sloj med laiki imajo tesnejše odnose s tujci, zato tudi laže sklenejo mešane poroke. Imajo pa tudi močnejši vpliv na preprosto ljudstvo.

Toda seznam ljudstev, izmed katerih so si jemali žene, obsega tudi narode, ki v Ezrovem času že dolgo niso več živeli v Palestini, t.j. Kanaanci, Hetejci, Perizejci, Jebusejci in Amorejci. Seznam je očitno narejen po stereotipnih seznamih, ki se z manjšimi razlikami nahajajo na več mestih v Stari zavezi (npr. 1 Mz 15,19sl.; 2 Mz 3,8.17; 33,2; 34,1; Neh 9,8 itd.). Posebej se naslanja na 5 Mz 7,1, ki prepoveduje sklepanje porok z naštetimi narodi (v. 2-4). Ezrov seznam za razliko od tega ne omenja Girgašejcev in Hivejcev, dodaja pa tri narode, ki so živeli v njegovem času, Amonce, Moabce in Egipčane (prim. 5 Mz 23,4.8). Omemba teh treh narodov ima poseben pomen, ki pride do izraza v Ezrovem odgovoru v v. 11-12.

Seznam kaže značilno metodo razlage svetopisemskega besedila, spajanje različnih odlomkov Svetega pisma, da bi razložili drug drugega. Različni odlomki iz Peteroknjžja, ki so nastali v različnih zgodovinskih okoliščinah, so tukaj sistematizirani in vključeni v enoten sistem zakonskega predpisa. Ta »eksegeza« kaže, da so zakone, ki so obravnavali prvotne kanaanske prebivalce, zdaj prenesli na sodobna »ljudstva dežele«. Tako je bilo mogoče izvesti sklep, da ni dovoljena poroka z nobenim od sosednjih narodov.

V poročilu knezov je omenjen samo primer porok s tujkami. Zdi se, kot da poroke s tujci niso bile pogoste. Ali pa so poroke s tujkami imeli

za bolj nevarne. Poganska žena, ki je vstopila v judovsko družino, je verjetno ohranila svojo vero, v njej vzgajala otroke in vanjo zapeljala tudi moža (prim. 2 Mz 34,16; 1 Kr 11,1-8; 16,31sl.). Druga možnost, da tujka sprejme judovsko vero (prim. Ruta), tukaj ni omenjena. Nasprotno, poudarjena je nevarnost, da sveti zarod »oskrunijo« (*hi'ārbū*) z »ljudstvi dežel«. Ta razlog se nanaša na svetostno postavo, ki prepoveduje mešanje različnih vrst živali, rastlin in blaga (prim. 3 Mz 19,19). Njegov poudarek je na besedi »svet« (*qōdeš*) v nasprotju z »nezvestobo« (*ma'al*). Odlomek kaže, kako so Ezra oziroma knezi razlagali Sveto pismo. Grožnja proti tujcem, ki bi si drznili skruniti Izrael (prim. Jer 2,3), je zdaj usmerjena proti njemu samemu, če se bo kot sveti narod oskrunjil v stiku s tujci.¹⁷ Priznanje knezov ne vsebuje ne uvoda ne motivacije. To kaže na verjetno manjkajoče besedilo o branju postave, ki se zdaj nahaja v Neh 8. Vendar je tudi v tem primeru Ezra dokaj pozno, t.j. štiri mesece po svojem prihodu v Jeruzalem, zvedel za sklepanje mešanih zakonov v judovski skupnosti. Razlagalci na splošno menijo, da je vedel zanje in jih celo skušal odpraviti, vendar neuspešno, Ezr 10,3 to nakazuje. V tem primeru bi poročilo knezov v 9,1-2 pomenilo uradno poročilo in Ezrov odgovor javni izraz obžalovanja.

2.1.2 Ezrovo žalovanje (9,3-5)

Ezrov odgovor vsebuje žalovanje (v. 3-5) in molitev (v. 6-15). Žalovanje obsega klasične geste žalovanja.

Ko sem to slišal, sem raztrgal svoje oblačilo in plašč, si pulil lase z glave in iz brade ter potrt obsedel. Takrat so se ob meni zbrali vsi, ki so se zaradi grozot izgnanstva bali besed Izraelovega Boga. Jaz pa sem sedel potrt do večerne daritve. Pri večerni daritvi sem se vzdignil od svojega ponižanja ter s pretrganim oblačilom in plaščem pokleknil na kolena in iztegnil svoje roke h Gospodu, svojemu Bogu ... (9,3-5).

Te geste so bile v navadi v času žalovanja ob smrti (prim. 1 Mz 37,34; 2 Sam 1,11-12.17-27; Job 1,20 itd.) ali ob kakšni veliki nesreči (prim. 2 Krn 34,19; Est 4,1 itd.). Z njimi je Ezra izrazil kesanje, ki ga je že vsebovalo priznanje knezov. Hkrati je z njimi simbolično potrdil, da skupnost zasluži smrt.¹⁸

Ezra je izrazil žalovanje javno, pred Božjo hišo (prim. 10,1), da bi ljudstvo pripeljal do spoznanja krivde. To je tudi dosegel, saj so se ob njem zbrali tisti, ki »so se ... bali (*hārēd*) besed Izraelovega Boga« (v.

¹⁷ Prim. J. Milgrom, *Cult and Conscience*, SJLA 18, Brill, Leiden 1976, 71-73.

¹⁸ Dejansko te geste predstavljajo smrt; prim. M. Jastrow, *The Tearing of Garments as a Symbol of Mourning with Especial Reference to the Customs of the Ancient Hebrews*, JAOS 21 (1900), 23-39.

4). Ta izraz pomeni v poeksilskem Izraelu tiste, ki so strogo izpolnjevali postavo. Zbrali so se okrog Ezra, da mu izrazijo podporo in pomagajo uresničiti potrebne odločitve. Ob času večerne daritve, to je verjetno ob deveti uri - ob treh popoldne, ki je ura molitve (prim. Apd 3,1), je Ezra pristopil k molitvi. Kot sam pravi, je pokleknil na kolena (prim. 2 Kr 1,13). S tem ravnanjem se je poistovetil z grešno skupnostjo in se postavil v vrsto posrednikov, kakršni so bili Abraham, Mojzes, Samuel, preroki ... Njegova dejanja zaznamuje preroški simbolizem (prim. Iz 20,1-4; Ezk 4-5). Bolj kot svoje lastno žalovanje je hotel z njimi izraziti uraden protest proti prestopku voditeljev in ljudstva.¹⁹

2.1.3 Molitev (9,6-15)

Te geste žalovanja so bile zgovorne že same po sebi, vendar so tukaj služile kot priprava na molitev. V molitvi je Ezra izrazil poglede, za katere je želel, da jih ljudstvo osvoji. Ezrova molitev ima poučno in vzpodbujevalno vlogo. Njena zgradba je naslednja:

v. 6-7: splošno priznanje

v. 8-9: razmišljanje o Gospodovih sedanjih milostih

v. 10-12: priznanje krivde mešanih zakonov

v. 13-14: izpoved o namenih v prihodnosti

v. 15: sklepno splošno priznanje z doksologijo.

V uvodnem splošnem priznanju Ezra preide od prve osebe ednine v prvo osebo množine. Tako ne le kot duhovnik posreduje za zadolženo skupnost, temveč se z grešniki poistoveti (prim. Neh 1,6; Iz 6,5; 53,4sl.; Tob 3,5 itd.).

Moj Bog, sramujem se in zardevam, ne da bi povzdignil svoje obličje k tebi, moj Bog. Kajti naše krivde so velike nad našo glavo in naša krivda je zrasla do nebes. Od dni naših očetov do tega dne smo v veliki krivdi. Zaradi naših krivd so izročili nas, naše kralje in naše duhovnike v roke kraljev dežel, pod meč, v ujetništvo in v plen ter v očitno sramoto, do tega dne (9,6-7).

Ezra naslavlja Boga 'ēlōhay, kar kaže na njegov osebni odnos z njim (prim. Ps 16,2,5; 18,1-2; 22,1 itd.). Priznanje sramu (prim. Jer 31,19) pa razodeva njegovo globoko poistovetenje s skupnostjo, čeprav sam ni kriv tega prestopka. V v. 6b s podobo preplavljajoče vode izraža velikost njihove krivde kakor tudi nevarnost njihovega sedanjega položaja. Solidarnost v krivdi in kazni povezuje rodove. Ezra gleda grehe, ki so se kopicili skozi rodove do tega dne in so tudi povzročili kazni, ki jo doživljajo še danes. Kazen obstaja v podreditvi tujim vladarjem, t.j. asirskim, babilonskim in perzijskim kraljem (prim. Neh 9,32). Ta po-

¹⁹ Tako večina razlagalcev.

dreditev vključuje uničevanje življenja, posesti in dostojanstva. Naslednja vrstica sicer pove, da se to več ne dogaja v Ezrovem času, vendar nepopolna obnova pomeni, da še niso svobodni («sužnji smo» - v. 9).

Vrstice 8-9 predstavljajo novi del molitve. Obračajo se od bede k milostim, ki so jih prejeli. Ezra zdaj naslavlja Boga v tretji osebi.

Zdaj pa nam je bil Gospod, naš Bog, vsaj za kratek čas naklonjen; pustil nam je ostanek in nam dal oporišče na kraju svoje svetosti. Naš Bog nam je razsvetlil oči in nam dal nekaj malega tolažbe v naši sužnosti. Zares, sužnji smo, toda v naši sužnosti nas naš Bog ni zapustil. Izkazal nam je naklonjenost pred perzijskimi kralji, in dali so nam pogum, da povzdignemo hišo svojega Boga in obnovimo njene ruševine, ter nam dal, da imamo trdno zavetje v Judu in Jeruzalemu (9,8-9).

Ta »kratek čas« obsega obdobje osemdesetih let od Kirovega razglasa in je dejansko kratek v primerjavi s časom od asirskega uničenja Severnega kraljestva. Gospodova »naklonjenost« (*tēhinnāh* – prim. Joz 11,20) je izražena s štirimi samostalniki in glagolom v infinitivu. »Ostanek« (*pēlētāh*) se nanaša na skupnost, ki se je vrnila iz ujetništva (prim. Neh 1,2). »Oporišče« (*yātēd*) pomeni klin ali palico, s katero nomadi zaznamujejo zemljišče, na katerem bodo postavili šotore in se odpočili za hip sredi svojega blodečega življenja. Zdaj pa je Gospod judovski skupnosti dal oporišče »na kraju svoje svetosti« (*bimqôm qodšô*), ki je njegov tempelj, ki so ga zgradili po izgnanstvu. S tem jim je zagotovil varnost. Ta milost jim je razsvetlila oči (prim. Ps 13,4; 19,9), t.j. osvežila fizično moč po lakoti in žeji (prim. 1 Sam 14,27), kar je metafora za obnovo življenja po smrti sodbe.²⁰ To pa še ni popolna obnova, saj se še vedno doživljajo v »sužnosti« (*bēʿabduṭēnū*).²¹ V. 9 razširi sporočilo v. 8. V njihovi sužnosti jim je Gospod izkazal »naklonjenost« (*hesed*) pred perzijskimi kralji, kar izraža s štirimi samostalniki in glagoli v infinitivu. Vsi skupaj razodevajo, da je cilj njihove pozitivne in vrnitve sezidanje templja.²²

Z izrazom »In zdaj« (*wēʿattāh*) v v.10 se začne novi del molitve. V njem Ezra zopet naslavlja Boga v drugi osebi.

In zdaj, naš Bog, kaj naj po vsem tem še rečemo? Kajti zapustili smo tvoje zapovedi, ki si jih zapovedal po svojih služabnikih prerokih, ko si rekel: »Dežela, ki stopate vanjo, da jo dobite v last, je oskrunjena dežela zaradi nečistovanja ljudstev dežel, zaradi njihovih gnusob, s katerimi so jo polnili v svojem nečistovanju od ust do ust. Zdaj torej ne dajajte svojih hčerá njihovim sinovom in njihovih hčerá ne jemljite za svoje sinove.

²⁰ Prim. A. H. J. Gunneweg, *Esra*, KAT 19.1, 1985, 167.

²¹ Ta poudarek na sužnosti kaže na politične implikacije v judovskih religioznih pričakovanjih; prim. H. G. M. Williamson, *Esra, Nehemiah*, 136.

²² Prim. T. Cohn Eskenazi, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, SBL Monograph Series 36, Scholars Press, Atlanta, Ga. 1988.

Nikoli ne hrepenite po njihovi sreči in blaginji. Tako boste močni in uživali boste dobrine dežele in jo zapustili svojim sinovom v dediščino na veke» (9,10-12).

Ezra se vrne v sedanji trenutek. Vprašanje, »kaj naj po vsem tem še rečemo«, bi lahko pomenilo, ali po vseh teh dokazih Božje ljubezni ali po tem zadnjem prestopku. Odgovor na to je, da so zapustili njegove zapovedi. Ezra reče, da jih je zapovedal po svojih služabnikih prerokih, navaja pa večinoma Peteroknjžje; Mojzesa ima torej za preroka (prim. 5 Mz 18,15; 34,10).

Ezra navaja zapovedi tako, da združuje različne odlomke v enoten mozaik: 5 Mz 7,1-4; 11,8sl.; 3 Mz 18,24-30; 5 Mz 18,9; Ezk 16,47; 2 Kr 21,16; 5 Mz 23,3-9; 11,8; Iz 1,19; 5 Mz 1,38sl.²³ Posebno značilna je njegova povezava 5 Mz 7,1-4, ki prepoveduje poročanje s prvotnimi prebivalci Kanaana, ter 5 Mz 23,3-9, ki govori o izključitvi Amoncev, Moabcev, Edomcev in Egipčanov iz izraelske skupnosti. Enako so naredili knezi (v. 1), ko so vključili Amonce, Moabce in Egipčane med narode, s katerimi se Izraelu ni dovoljeno povezati. Zdaj Ezra potrjuje to spajanje besedil, s tem ko se ozira na 3 Mz 18, ki govori o svetosti zakonske zveze, ki so jo kanaanski prebivalci oskrunili s svojimi spolnimi zablodami. Prav to sta storili Lotovi hčeri, ki sta zanosili s svojim očetom in rodili začetnika Moabcev in Amoncev (prim. 1 Mz 19,31-38). Po Ezrovi razlagi 5 Mz 23,3-9 so Amonci in Moabci kot »mešanci« izključeni iz Gospodovega občestva »do desetega rodu ... vekomaj« (v. 3-4). Edomci in Egipčani pa so izključeni do tretjega rodu (v. 8-9). Torej Ezrova prepoved poroke z njimi temelji na besedilu, ki ne govori neposredno o sklepanju porok, temveč prepoveduje Amoncem in Moabcem priti v Gospodovo občestvo za vedno, Egipčanom pa do tretjega rodu.²⁴

²³ A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, KHKAT, J. C. B. Mohr, Tübingen 1902, 41, pripominja, da tolikšna svoboda v navajanju kaže na to, da Ezra še ni poznal dokončno oblikovanega kanona in se je pri svojem delu s postavo čutil le relativno vezanega s predhodnimi zakonskimi predpisi. Toda v nadaljnji razlagi bomo pokazali, da se je premišljeno in načrtno naslanjal na predhodne zakonske predpise.

²⁴ Prim. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1988, 116-121. Avtor opozarja na značilen vrstni red prepovedi, ki »se zdi ne zgolj naključje, da je *mmzr* za vedno prepovedano priti v Gospodovo občestvo *prav po* prepovedi incesta (v. 1) in *prav pred* izključitvijo Amoncev in Moabcev iz skupnosti za 'vekomaj' (v. 4-6). Torej, tudi če tekstna redakcija 5 Mz 23,1-9 še ne predpostavlja eksegetskega pomena, da so Amonci in Moabci za vedno izključeni iz Gospodovega občestva kot primer prepovedi potomcem incesta (t.j. kot sklepanje iz splošnega na posebno), se zdi, da je ta eksegetski sklep izvedel Ezra, z ozirom na elemente, ki jih je izbral iz 'prerokov' in jih povezal v svojem navajanju (Ezra 9,11)« - str. 120. Zato ne moremo povsem pritrditi R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 53, da je to »popolnoma nova zapoved, ki izhaja iz kombinirane razlage različnih izročil.«

Iz te tekstne povezanosti med 5 Mz 7,1-4 in 23,3-9 je bilo mogoče sklepati, da je ljudstvo, ki mu je bilo prepovedano pridi v Gospodovo občestvo, vendar je nekako (po poroki) prišlo vanj, treba zdaj izključiti. To je bil predlog, ki ga je po Ezrovi molitvi izrazil Šehanja (prim. Ezr 10,3). Četudi v postavi ni bilo zakona, ki bi ukazoval izgon tujih žena in njihovih otrok, je njegov predlagatelj dejal: »Ravna naj se po postavi!« (10,3). To je pomenilo po tej razlagi postave.²⁵

S to tekstno povezavo je bil namen zakona točno predstavljen: 1. glavna verska nevarnost prihaja od najbližjih ne-judovskih sosedov;²⁶ 2. zlo mešanih zakonov je versko, ne rasno: zakonski partner je zaveden po »gnusobah« poganškega sozakonca. Razlaga zajame duha Peteroknjižja. Izraelska zgodovina zgovorno izpričuje, da so poroke s tujci, še posebej kraljevske, ogrožale čistost izraelske vere (prim. 1 Kr 11,1-8; 16,31sl.).²⁷ S prepovedjo iskanja sreče in blaginje za »ljudstva dežele« (v. 12b) je Ezra naredil še nadaljnjo povezavo s 5 Mz 23,7: »Nikoli ne skrbi za njihov mir in njihov blagor, vse svoje dni ne!« Poleg teološkega pomena vsebuje ta prepoved tudi praktične posledice. Če namreč ne bodo delili dobrin s tujimi prebivalci dežele, bodo imeli dovolj hrane zase.²⁸

V v. 13-14 je Ezra na višku svoje homiletske zavzetosti.

Po vsem tem, kar je prišlo nad nas zaradi naših hudobnih dejanj in zaradi naše velike krivde – čeprav si nam ti, naš Bog, prizanašal bolj, kakor smo zaslužili v svoji krivdi, in nam naklonil tale ostanek -, mar se bomo spet vrnili nazaj in kršili tvoje zapovedi ter stopali v svaštvo s temi gnusnimi ljudstvi? Ali se ne boš razjezil nad nami in nas pokončal, da ne bo več ne ostanaka ne rešencev? (9,13-14)

Ezra želi vprašati ljudstvo, kako si, potem ko je izkusilo bedo in trpljenje izgnanstva, drzne še naprej grešiti v tem, zaradi česar je bilo kaznovano. In mera kazni kaže, da Izrael sploh še obstaja zgolj zaradi Gospodove prizanesljivosti. Za v prihodnje pa Ezra ne verjame, da bi Gospod z njimi ravnal še tako blago kot v preteklosti. S svojim retoričnim vprašanjem želi osvestiti Izrael, kako nevarno je za ostanek, ki je Izraelov edini preživeli legitimni predstavnik, da se igra z nevarnostjo popolnega uničenja.²⁹

²⁵ Prim. M. Fishabane, *n. d.*, 117.

²⁶ Značilno je, da v Svetem pismu poroka s tujci ni na splošno prepovedana (prim. 1 Mz 16,3; 41,45; 4 Mz 12,1sl.), temveč poroka z ne-izraelskimi prebivalci Kanaana (prim. 2 Mz 34,11-16; 5 Mz 7,1-4; 20,10-18).

²⁷ Prim. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 116-120; H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 130-131.

²⁸ D. C. Siegfried, *Esra, Nehemia und Esther*, HAT 62, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901, 65, pripominja, da je judovska skupnost prav zaradi skromnih pridelkov dežele gotovo želela tuje naselbine čim bolj odriniti.

²⁹ Prim. J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemia: A Commentary*, OTL, SCM, London 1988, 185.

Ezra konča molitev, ne da bi prosil Boga usmiljenja. Preprosto privede »svoje poslušalce s seboj v ponižnosti, brez obrambe, pred Gospodov sodni stol.«³⁰ Priznava edino Božjo pravičnost.

Gospod, Izraelov Bog, ti si pravičen, kajti ostali smo kot rešenci, kakor se ta dan vidi. Glej, pred teboj smo s svojo krivdo. Res je, da zaradi nje ne bi smeli stati pred tvojim obličjem (9,15).

Priznanje, da je Bog *šaddiq*, najdemo tudi v drugih izpovedih na podobnem mestu (prim. 2 Mz 9,27; 2 Krn 12,6; Neh 9,33; Dan 9,14). Razlagalci si niso edini, kaj pomeni *šdq* na tem mestu, ali se nanaša na Božje usmiljenje ali na kaznovanje. Toda, ker poudarja, komu Izrael dolguje svoj obstoj, se zdi verjetneje, da Božja pravičnost tudi na tem mestu pomeni usmiljenje.³¹ To priznanje je »najvišja oblika čaščenja«, ki priznava, da je Bog popolnoma opravičen v vsem, kar je prišlo nad ljudstvo, najsi bo kazen ali usmiljenje. »Bog je tako slavljen povsem za to, kar je On sam, in ne le za to, kar molivec upa, da bo prejel od njega.«³²

³⁰ Gl. R. A. Bowman, *Introduction and Exegesis to The Book of Ezra and the Book of Nehemia*, v: G. M. Buttick (s sodel., ur.), *The Interpreter's Bible* 3, Abingdon, Nashville, Tenn. 1954, 651.

³¹ C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament: The Books of Ezra, Nehemia and Esther*; prev. S. Taylor; *Commentary on the Old Testament* 3, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., ponatis 1985, vidi v *šdq* kaznovalni značaj. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 125, trdi, da pravičnost tukaj ne pomeni rešitve. Zaradi Božje pravičnosti lahko Izrael pričakuje le kazen, ker je ponovno grešil. R. A. Bowman, *Introduction and Exegesis to the Book of Ezra and The Book of Nehemia*, 651, prav tako v *šdq* vidi priznanje, da »ima Gospod pravično stvar proti Izraelu (prim. 2 Krn 12,6). V usmiljenje lahko upajo, toda ponovnega usmiljenega ravnanja ne morejo pričakovati. Za dvakratne prestopnike se pričakuje polna kazen, celo z dodatno strogostjo, da se nadoknadi usmiljenje, ki mu je bilo prej izkazano, pa izrabljeno.« A. H. J. Gunneweg, *Esra*, 169, pa opozarja, da sta rešitev in ostanek pojma s pozitivnim pomenom, torej pravičnost v tem kontekstu ne more pomeniti kaznovanja, v pomenu, da je zaradi Izraelove krivde bil le ostanek rešen iz sodbe. Avtor predlaga razmišljanje v smeri, da je Bog pravičen in usmiljen hkrati; le ostanku je dal preživeti sodbo, toda čudežno je, da, ko bi lahko svoj narod v pravični sodbi do kraja uničil, je v svoji milosti naklonil rešitev ostanku, da bi lahko iz njega izšel nov, čisti Izrael. W. Rudolph, *Ezra und Nehemia*, HAT 20, Tübingen: Mohr, 1949, enoumno priveda *šdq* na tem mestu zaradi rešitve ostanka odrešenjski značaj. Podobno tudi J. Krašovec, *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Orbis biblicus et orientalis 76, Freiburg Schweiz: Universitätsverlag / Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1988, 205 = *Pravičnost v Svetem pismu in v evropski kulturi*, Celje: Mohorjeva družba, 1998, 144, trdi, da Ezra »razlaga izgnanstvo kot kazen za krivdo očetov, rešitev ostanka pa kot delo Božjega usmiljenja. Božje usmiljenje, ki ga je deležen ostanek rešenih, pa je vsebina Božje pravičnosti.« Podobno L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1913, 336; A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, 41; F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, Eerdmans, Grand Rapids 1982, 132.

³² Gl. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 138.

Sklepna vrstica ponavlja motive začetne vrstice. Molitev tako okvirja priznanje krivde in nezmožnosti, da bi mogli stati pred Gospodovim obličjem (prim. Ps 1,5; 130,3). Vsebuje globoko zavedanje skupne krivde hkrati z jasno zavestjo o odgovornosti posameznika: zadolženi posamezniki se bodo morali spreobrniti in tako odvrniti kazen od celotne skupnosti.³³ Molitev s tako čustveno intenzivnostjo je bila namenjena celotnemu občestvu v upanju, da se bodo zadolženi posamezniki spreobrnili. Očitno je, da ne vsebuje nobene prošnje. V tem se razlikuje od drugih spokornih molitev (Neh 1,5-11; 9,6-38; Dan 9,4-19; Bar 1,15-3,8) kakor tudi od spokornih psalmov.³⁴

Molitev se dobro prilega sobesedilu. Njena vsebina govori za to, da je bila sestavljena za to sobesedilo in ni bila samostojna molitev, ki bi jo sem vstavil kasnejši redaktor. Morala je biti sestavni del te zgradbe od začetka.³⁵ Poglavje 10 govori o rešitvi problema mešanih zakonov, ki jo je predlagal laik Šehanja (v. 2-4) in so jo najprej sprejeli knezi (v. 5) in zatem vse ljudstvo (v. 9 sl.). To kaže, da je molitev dosegla svoj namen.³⁶ Govori tudi za to, da je bila izvirni del Ezrovih spominov. To seveda ne pomeni, da jo je Ezra izrekel prav s temi besedami.³⁷ Molitev razodeva Ezrovo globoko razumevanje Božje veličine in krivde ljudstva. Razodeva tudi Ezrovo solidarnost z grešniki.

2.2 Vzrok molitve

Molitev skupaj z vstopnim in sklepnim prizorom izraža močno naspotovanje mešanim zakonom v skupnosti vrnjenih judovskih izgnancev. Ezrovo žalovanje pred molitvijo in vse, kar je ukrenil po njej, poudarjata grešnost dejanja. Ezra se je nanj odzval z zaskrbljenostjo, žalostjo, ogorčenjem ... Kaj je bilo pravzaprav z mešanimi zakoni? Zakaj so se vrnjeni iz izgnanstva podali vanje? Je bil to množičen pojav? Sto enajst oseb, kolikor jih obsega seznam (Ezr 10,18-44), predstavlja med

³³ Prim. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 125.

³⁴ Prim. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemia*, 128-129.

³⁵ Prim. H. G. M. Williamson, *n. d.*, 128-129.

³⁶ Vendar razlagalci opozarjajo na nekatere pokazatelje, ki postavljajo uresničenje tega načrta pod vprašaj. Tako npr. nejasen sklep v 10,44 lahko pomeni samo, da so ti možje imeli žene in otroke: »Vsi ti so si vzeli tujke za žene. Med njimi so bile tudi žene, ki so imele otroke.« Apokrifna 1 Ezra 9,36b popravlja takšen dvoumen sklep in pravi: »Odslovili so jih z njihovimi otroki.« Pozneje, v dobi Nehemijevega upravljanja, so bili mešani zakoni še vedno problem, s katerim se je boril Nehemija (prim. Neh 13,23sl.). J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, 177, pa pripominja, da so velik porast judovskega prebivalstva med perzijsko in rimsko dobo po vsej verjetnosti omogočile prav mešane poroke.

³⁷ H. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 134, pušča odprto vprašanje, ali jo je sestavil Ezra ali avtor Ezrove knjige. Mnenja drugih razlagalcev so različna.

ljudstvom, ki se je leta 538 vrnilo v Jeruzalem, to je dvainštirideset tisoč tristo šestdeset oseb, le 0,2%. Zakaj se je Ezra tako odzval? Vprašanja se bomo najprej lotili s sociološkega vidika, nato z Ezrovega teološkega stališča.

2.2.1 Mešani zakoni s sociološkega vidika

Da bi razumeli dogodek, ki ga z veliko zavzetostjo predstavi Ezra 9-10, se je umestno vprašati, ali so bili poleg verskih motivov, ki jih predstavi besedilo, še kakšni drugi tako za sklenitev mešanih zakonov kakor tudi proti njim. Tako nekateri razlagalci skušajo odkriti socialno-ekonomsko ozadje sklepanja zakonov in prav tako Ezrovega nasprotovanja. Ezr 2, 64-69 predstavi število in ekonomski položaj prvih vrnjencev leta 538 pr. Kr. Bil je skromen.³⁸ Poleg tega so Babilonci pred pol stoletja deželo opustošili in v njej »nič drugega ni ostalo razen revščine podeželskega ljudstva« (2 Kr 24,14). Takó srečanje med dvema obubožanima populacijama, tistimi, ki so se vrnilo, in tistimi, ki so ostali v deželi, ni bilo ekonomsko obetavno. Povezati se z ne-judovskim prebivalstvom, ki po vsej verjetnosti ni bilo tako prizadeto po babilonskem zavzetju Judeje, je obetalo več blagostanja. Tako se zdi, da je poroke s tujkami motivirala želja vrnjencev, da pridejo na višjo družbeno raven.³⁹ Ezra pa si je s svoje strani prizadeval za notranjo utrditev skupnosti, ki je bila sredi ostalih ljudstev v manjšini. Tudi njegov vidik je bil deloma ekonomski. Ker je ženska lahko podedovala očetovo posest (prim. 4 Mz 27,1-11; 36,1-9), je mešana poroka za Izraelce pomenila ne le versko nevarnost, temveč tudi ekonomsko, odtujitev premoženja iz judovske skupnosti. Ezra si je potemtakem prizadeval ohraniti posest vrnjene skupnosti znotraj njenih meja. Kazen v 10,8 naj bi imela pred očmi prav to.⁴⁰

T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd v *Marriage to A Stranger in Ezra 9-10*⁴¹ umeščata Ezrovo ravnanje z mešanimi zakoni v širši kontekst te-

³⁸ Vrnjencev je bilo dvainštirideset tisoč tristo šestdeset oseb. En konj je prišel na sedeminpetdeset oseb, en mezeg na sto dvainsedemdeset oseb, ena kamela na sedemindvetdeset oseb in en osel na šest oseb. Med vrnjenci je bilo tudi sedem tisoč tristo sedemtrideset hlapcev in dekel ter dvesto pevcev in pevk.

³⁹ Prim. D. L. Smith-Christopher, *The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judean Community*, v: T. Cohn Eskenazi in K. H. Richards (ur.), *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOT Suppl. 175, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, 243-265.

⁴⁰ Prim. H. C. Washington, *The Strange Woman (hyrkn/hrz hš?) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society*, v: *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period*, 217-242.

⁴¹ T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd, *Marriage to A Stranger*, *Second Temple Studies: 2. Temple and Community in the Persian Period*, 266-285.

ženj imigrantskih skupnosti. Le-te namreč želijo utrditi svoje meje, ker oziroma kadar je izgubljen njihov prejšnji razpoznavni znak. Ezrov podarek na vero, sveti zarod in mešane poroke med voditelji razodeva tipične vidike – vero, raso in družbeno slojevitost, ki naj bi bili ohranjeni v skupnostih v obdobju prehoda. Pomanjkanje podatkov, npr. o številu moških in žensk med judovskimi vrtnjenci, onemogoča dobiti zanesljivejše pokazatelje. Na splošno so prvi prišleci mladi, neporočeni moški. Morda je pomanjkanje judovskih žena v Palestini bilo vzrok, da so se poročali s tujkami. Morda pa, tako T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd, so bile te žene tujke samo po Ezrovi definiciji. Navedena avtorja vzporejata ta primer s sodobno izraelsko versko in zakonsko prakso. Sprememba v definiciji, kdo je Jud, je v določenem trenutku (leta 1970) privedla do tega, da so bili številni do tedaj legitimni Judje izključeni iz judovske skupnosti. Bilo jim je prepovedano, da se poročijo z Judom/injo. Verski konflikt med različnimi skupinami Judov je prav tako razlog, da ena skupina Judov označuje druge za tujce in pogane. Tako velja poroka med ortodoksnim in ne-ortodoksnim Judom za »mešani zakon«. T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd iz tega položaja analizirata Ezrov primer. Domnevata, da bi bilo možno, da so tisti, ki so se prvi vrnili, poročili judovske žene, ki niso bile v izgnanstvu. Ko pa se je vrnil Ezra, so po njegovi strožji definiciji, kdo je Jud, le-te mogle veljati za tujke. Tako bi bilo mogoče razumeti, kako da so mnogi duhovniki, leviti in vodilni laiki padli v to »zablodo«.⁴²

Sociološki pristop k vprašanju mešanih zakonov prispeva k razjasnitvi motivov njihovega sklepanja. Toda besedilo Ezr 9-10 obravnava stvar izključno z verskega vidika. Na takšen način je avtor Ezrove knjige predstavil primer mešanih zakonov. Njegov pristop je sporočilo odlomka.

2.2.2 Ezrovo teološko vrednotenje mešanih zakonov

Pojmovanje, da so Izraelci iz ekonomskih razlogov vstopili v mešane zakone, je zelo verjetno. Mnenja, da je spor med Ezrom in vodiln-

⁴² Gl. T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd, *n. d.*, 256.275-285. D. L. Smith-Christopher, *The Mixed Marriage Crisis*, 267, postavlja nekaj vprašanj, ki kličejo po nadaljnji raziskavi: Ali so bile »tujke« zares tujke, kajti ljudstva, ki so našeta v Ezr 9,1, niso več obstajala oziroma so se asimilirala? Ali pa so bile to preprosto Judinje (oziroma Judje), ki niso bile/bili v izgnanstvu? V tem primeru bi duhovniške poroke ne pomenile množičnega zapuščanja temeljne duhovniške dolžnosti, temveč le, da se niso strinjali z Ezrom v opredelitvi, kaj napravi poroko »mešano«. D. L. Smith-Christopher se nadalje sprašuje, če Ezrova knjiga ne predstavlja poznejšo dobo izraelske poeksilske zgodovine, ko so si različne skupine in ločine znotraj izraelske skupnosti prizadevale pridobiti oziroma obdržati naziv »pravega Juda«.

imi sloji obstajal v različnem pojmovanju, kaj je mešani zakon, oziroma da je ta pomenil poroke z Judinjami, ki niso bile v izgnanstvu, pa ni mogoče potrditi s tekstom.

Očitno je, da želi Ezra oziroma avtor Ezrove knjige predstaviti mešane poroke kot greh skupnosti, ki je bila pred kratkim kaznovana in ji je bilo odpuščeno. Avtor se posveča teološkemu problemu. Gotovo je poznal težak ekonomski položaj vrnjenih izgnancev in njihove težnje, da si ga izboljšajo. Toda to za njegovo vizijo skupnosti ni bil dovolj močan razlog, da bi jo z mešanimi zakoni smeli ogrožati. Ezrov prvenstveni namen je bil oblikovati versko skupnost. Zato je bilo nujno jasno določiti in ohraniti njene sestavne enote: vero, raso in družbeno slojevitost. Osnovna odločitev skupnosti, ki jo je utelešal Ezra s somišljeniki, je bila: »Po uničenju Izraela Izrael kot verska skupnost noče umreti.«⁴³ Toda ta odločitev je Izraelu naložila težko zahtevo: poeksilski Izrael se je moral predstaviti kot neposredni naslednik predeksilskega Izraela. Poeksilska skupnost je morala ohraniti kontinuiteto s predeksilsko, pa naj so se razmere po eksilu še tako radikalno spremenile. To je mogla samo tako, da je poudarila točno določene črte kontinuitete. Med njimi so se izpolnjevanje Božje postave, obnova predeksilskih institucij in uporaba tipologije v razlagi zgodovine izkazale kot najprimernejša povezava s predeksilskim Izraelom.⁴⁴ V takšni viziji so se mešane poroke pokazale kot čista kontradikcija. Druge ovire za graditev nove skupnosti, ki jih na svojih straneh odkrivata Ezrova in Nehemijeva knjiga, so prihajale iz krogov zunaj Izraela. Ta grožnja pa je izvirala od znotraj.⁴⁵ In Ezra se je zavzel, da jo onemogoči.

Razrešitev mešanih zakonov je edino Ezrovo dejanje, ki ga omenja knjiga. Bilo je zelo radikalno.⁴⁶ Sprašujemo se, ali je bilo nujno, ali je bilo edina možnost? Razbiti družine, ki so doslej morda živele v sreči in ljubezni? Razlagalci ne zanikajo kompleksnosti zadeve.⁴⁷ Opravičilo za Ezrovo dejanje najdejo v vzvišeni vrednosti Božjega kraljestva, ki naj bi se vzpostavilo v poeksilski skupnosti in ki so ga mešani zakoni resno ogrožali.⁴⁸

V tem pogledu je bil Ezra v skladu s tradicionalnim učenjem postave. Hkrati pa je iz nje izvedel sklepe, ki jo v novih razmerah na novo

⁴³ Gl. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 82.

⁴⁴ Prim. H. G. M. Williamson, *n. d.*, 82; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 25-29; M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 50-52 itd.

⁴⁵ Prim. R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 46.

⁴⁶ Toda prim. op. 36, kjer so navedeni pomisleki, ali je bila ta reforma res izvedena.

⁴⁷ Gl. zlasti D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 116-118, 133-134.

⁴⁸ V tem času je bilo verjetno sprejeto, da se judovstvo prenaša po materi. Tako je bil vpliv matere na vzgojo otrok in na prihodnost naroda tudi formalno priznan; prim. Apd 16,1-3.

razlagajo. Ezr 9,1.10-12 pokaže, na kakšen način je predpise postave apliciral na razmere, ki so se spremenile tako, da postave ni bilo več mogoče dobesedno izpolniti. Kanaancev, Hetejcev, Perizejcev, Jebusejcev in Amorejcev, ki jih je 5 Mz 7,1-4 prepovedovala jemati v zakon, ni bilo več. Kljub temu jih Ezra navaja v besedilu zapovedi, ki mu služi za osnovo ravnanja. Izraelce so sedaj obdajala nova ljudstva, Amonci in Moabci, ki v prepovedi mešanih zakonov v 5 Mz 7,1-4 še niso bili omenjeni. Prav tako ni v postavi zakona, ki bi ukazoval izgon zakonskih žena iz tujega naroda. In vendar je v Ezr 10,3 rečeno: »Sklenimo zdaj zavezo, da odpustimo vse žene in kar je iz njih rojeno, po nasvetu mojega gospoda in teh, ki se boje zapovedi našega Boga. Ravna naj se po postavi!« Ta Šehanjajeva vzpodbuda dejansko pomeni, naj se ravna po Ezrovi interpretaciji postave. Ezra je v svoji interpretaciji izvedel dva posega. Narode, iz katerih so si Izraelci jemali žene, namreč Amonce in Moabce, je našel na drugem mestu, v 5 Mz 23,1-9. Tu jim postava prepoveduje, da se priključijo izraelskemu ljudstvu, ker so sovražno ravnali do Izraela v času njihovega potovanja iz Egipta (v. 5-6). Toda, ker je na tem mestu prepoved, da mešanci pridejo v izraelsko skupnost (v. 3), postavljena med prepoved incesta (v. 1) in prepoved Amoncem in Moabcem, da pridejo vanjo (v. 4sl.), je Ezra zaključil, da so Amonci in Moabci iz nje izključeni kot potomci iz incesta.⁴⁹ Pri tem se je skliceval tudi na 3 Mz 18, ki prepoveduje spolne zablode. Iz tega je izvedel nadaljnji sklep: Če so že prišli v skupnost, morajo na temelju tega zakona iz nje oditi. Ta razlaga prepovedi v 5 Mz 23,1-9 je Ezru omogočila pravno osnovo, da je zahteval ločitev mešanih zakonov.⁵⁰

To Ezrovo prizadevanje, da najde v postavi potrdilo za radikalni ukrep o odslovitvi tujih žena, ne podpira domneve T. Cohn Eskenazi in E. P. Judd-a, da je Ezra postavil novo, strožjo definicijo, kdo je Jud. Kot domnevata omenjena avtorja, naj bi iz poeksilskega Izraela izključil tiste, ki niso bili v izgnanstvu. Tako bi Judinje, ki so ostale v deželi, veljale za tujke, s katerimi so se poročili omenjeni vrnjenci iz izgnanstva. Toda Ezrova knjiga tega ne potrjuje. Med popisom teh, ki so se v prvi skupini pod vodstvom Šešbacarja vrnili v Jeruzalem, najdemo sporočilo, da nekateri »niso mogli dokazati izvora hiše svojega očeta in da je njihova rodbina izraelska« (Ezr 2,59). O njihovem nadaljnjem položaju besedilo ne poroča. Pač pa poroča, da so bili tisti iz duhovniške rodbine, ki niso našli svojega rodovniškega seznama, izločeni iz duhovništva (prim. 2,61-63). Torej je bila odločilna pripadnost izraelskemu rodu.

⁴⁹ Vendar takšen sklep ni bil vsesplošno prepričanje poeksilske skupnosti. Ruta, Judita in Tobit obravnavajo prav rodovno legitimnost in možnost spreobrnjenja Moabcev, Amoncev in Samarijanov.

⁵⁰ Gl. op. 25.

Prvo soočenje s tujci predstavi 4. poglavje, kjer so imenovani »Judovi in Benjaminovi sovražniki«, ki pa želijo sodelovati z Judi pri zidanju templja. Sklicujejo se na to, da »iščejo« (*drš*) Izraelovega Boga ter mu »darujejo« (*zbh*) (prim. 4,2). To so priseljenci ne-izraelskega rodu, ki so jih v deželo priselili asirski kralji. Judovski poglavarji jih odklonijo. Zakaj ne upoštevajo njihovega »iskanja« Izraelovega Boga in »darovanja« njemu? Odgovor se nam odkrije v 6. poglavju, ki govori o judovskem sprejemanju spreobrnjenecv: »Štirinajsti dan prvega meseca pa so sinovi izgnanstva obhajali pasho ... In jedli so Izraelovi sinovi, tisti, ki so se vrnili iz izgnanstva, in vsi, ki so se z njimi ločili od nečistosti narodov dežele, da bi iskali Gospoda, Izraelovega Boga« (6,21). Najsi so z »vsi« mišljeni Izraelci, ki so ostali v deželi ali tujci, je očitno, da so v polnosti sprejeti v poeksilsko skupnost. To, po čemer se razlikujejo od skupine v 4,2, ki ni sprejeta, je v tem, da so se »ločili od nečistosti narodov dežele.« Samo »iskanje« Gospoda s sprejetjem nekaj od judovskega verovanja k svojemu ohranjenemu politeizmu po presoji judovskih voditeljev ni dovolj za sprejem v judovsko poeksilsko skupnost. Potrebno se je ločiti od politeizma, ki za Izrael predstavlja nečistost. Prav v tem je tudi obtožnica izraelskega ljudstva, duhovnikov in levitov v primeru mešanih zakonov v 9,1sl., da se namreč »kljub njihovim gnusobam (*kētō'ābōtêhem*) še niso ločili (*lō'nibdēlū*) od ljudstev dežel.« Enako v v. 11: zapoved, ki so jo zapustili, zahteva ločitev od narodov dežele zaradi njene oskrunjenosti (*ndh*) po nečistovanju in gnusobah (*ʾf'bh, tm'h*) ljudstev dežel.

Judje se resda imenujejo »sinovi izgnanstva« (*bēnê gālūtā'* oz. *hag-gōlāh*) (6,16.19.20). Toda dejstvo, da je bilo potrebno z rodovnikom dokazati svoje izraelsko poreklo ali sprejeti judovsko vero skupaj z odpovedjo politeizmu, ne izključuje ljudstva, ki ni šlo v izgnanstvo, iz poeksilske skupnosti. Navedeni mesti o tujcih, ki so se želeli pridružiti judovski skupnosti in od katerih so eni uspeli in drugi ne, razjasnjujeta kriterij sprejemanja tujcev. Le-ta je obstajal v tem, da »so se z njimi ločili od nečistosti narodov dežele, da bi iskali Gospoda, Izraelovega Boga« (6,21). Tuje žene v Ezr 9,2; 10,2-3.10-11.14.17-18.44 so po tem sodeč ne-Izraelke, ki se niso pridružile izraelski skupnosti.

Ezra se je torej v primeru mešanih zakonov soočil z lahkomiselnostjo ljudstva in njegovih voditeljev. Te poroke z vso njihovo nevarnostjo za vero so se začele širiti, ko si Izrael še niti ni opomogel od kazni za svojo dotedanjo nezvestobo. Ali se ti, ki so se vrnili iz izgnanstva, niso zavedali, da prepoved v 5 Mz 7,1-4, ki je veljala za njihove prednike z ozirom na njihove sosednje narode, velja tudi zanje z ozirom na njihove sedanje sosednje narode? Če se niso, je to znamenje površnega razumevanja postave in ravnodušnosti do svoje identitete izvoljenega ljudstva. Če pa so se, so njihova sklepanja zakonov s tujka-

mi očiten prestopek. Ezra je, nasprotno, imel globok uvid v Božji načrt z Izraelom. Zato so mešani zakoni zanj pomenili stvar, ki se je je treba sramovati (prim. 9,6). Z njimi zopet kršijo Gospodove zapovedi (prim. 9,14) in se onespособljajo, da bi stali pred njim (prim. 9,15), kar je dejansko razlog za njihov obstoj kot izvoljenega ljudstva. Ločitev teh zakonov se mu je morala pokazati kot pogoj za nadaljnji obstoj Izraela kot Božjega ljudstva.⁵¹ Ta obstoj je zahteval uresničenje duhovniškega ideala kulturne čistosti za vso skupnost. Jasno je, da je takó ta ideal ranljiv in izpostavljen omadeževanju.⁵² Zakonska reforma je bila usmerjena prav na ta cilj. Obljuba in obveznosti sinajske zaveze se morajo uresničiti zdaj, v tej generaciji.⁵³ Zavzeto prizadevanje obeh reformatorjev v poučevanju v postavi je končno pripeljalo skupnost do stopnje, na kateri je bila sposobna sprejeti postavbo (gl. Neh 8-10).

Sklep

Ezrova spokorna molitev nam odpira vrata v napore, težave in notranje boje izraelske poeksilske skupnosti, kakor jih je dojemal in vrednotil verski prenovitelj Ezra. Njegovo doživljanje zaznamuje izjemna zavest o krivdi, nujnosti kazni in podarjenosti odpuščanja. Prevzame vlogo posrednika, da bi svojim rojakom izprosil odpuščanje in odvrnil kazen, čeprav same prošnje za odvrnitev kazni niti ne izreče.

Ezra se čuti odgovornega, da v trenutku, ko je Izrael ponovno grešil, posreduje. Stoji popolnoma na strani Boga in popolnoma na strani ljudstva. Pred ljudstvom zastopa Božje interese in pred Bogom se poistoveti z grešno skupnostjo. Ker je dojel duha postave, vidi, kje se v spremenjenih razmerah krši. Ljudstvo z voditelji vred ne zna aplicirati postave na spremenjene razmere. Ali jo celo naravnost prelamlja. Ezrova reakcija je silovita tako v spokornih gestah kot v molitvi in v ukrepu, ki sledi. To zavedanje krivde in nujnosti spreobrnjenja postavlja Ezra v vrsto prerokov, ki so nepopustljivo razgaljali Izraelov greh. Silovita Ezrova reakcija preseneča. Vendar se vklaplja v kontekst celotne knjige, ki jo preveva zavest, da se je nujno treba ločiti od nečistosti ljudstev dežele (6,21; 9,1.11-12). Tujci v 4,2, ki ne ustrezajo pogojem za vstop v izraelsko skupnost, vanjo niso sprejeti. Ta ekskluzivizem je potem, ko je Izrael prestal pregnanstvo, nujen, da nova skupnost zaživi in ohrani svojo identiteto. To zavedanje krivde je obramba Izraela; brez njega se izpostavlja prilagajanju drugim narodom, zaradi česar bi se

⁵¹ Na vprašanje, ali je Ezra čutil sočutje s tistimi, ki jih je prizadela ločitev, lahko le domnevamo, da je gotovo doživljal mešanico čustev, med njimi tudi sočutje s človeškim trpljenjem. Vendar je bila zavest dolžnosti obnove močnejša.

⁵² Prim. M. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 121.

⁵³ Prim. T. Cohn Eskenazi, *In an Age of Prose*, 68 in op. 68.

kot izvoljeno ljudstvo izgubil. Molitev jasno razodeva, da si Ezra prizadeva Izraelu privzgojiti to identiteto iz verskih motivov. Odkrivati krivdo tega ljudstva je dejanje, ki omogoča ohranitev naroda. Tako se srečujejo domoljubni in verski motivi v najbolj univerzalnem pomenu. Izraelu velja vsa Božja ljubezen in naklonjenost, a obstaja zaradi skrivnostnega Božjega načrta odrešenja vseh narodov.

Tudi v odnosu do kazni se Ezra povsem sklada z Božjimi načrti. Ne drzne si prositi za odvrnitev kazni v prihodnje - že dosedanjo, izgnanstvo, ima za prizanesljivo. S tem razodeva, da je Bog zanj velik, kajti Ezra ga ne prosi za novo odpuščanje in vendar v to upa (v. 14-15). Usodo Izraela prepusti Božji svobodi in se z zaupanjem izroči njegovi velikodušnosti.

To Ezrovo poistovetenje z Božjimi načrti in njihovo zastopanje pred ljudstvom kaže, kako tesno je bil Ezra povezan z Bogom. Molitev sama je izraz te osebne bližine. Značilno je, da začne molitev s tem, da kliče Boga kot »svojega Boga«, *'ēlōhay* (v. 6, dvakrat). Kot Mojzes (prim. 5 Mz 4,5; Joz 14,9), Kaleb (prim. Joz 14,8), David (prim. 2 Sam 24,24), Salomon (prim. 1 Kr 3,7), Elija (prim. 1 K 17,20), psalmisti (prim. Ps 3,7; 5,2; 6,6; 18,6; 22,1-2.10) in posebej Daniel v podobni molitvi (prim. Dan 9,4.18-19) Ezra kliče Boga nebes in zemlje »moj Bog«. To osebno naslavljanje se v Stari zavezi ne pojavlja pogosto in tisti, ki so naslavljali Izraelovega Boga kot svojega Boga, niso bili številni. Toda v njihovih molitvah je čutiti željo, da bi mogel biti vsakdo deležen te domačnosti z Bogom. V Ezrovi molitvi se ta bližina izraža na začetku, potem pa da mesto Bogu vsega Izraela, *'ēlōhēnū* (v. 8.9, dvakrat, 10,13), YHWH *'ēlōhēnū* (v. 8) in YHWH *'ēlōhē yišrā'el* (v. 15). Ezra se poistoveti s svojo grešno skupnostjo istočasno, ko kliče Boga svojega Boga. Izroča se mu skupaj z ljudstvom, ne da bi ga prosil odpuščanja. Izpoveduje nezvestobo Izraela in se brez obrambe prikaže pred njegovim obličjem. Kdo je Bog, ki se mu Ezra izroča tako nezavarovano? Molitev kliče v spomin njegove lastnosti in njegova dejanja in ga tako razodeva. V tem pogledu sta splošno priznanje (v. 6-7) in razmišljanje o Gospodovih sedanjih milostih (v. 8-9) posebej pomenljivi. Predstavljata Gospoda kot tistega, ki svoje ljudstvo kaznuje, a mu tudi izkazuje svojo milost. To je devteronomistično izročilo (prim. 5 Mz 7; 28 itd.), ki se ga Ezra poslužuje. V njem so poudarjene teža greha, veličina Božjega odpuščanja in njegova pravičnost. Le-tej Izraelov ostanek dolguje svoj obstoj, zato je *šdq* tukaj samo Božje usmiljenje.

Božje prizanesljivo ravnanje z Izraelom zaslje na temnem ozadju Izraelovih dejanj. Izrael je v Ezrovi izpovedi kriv čez vso mero (v. 6) in skozi vso svojo zgodovino; grešil je v vseh svojih članih, od voditeljev do preprostega ljudstva in je bil kaznovan v vseh svojih članih in na vse načine (v. 7). Za sedanje izboljšanje svojega položaja se ima zah-

valiti samo Gospodovi milosti; sam nima zanj nobenega zasluženja (v. 8-9). Tako je zadnji prekršek ostanka, ki obstaja le zaradi Gospodove milosti (v. 13), zares težak in skrajno ogroža njihov položaj (v. 14). Potem ko ga Ezra resno ovrednoti (v. 14-15), preide k njegovemu radikalnemu reševanju.

Molitev posebej zaznamuje dejstvo, da Ezra ne prosi za odpuščanje. In vendar molitev ni brez upanja na odpuščanje. Kako je to združljivo? Odgovor najdemo v sami literarni vrsti molitve. To je »molitev« in »obtožba« (*ûkêhitpallêl 'ezrâ' ûkêhitwaddôtô*). V duhovniških navodilih v 3 Mz 5,5 in 16,21 je priznanje sredstvo, s katerim se doseže odpuščanje za prostovoljne grehe, in sicer skupaj z daritvijo. Toda v izgnanstvu ni bilo več templja in daritev. Tedaj je razkropljeni skupnosti bilo mogoče le priznati (*ydh*) svojo krivdo in nezvestobe (prim. 3 Mz 26,40). Če ponižajo svoje srce in zadostijo za krivdo (v. 41), bo izpoved odpravila njihovo krivdo.⁵⁴ S tem ko je Ezra izpovedal krivdo skupnosti, je vstopil v duhovniško izročilo, ki je poznalo spokorno molitev kot sredstvo, s katerim se pridobi odpuščanje. Pomenljivo je, da pot iz krize omogoča priznanje greha in izločitev greha, včasih tudi grešnikov (prim. 2 Mz 32,21-35; 4 Mz 25; Joz 7 itd.). To se izvrši tudi v Ezrovi knjigi. S svojo predanostjo Bogu in njegovemu delovanju za Izrael, ki jo tako močno izpove v svoji molitvi, doseže, da iz ljudstva samega vzklije predlog za rešitev (prim. Ezr 10,2 sl.). Njegova spokorna molitev je dosegla, kar je želel: ljudstvo je podredilo svojo voljo in dejanja Božji volji.

Povzetek: Terezija Snežna Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi (Ezr 9,1-15)

Ezra, pismouk iz poeksilskega obdobja izraelske zgodovine, je avtor ene izmed svetopisemskih spokornih molitev (Ezr 9). Ta molitev je zakoreninjana v tradicionalnih idejah o spokornosti. Ezrov nauk o mešanih zakonih, ki je vzrok molitve, pa predstavlja novo razlago različnih odlomkov Peteroknjžja. Ezra jih je sistematiziral v enoten predpis, ki mu je dal osnovo za temeljito zakonsko reformo, namreč za ločitev mešanih zakonov. V spokorni molitvi je izrazil poglede, za katere je želel, da jih ljudstvo osvoji. Močno naglašá krivdo skupnosti in nujnost, da se ločijo od tujcev. Kazen izgnanstva je bila celo manjša, kot so jo njihovi grehi zaslužili, tako si Ezra zdaj niti ne drzne prositi za odpuščanje novega prestopka.

⁵⁴ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 301-302.1042; prim. tudi R. A. Werline, *Penitential Prayer*, 48-50.

Ključne besede: Bog, svetost, ljudstvo, krivda, kazen, izgnanstvo, spokornost, molitev, mešani zakoni, tujci, ločitev, odpuščanje

Summary: Terezija Snežna Večko, Guilt, Punishment, and Forgiveness in Ezra's Penitential Prayer (Ezra 9)

Ezra, the enigmatic scribe of the post-exilic period, has provided us with one of the biblical penitential prayers (Ezra 9). This prayer is rooted in the traditional ideas of repentance. Ezra's teaching on intermarriage, which is the reason of the prayer, is, however, a new interpretation of different sections of the Pentateuch. Ezra has systematized them into a unitary prescription which gave him the basis for the radical marital reform, namely the dissolution of mixed marriages. In his penitential prayer Ezra expressed the views he wanted the people to appropriate. There is a strong accent on the guilt of the community and the urgency of separation of foreigners. The punishment of the exile was even smaller than their sins had deserved and now Ezra dares not to ask for forgiveness of the new trespass.

Key words: God, holiness, people, guilt, punishment, exile, penitence, prayer, mixed marriages, foreigners, divorce, separation, forgiveness.

Lucija Pavlovič

Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur

Jom kipur, judovski praznik sprave z Bogom in med ljudmi, ima osnovo v 3 Mz 16, ki opisuje dva starodavna obreda: očiščevanje templja in izganjanje grešnega kozla, na katerega je veliki duhovnik preložil »vse krivde in hudodelstva Izraelovih sinov, vse njihove grehe« (v. 21). V sodobnem kultu judovske shodnice pripada prazniku najodličnejše mesto, in sicer zaradi zavesti, da živi človek smiselno le v urejenih medosebnih odnosih, z Bogom in s soljudmi.

Obhajanje pravnega dne narekuje moralna dolžnost opravičiti se zaradi odtujitve zavezi, pri čemer odpuščanje – pod pogojem spreobrnjenja – ni le možnost, temveč gotovost, ki temelji na Božjem delu usmiljenja po spreobrnitvi zaveznega ljudstva (prim. 3 Mz 26,40-45; 5 Mz 30,1-10). Iz spoznanja Boga kot absolutnega in suverena vladarja vesoljstva, ki svoje ljudstvo rešuje ukleščenosti v spone greha in smrti, je Izrael spoznal realno možnost sprave, ki pomeni hvaležno sprejetje milosti odpuščanja in obljubo prihodnje polne bivanjske uresničitve. Tako je nastal praznik dneva sprave – jom kipur.

Namen te razprave je ugotoviti, kje so začetki pravnih obredov, ki so del 3 Mz 16, kakšen je bil zgodovinski razvoj praznika jom kipur in katere so teološke značilnosti tega praznika v okviru specifičnih postavk izraelskega monoteizma.

1. Duhovniški vir Peteroknjžja, avtor 3 Mz 16

Tretja Mojzesova knjiga (Levitik) je v celoti sestavljena iz besedil duhovniškega izročila, vendar ni enota, temveč vključuje različne vsebinske sklope. Pri razširitvi duhovniškega pripovednega vira (P) z novimi vsebinami so bile uporabljene starejše zbirke zakonov in predpisov, pri čimer so se spajala različna izročila. Tematski sklopi, ki so na ta način postali del kanonične oblike, niso nastali po predhodno izdelanem načrtu knjige ali z namenom obstoječo tvarino razširiti, temveč so bili prevzeti zaradi ustrezne tematike. Preden je duhovniški avtor te dokumente uporabil, so obstajali samostojno oz. so imeli lastno zgodovino. V primeru 3 Mz 16 so bila zbrana izročila lustracijskih obredov več izraelskih svetišč.¹

Raznovrstni vsebinski sklopi, ki so kasneje postali del Levitika, so po nastanku starejši od prvotnega jedra. Ta je stalno obliko dobil ob koncu babilonskega izgnanstva, vsebine, ki pomenijo razširitev tega vira, pa naj bi bile napisane že ob koncu kraljestva in v začetku izgnanstva. Z izjemo stereotipnih uvodov in zaključkov ter redaktorskih alteracij in dostavkov je nepripovedni del, v katerega sodi tudi 3 Mz 16, starejši od pripovednega okvira, v katerega se vključuje.²

3 Mz 16 je tipičen primer duhovniškega oblikovanja besedila po metodi spajanja različnih izročil, zato je poglavje nehomogeno, vsebinsko nekoherentno in brez slogovne kontinuitete.³ Slednje je očitno iz ponovitev, netipične rabe določenih izrazov, časovnega sovpadanja obredov, podatkovnih vrzeli, spreminjanja teološko pomembnih formulacij in vrinjenih stavkov, ki spremenijo smisel povedi. Ob združevanju izročil se terminologija različnih literarnih predlog ni poenotila, ampak so se ohranile sopomenke: 'ēdāh 'skupnost' (v. 5); qāhāl 'občestvo' (v. 17); 'am 'ljudstvo' (v. 15.24); besedna zveza 'al qāhāl 'občestvo ljudstva?' (v. 33). Beseda kippēr je uporabljena v absolutni obliki (v. 32a), z akuzativom (v. 20a.33a), s predlogom ?al (v. 10.16a.30.33b.34a), s predlogom bā'ad (v. 6b.11a.17b.24b), čeprav ni očitnega razloga za takšno menjavanje slovničnih oblik. Trije glavni motivi 3 Mz 16 – posebna navodila za obredne postopke velikega duhovnika, daritveni obred s krvjo in obred z grešnim kozlom – se pojavljajo fragmentarno, razvijajo se vzporedno in med seboj prepletene. Stalno menjavanje teh treh motivov je posledica duhovniškega načina sestavljanja besedila, kar pa ne izvira iz želje po strukturalni dovršenosti, temveč iz želje po ohranitvi pestrosti izročila. Razbitje enote prvotnega poročila o posameznem obredu in razdrobljeno navajanje podatkov iz starejših literarnih predlog ter na drugi strani oblikovna neenotnost besedila kažejo, da so vsebine, ki sestavljajo 3 Mz 16, prešle različne stopnje oblikovanja in redaktorskega urejanja. Kljub dejstvu, da je celotna knjiga delo duhovniškega vira Peteroknjžja, je mogoče znotraj tega prepoznati več različnih izročil, katerih razlikovanje je bistveno tudi za pra-

¹ Prim. M. Noth, *Leviticus, A Commentary*, SCM Press, London 1981, 12-15, 117-121; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 3, Word Books, Dallas, Tex. 1992, 226, 230; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1992, 228.

² Prim. J. R. Porter, *Leviticus*, v: R. J. Coggins in J. L. Houlden (ur.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, London 1990, 392, avtor gesla *Leviticus* je J. R. Porter.

³ Nehomogenost besedila je splošno priznano dejstvo; prim. W. Kornfeld, *Leviticus*, Die neue Echter Bibel 6, Echter, Würzburg 1983, 62; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary II*, Doubleday, New York 1992, 74-75; J. R. Porter, *Leviticus*, v: R. J. Coggins in J. L. Houlden (ur.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 392; R. J. Faley, *Leviticus*, v: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer in R. E. Murphy (ur.), *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1968, 77; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, SCM Press, London 1978, 130.

vilno interpretacijo glavnega svetopisemskega besedila o prazniku jom kipur (3 Mz 16).

2. Starodavnost obredov, opisanih v 3 Mz 16

Pomanjkanje zgodovinskih referenc je ključni razlog nesoglasij o časovnem izvoru praznika jom kipur. Nekateri strokovnjaki kljub nesporni starodavnosti spravni obredov menijo, da se je jom kipur – v podobi kot jo posreduje 3 Mz 16 – začel praznovati šele po koncu babilonskega izgnanstva. Praznik namreč nima referenc niti v zgodnjih niti v poznejših prerokih, v Peteroknjižju pa se razen v 3 Mz 16 omenja le trikrat, v 3 Mz 23,29-32; 25,9; 4 Mz 29,7-11.⁴ Malo informacij o prazniku je tudi v poeksilski literaturi, čeprav je njegov pomen v tem obdobju nesporen.⁵ Zgolj na podlagi skromne literarne zaznambe torej še ni mogoče apriori zanikati možnosti njegove starodavnosti, kljub temu da je molk, predvsem v virih predeksilskega obdobja, lahko moteč. J. Milgrom opozarja, da umestitev praznika jom kipur v kasnejše obdobje, ker se ne omenja v 2 Krn 7,8-10; 1 Kr 8,65-66; Ezr 3,1-6; Neh 8,2,18; 9,1-6; Ezk 45,18-20, ni sprejemljiva zgodovinska metoda. Ugotavlja premisam teorije, po kateri babilonski povratniki tega dne ali sploh niso praznovali ali pa ga niso praznovali na deseti tišri.⁶ Po njegovem mnenju se je jom kipur obhajal že v obdobju prvega templja, kar dokazuje s starejšim izvorom vrstic 2-28 v primerjavi z vrsticami 29-34.

V 3 Mz 16 sta prisotni dve izročili o časovni umestitvi obredov te perikope. V vrsticah 2-28 ni predpisa, s katerim bi bil spraven obred definiran kot trajna obveznost. Perikopa daje samo navodila velikemu duhovniku Aronu, kako naj ravna v obredu, katerega neposredni povod je težek prestopek njegovih sinov. Predpis, da se »enkrat na leto opravi spraven obred za Izraelove sinove zaradi vseh njihovih grehov« (3 Mz 16,34), se pojavi šele v vrsticah 29-34.

M. Noth in J. Milgrom na osnovi 3 Mz 16,1 sklemeta, da je to poglavje nadaljevanje 3 Mz 10,1-7,⁷ kar bi pomenilo, da sta bili perikopa,

⁴ Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 217; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, 130; W. Kornfeld, *Leviticus*, 62.

⁵ Prim. Sir 50,5-7; 3 Mkb 1,11; Apd 27,9; Heb 6,19; 9,7,11-14; Filon Aleksandrijski, *Zakoni II* 52,55-56; *Posebni zakoni I* 72,186-188; 2,195; Psevdo Filon 13,6; Jožef Flavij, *Judovske starožitnosti* 14,4,3; *Knjiga jubilejev* 5,17-18; 34,18-19; *Mišna*, traktat *Joma*; kumransko besedilo *Tempeljski zvitok* 11Q 25,10-27,10.

⁶ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 1070-1071; K. Aartun, *Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lv 16 mit Varianten: Ein ritualgeschichtlicher Beitrag*, v: *Studia theologica* 34 (1980), 103.

⁷ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 117.

ki govori o grehu Nadaba in Abihuja, in perikopa, ki daje navodila za pravno očiščevanje svetišča, prvotno soslednji. Poglavlja 11-15, kjer so zbrane določbe o čistem in nečistem in predpisi o očiščevanju, naj bi bila vstavljena kasneje, v skladu s prepričanjem, da more svetišče onečastiti tudi obredno nečista oseba. Vrstice 2-19 bi tako originalno zadevale Arona, ker je bil kot veliki duhovnik dolžan opraviti spravo zaradi predrznega ravnanja svojih sinov.⁸ Svetišče so imeli za oskrunjeno ne samo zaradi moralne krivde, ampak tudi zato, ker sta se s smrtjo Nadaba in Abihuja na področju svetega znašli trupli, ki sta po postavi vir nečistosti.⁹ Stik svetega in nečistega sodi po duhovniškem relacijskem konceptu v kategorijo nedovoljenega, kar ponazarja ogenj, ki šine izpred Gospoda in ju použije (prim. 3 Mz 10,2). Takšnemu mnenju nasprotuje K. Koch,¹⁰ kajti vsebinsko vrzel med prvo in drugo vrstico ima za dokaz, da ima perikopa dva uvoda. Iz vrstice 2 namreč povsem izpade vzročno-posledično razmerje med omenjenima poglavjema. Prepoved v tej vrstici je splošna, opozarja pred nepremišljenim vstopom v presveto. Prva vrstica naj bi bila tako drugoten uvod, dodatek pripovednega vira P, ki je na ta način vzpostavil smiselno zvezo med jom kipurjem in pripovednim okvirom Peteroknjizja.¹¹

Avtorstvo vrstic 2-28 se pripisuje plasti P v širšem pomenu, čeprav terminološka in semantična analiza kaže, da je pisatelj to besedilo prevzel iz starejše predloge iz obdobja pred prvim svetiščem.¹² Beseda *pāšā'im* 'objestni grehi, hudodelstva' se razen v vrsticah 16 in 21 v tem viru ne ponovi.¹³ Nekatero besede imajo drugačen pomen kakor sicer v tej plasti: izraz *'ōhel mō'ēd* v vrsticah 16, 17, 20, 23 pomeni področje svetega, medtem ko na drugih mestih označuje svetišče v celoti; pojem *qōdeš*, ki sicer označuje sveto (prim. 2 Mz 28,29.35), se v vrsticah 2, 3, 16, 17, 20, 23, 27 nanaša na presveto, čeprav uporablja P za to izključno izraz *qōdeš haqqōdāšim* (prim. 2 Mz 26,33.34).¹⁴ Vrstice

⁸ Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 233.

⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1011, 1061.

¹⁰ Prim. K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, FRLANT 71, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 92-93.

¹¹ Nekateri komentarji izrecno ne izpostavijo vzročno-posledičnega razmerja med 10. in 16. poglavjem; prim. P. P. Sydon, *Leviticus*, v: R. C. Fuller, L. Johnston in C. Kearns (ur.), *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, Thomas Nelson, London 1953, 228-241; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of*, v: G. A. Buttrick, H. G. May in S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible I*, Abingdon, Nashville, Tenn. 1962, 314; D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary II*, 73; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 227; W. Kornfeld, *Levitikus*, 62.

¹² Prim. M. Noth, *Leviticus*, 120; J. E. Hartley, *Leviticus*, 226.

¹³ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1034.

¹⁴ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1013.

29-34a so dodatek vira H,¹⁵ zato se spremeni pomen nekaterih besed: presveto je *miqdaš haqqōdeš* namesto *haqqōdeš*; ljudje so *‘am haqqāhāl* namesto *‘am* ali *qāhāl*; opis velikega duhovnika je bliže 3 Mz 22,10 kakor 3 Mz 4,3, torej vrstici, ki je po izvoru H in ne P.¹⁶ Objekt očiščevalnega obreda so ljudje, medtem ko je v vrsticah 2-28 to svetišče.¹⁷ Namen dodatka je razveljaviti predpis, po katerem je realizacija spravniških obredov odvisna od odločitve velikega duhovnika, in uveljaviti prakso, da se obred opravi enkrat v letu. V dodatku je to trikrat izpostavljeno (v. 29.30.34; prim. 2 Mz 30,10, ki je prav tako redaktorski dodatek, verjetno vira H), ker se s tem vir H zoperstavlja viru P, ki ohranja izročilo o očiščevanju kot o nujnem ukrepu, ki ga izvede veliki duhovnik vsakokrat, ko presodi, da je svetišče nevarno onečašeno.

Sprememba v časovni opredelitvi praznika jom kipur se po mnenju J. Milgroma ni zgodila šele v obdobju po izgnanstvu, kakor trdijo starejši komentariji, temveč že pred tem, čeprav zaradi pomanjkanja podatkov ni mogoče natančno določiti časa in razloga.¹⁸ Obstaja le domneva, da je bilo razglašanje očiščevalnih dni prepogosto, spokorne obveznosti pa preobremenjujoče, kar je vodilo v zahtevo po reformi, ki je pripeljala do predpisa, da se svetišče ne očisti *bakol ‘ēt*, temveč desetega tišrija. Na reformo v zvezi s pogostnostjo izvajanja obredov praznika jom kipur je v 18. stoletju opozoril Elija iz Vilne. Na osnovi *Midraša Levitika Raba* 21,7 (prim. *Midraš Eksodus Raba* 38,8), ki pravi, da lahko Aron ob upoštevanju procesnih navodil kadarkoli vstopi v presveto, je zaključil, da je bila to Aronova redna praksa, medtem ko so njegovi nasledniki obred izvedli samo na predpisani spravn dan. Besedilo 3 Mz 16,6-28 je po Gaonovem mnenju priča obreda, ki ga je prvi veliki duhovnik opravil v sili zaradi hudega onečaščenja svetišča, pri čemer prepoved, naj ne vstopa v presveto kadarkoli (prim. 3 Mz 16,2), ne pomeni, da sme to storiti le enkrat v letu, temveč da mora pri tem vsakokrat upoštevati navodila, navedena v nadaljevanju perikope.¹⁹

Teorijo, da je 3 Mz 16,2-28 dejansko opis nujnega očiščevalnega ukrepa, ki se je šele z dodatkom (v. 29-34) spremenil v veliki spravn dan 10. tišrija, potrjuje mnenje, da naj bi za očiščevanje presvetega vel-

¹⁵ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 126; J. E. Hartley, *Leviticus*, 233.

¹⁶ Razlikovanje virov 3 Mz 16 pri J. Milgromu ni tako natančno kot pri M. Nothu, kar je posledica njune različne eksegetične metode. J. Milgrom na splošno razlikuje med dvema viroma v tej perikopi – virom P (*Priestly school*) in virom H (*Holiness school*) –, s čimer argumentira prepričanje o starodavnosti praznika jom kipur.

¹⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1065.

¹⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1070-1071.

¹⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1012-1013, 1048, 1058; J. E. Hartley, *Leviticus*, 227; N. Messel, *Die Komposition von Lev 16*, v: *ZAW* 27 (1905), 5-6; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 229.

jala ista pravila kot za očiščevanje zunanjega oltarja in svetega. Ker se je na/v slednjem spravna daritev izvršila takoj po spoznanju krivde, obstaja verjetnost, da se je v primerih najtežjih hudodelstev, ko naj bi nečistost prodrla v najgloblji del templja, v presvetem prav tako nemudoma opravila sprava. Preložitev tega obreda na vnaprej določen dan v letu bi bila poleg tega v nasprotju s tradicijo sosednjih kultur, kjer so imeli očiščevalni obredi značaj nujnosti – niso bili koledarsko določeni, temveč predvideni v kakršnikoli krizni situaciji.²⁰

Praksa očiščevanja svetišča, ki je bila na starem Bližnjem vzhodu starodavna in pogosta, je imela najbrž tudi v Izraelu izredno dolgo tradicijo. Skupna idejna zasnova in podobnosti ritualov pa ne pomenijo avtomatično tudi sovpadanja na vsebinski ravni. Kljub podobnostim med izraelskim praznikom jom kipur in na primer babilonskim novoletnim slavljem (*akītu*) je Gospodov tempelj v Jeruzalemu objekt, na katerega duhovniški vir aplicira posebno doktrino o oskrumbi in spravi, osnovano na hebrejskem monoteizmu.

3. Nazori o onečaščenju svetišča na območju starega Bližnjega vzhoda

Svetišče, simbol navzočnosti božanstva in porok blaginje naroda, je bilo za stare kulture izrednega pomena in skrb za varovanje svetih prostorov pred vdorom nečistega je bila zato logični sestavni del te zavesti. Nečisto je imelo naravo neodvisne demonske stvarnosti, ki vdira v posvečena področja in iz teh izpodriva sebi nasprotno bitnost. Zaradi ujetosti v omadeževan prostor so morali bogovi svetišče zapustiti, kar je bilo za narod zanesljivo znamenje propada. V nasprotju z izraelsko doktrino so v politeističnih religijah njihov odhod razumeli izključno kot posledico nasilnega vdora avtonomnega zla. Ob vzhodih v templje so sicer stale podobne njihovih zaščitnikov (npr. šedu in lamasu v Mezopotamiji, levi v Egiptu),²¹ toda demonska stvarnost, ki je bila tako kot božanska bitja presežnega izvora, se je kazala za izredno pronicljivo. Z apotropijskimi obredi, pri katerih se je izkoriščala magična moč, pridobljena iz metabožanske sfere, se je povečevala vzdržljivost bogov za spopade s silami, ki ljudstvu niso bile naklonjene. Periodno in v izrednih okoliščinah pa so izvedli posebne očiščevalne obrede z namenom odpraviti zle moči iz templja.²²

²⁰ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1061-1062.

²¹ Prim. J. Milgrom, *Day of Atonement*, v: C. Roth in G. Wigoder (ur.), *Encyclopaedia Judaica V*, Keter, Jerusalem 1978, 1385-1386.

²² V primeru vojaške agresije in ob morebitnem neuspehu se je med poraženci na splošno uveljavila razlaga, da je vzrok za to premoč božanstev zmagovitega naroda, medtem ko se ob drugih oblikah nesreč ni izključila možnost, da je razlog zanje prav odsotnost domačih bogov.

Duhovniški avtor je iz svojega bivanjsko-kulturnega prostora prevzel nekatere prvine nazora o omadeževanju, med drugim tri načela, ki opredeljujejo odnos med svetim in nečistim, in s katerimi je pogojena razlaga daritvenih obredov praznika jom kipur. Prvo načelo pravi, da je onečaščenje področja svetega premosorazmerno s stopnjo greha in s stopnjo svetosti posvečenega predmeta in obratnosorazmerno z oddaljenostjo med njima. Duhovniška doktrina sicer izpodbija načelo obratnega razmerja glede na prostorski element, kajti svetišče je oskrunjeno ne glede na lokacijo greha, veljaven pa je prvi del načela, saj v templju dejansko obstajajo različne stopnje svetega in zato različne ravni onečaščenja. V kolikšnem obsegu oz. kako globoko prodira nečistost v objekt, je odvisno od teže greha in stopnje nečistosti. Aplikacija tega načela na jeruzalemski kult pomeni: prvič, da nenamerni greh posameznika ali njegova obredna nečistost (samo pod določenimi pogoji) povzroči nečistost žgalnega oltarja; drugič, da kolektivni nezavedni greh in greh velikega duhovnika oskruni sveto; in tretjič, da namerno storjeni greh oskruni presveto. V prvih dveh primerih se sprava opravi s krvjo daritve za greh na žgalnem oltarju (prim. 3 Mz 4,22-35) oz. na kadilnem oltarju in na tempeljskem zagrinjalu (prim. 3 Mz 4,1-21), v zadnjem primeru pa se spravi obred opravi tudi v presvetem (prim. 3 Mz 16,14-15). Smisel praznika jom kipur se torej kaže prav v tem slednjem. Med tem ko sta se med letom darovali *ḥattâ't* 'daritev za greh in' *'āšām* 'spravna daritev' zaradi nenamernih grehov, se je enkrat v letu izvršila tudi spravna daritev zaradi zavestno storjenih hudodelstev.²³

Za najhujše prestopke so bile predvidene težke kazni in v primeru greha »z dvignjeno roko« se v resnici ni pričakovalo, da bi storilec dejanje obžaloval,²⁴ zato se mu sploh ni ponujala možnost sprave v okviru daritvenega sistema. Če hudodelec ni bil nemudoma usmrčen, tudi sicer ni imel dostopa do svetišča in s tem pravice do darovanja.²⁵

Po drugem načelu nečistost izpodrine oz. nadomesti tisto mero svetosti, ki jo posvečeni objekt ima, kajti sveto in nečisto sta v plasti P končni, kvantitativni kategoriji. To pomeni, da obstaja določena točka zasičenosti, preko katere kopičenje nečistosti ni mogoče. Če je ljudstvo v stanju izredne izprijenosti, preseže mejo onečaščenja, ki ga je še mogoče tolerirati, in božanstvo se iz svetišča umakne. Predmet tretjega načela so različne faze očiščevalnih postopkov, ker vir nečistosti »nalegljivo« moč izgublja postopoma, in sicer najprej v razmerju do neposvečene in nazadnje do posvečene materije.²⁶

²³ Prim. J. E. Hartley, *Leviticus*, 240; G. Wenham, *The Book of Leviticus*, 228, 233.

²⁴ Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, 161, op. 6.

²⁵ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary II*, 73.

²⁶ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 257, 977-984.

Ključno za presojo duhovniške teologije je odkritje njene izvornosti, ki se v kontekstu onečaščenja svetišča kaže v negaciji vere v avtonomno demonsko stvarnost. V 3 Mz 16 to pomeni, da je težišče dogajanja na odnosu med Gospodom in Izraelom in odgovornost za nečistost svetišča na strani slednjega. Izrael je osnovo kontaminacijske zamisli sprejel iz svojega kulturnega prostora, vanjo pa vnesel novo vsebino, kajti logična posledica monoteizma je, da nečistost ni rezultat posegov neodvisnega zla, temveč moralne krivde.

Zoperstavljanje ideji o samostojni zločesti stvarnosti je bilo v hebrejski religiji postopno, vendar odločno, o čemer priča nasprotovanje ideji o nečistosti kot miazmi. Zaradi zavračanja nečistosti kot nečesa, kar se neposredno ali posredno nevidno širi, se je zmanjšala možnost njene personifikacije in avtonomnosti.²⁷ V poganskih nazorih je nečistost nekaj kužnega in nalezljiva po prostorskem načelu. Kot miazma se izloča iz primarnega vira nečistosti in se prenaša na druge predmete določenega teritorija. Nečistost kot miazma v monoteizmu logično ne more imeti trajnega mesta, ker vključuje idejo o živem organizmu, ki obstaja neodvisno od Boga. Že v duhovniški plasti zato izgubi naravo zračne substance, izjema sta 3 Mz 14,46-47 in 4 Mz 19,14-15, kjer se še prenaša po prostorskem načelu, vendar je omejena na zaključen prostor in nima več poganskih razsežnosti, predvsem pa izgubi značaj avtonomne zločeste stvarnosti.²⁸

Različni aksiomi hebrejske religije v odnosu do sosednjih verstev narekujejo vsebinska odstopanja izraelskega od splošnega kontaminacijskega modela. V politeističnih verstvih so božanstva odvisna od močnejše nadbožanske sfere. Slednja poraja množico dobrih in zlih bitij in če more človek poseči v to sfero, mu ta podeli nekakšno pokroviteljstvo nad božanstvi, ki nato delujejo v njegov prid. Tisto, kar onemogoči to dobrohotno delovanje, je oskrumba svetišča, odgovorno za to pa je demonsko zlo. Odpravljanje vzrokov nečistosti je potemtakem izven pristojnosti ljudi, v njihovi moči je le odstranjevanje posledic. Neko mnenje pravi: »Obstaja vtis, kakor da je dnevno religijo (v Mezopotamiji) bolj kot pozitivno čaščenje bogov določal strah pred zlim in črno magijo. Podoba sveta je bila polna zlih demonov, ki so povzročali težave na vseh ravneh življenja. Ob njihovem napadu je bil varovalni ukrep v izvedbi pravega obreda.«²⁹ Med tem ko so se babilonski spravi obredi osredotočali na pomirjanje nadzemeljskih sil, ki so bile že same po sebi zapletene v medsebojne spopade, njihovo konfliktno razmerje pa se je projiciralo v naklonjenosti ali naperjenosti zoper ljudi,

²⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 318.

²⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 44, 316-318, 976-977, 999.

²⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 42-43.

Izrael stvarnosti in lastnega položaja v njej ni dojemal na tak način. Človek je edini, ki se more zoperstaviti enemu samemu počelu. Ker je z njim Izrael v osebnem razmerju, pravnega procesa ne doživlja kot objektivne nujnosti, temveč kot duhovno potrebo, zahtevo vesti, ki se more po storjenem grehu pomiriti le v opravičilu Gospodu.³⁰

Duhovniški avtor ni sprejel postavk politeističnega verovanja, zato ni nekritično pritr dil sicer prevzeti prisposodbi o omadeževanje svetišča. Ker nad Gospodom ni višje avtoritete in na njegovi ravni ne njemu enakovrednih tekmecev, ni predmet človeških manipulacij in ne oseba, ki potrebuje zaščito pred grožnjo zla. Monoteizem je v protislovju z demonsko realnostjo kot nečim avtonomnim, zato s slednjo ne prihaja do bojev in se ne odpravljajo učinki njenih posegov v področje svetega, marveč Izrael sam prevzame odgovornost za skrunitev templja. »Smrt demonov« pomeni, da ostaja samo eno bitje s potencialno demonsko močjo, kajti s svobodno voljo se more človek Bogu pokoriti ali upreti oz. ga privabiti in zadržati v svetišču ali pa ga iz njega izgnati.

4. Narava obredov, opisanih v 3 Mz 16 pred zapisom v Sveto pismo

Strokovnjaki na splošno priznavajo starodaven izvor pravnih obredov, ki so del 3 Mz 16, vendar hkrati ugotavljajo, da je mogoče njihovo izvorno obliko in miselno podstat razlagati na več načinov.³¹ Perikopa o prazniku jom kipur je bila sestavljena s povezovanjem več izročil, nobena literarna predloga ni bila prevzeta v celoti. Opis posameznega obreda v kanoničnem besedilu je fragmentaren in se v njem pojavlja razdrobljeno. Zaradi duhovniške metode spajanja obstoječih dokumentov se je izgubila izvirnejša podoba obredov. Rekonstrukcija le-teh, ki bi ustrezala predsvetopisemski stopnji, pozna dve možni različici. Obe temeljita na primerjalnih študijah z neizraelskimi spisi in tematsko sorodnimi besedili duhovniške plasti Peteroknjžja.

Najstarejši del poglavja naj bi bil pravni obred za duhovnike in za svetišče, h kateremu sta se nato dodala daritev laikov in obred z grešnim kozlom.³² O razmerju med tema motivoma v njunem predkanoničnem obdobju obstajata dve razlagi: gre za obreda, ki sta bila prvotno samostojna in sta se izvajala neodvisno drug od drugega; ali pa za dve komponenti iste liturgije, ki sta bili povezani še preden sta postali del svetopisemske perikope.

³⁰ Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 164.

³¹ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 74-75.

³² Do takšnega sklepa pride M. Noth, *Leviticus*, 119-122, na osnovi literarno-kritične analize 3 Mz 16. Prim. tudi W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 130-131; J. E. Hartley, *Leviticus*, 233; W. Kornfeld, *Leviticus*, 62.

Možnost, da sta bila daritev za greh in obred z grešnim kozlom prvotno v rabi kot dva samostojna obreda, ki sta se povezala šele v okviru obreda praznika jom kipur, potrjuje dejstvo, da se v njiju odstranjuje različno zlo (nečistost oz. krivda) in dejstvo, da je daritev za greh sicer zaključen obred, ki za dovršitev ne terja dodatnega obreda.

Glede na očiščevalni obred v 3 Mz 14,2-7.48-53 pa obstaja tudi možnost drugačne razlage. Spravni obred naj bi bil podoben postopku, ki se je izvedel v primeru nečistosti zaradi gobavosti. Za ta obred sta bili potrebni dve živali. Kri ene ptice je očistila človeka oz. hišo, drugo ptico pa so po tem, ko so jo pomočili v kri prve, s čimer je vsrkala nečistost, spustili nad polja. Po enakem načelu naj bi prvotno kri zaklanega kozla služila odstranitvi tempeljskih nečistosti, s prenosom le-teh na živega kozla in njegovim izgonom pa naj bi se jih skupnost odrešila. Takšno tezo podpira dejstvo, da je bilo očiščevanje in odstranjevanje onečaščene materije v poganskih kultih običajno povezano. Različnih tehnik, s katerimi se je oseba ločila od zla, niso imeli za zadovoljivo rešitev, temveč je bilo treba instrument očiščevanja, ki je postal v obredu nečist, na nek način tudi fizično odstraniti.³³ Toda če naj bi obred z dvema kozloma v končni fazi dejansko ustrezal podobi kulta v 3 Mz 16, se je moral povezati z daritvijo za greh. Pri združitvi teh dveh obredov se je eden od kozlov celo pritegnil v sklop daritvenega sistema in se zato v vrstici 9 imenuje daritev za greh.

Za pojasnitev prvotne narave obreda z grešnim kozlom je poleg širšega svetopisemskega konteksta pomembna tudi primerjava z analognimi neizraelskimi obredi. Ti se pogosto pojavljajo v okoliščinah, ko očiščevanje zadeva posameznika ali njegovo lastnino. Izraelskega obreda z grešnim kozlom strokovnjaki praviloma ne postavljajo v tak »Sitz im Leben«, menijo pa, da ga je mogoče umestiti v obredno dogajanje lokalnih izraelskih svetišč.³⁴ Ob tem se domneva, da se vloga grešnega kozla prvotno ni razlagala le v smislu »prevoznega sredstva« nečistosti, temveč je bila žival tudi pomirjevalna in nadomestna žrtev v razmerju do neke nadnaravne sile. Lik Azazela v 3 Mz 16,8.10.26 bi takšno interpretacijo vsekakor potrdil.³⁵

Pomembnejše od tehnične plati obredov z »grešnim kozlom« so njihove miselne postavke, kajti na tej ravni pride v razodetju do ključnega preobrata, ne samo v razmerju do politeističnih nazorov, temveč tudi v primerjavi z judovskimi nekanoničnimi spisi. Glede odnosa med

³³ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1044, 1071, 1082.

³⁴ Prim. M. Noth, *Leviticus*, 124.

³⁵ D. P. Wright, *Azazel*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* I, 537, opominja, da sam lik Azazela v 3 Mz 16 kaže na to, da tega ni ustvaril duhovniški vir, temveč je bil že del izročila, ki ga je sveti pisatelj uporabil.

hebrejskim monoteizmom in politeističnimi ideologijami W. Eichrodt pravi, da gre za dva kvalitativno različna miselna sistema, ki sta na konceptualni ravni neprimerljiva.³⁶ Vera v osebnega Boga je nezdržljiva z magičnim in mehanicističnim v religiji. Kri se ne uporablja kot magična substanca, ki more sama po sebi nečisto spremeniti v sveto. Greh ni razumljen kot fizična nečistost ali obsedenost in tudi ne kot nekaj materialnega, ki lahko omadežuje svetišče. Greh in spravo razlaga v okviru osebnega, pravno-zaveznega odnosa. Greh je prelomitev pogodbe med dvema strankama, sprava pa ponovno uživanje naklonjenosti prizadete osebe. Pri tem je jasno, da v pravilnem procesu odpuščanje ni dolžna reakcija Boga, temveč nenujno prizanašanje, svobodno dejanje njegove usmiljene naravnosti na svet. Samo priznanje greha, brez magičnih obrazcev in zaklinjanja, je bistveni element izraelskih pravih obredov, za razliko od poganskih kultov, kjer je izpoved del eksorcističnega obreda, ki ima učinek *ex opere operato*. Ker greh ni razumljen kot moralna krivda in osebna odgovornost, temveč kot stanje podvrženosti oblasti zla, se očiščevalni obred praviloma zaključuje z eksorcizmom. Jom kipur se v nasprotju s tem odvija izključno v relaciji med Gospodom in Izraelom.

Čeprav je bil Izrael z obhajanjem praznika jom kipur soudeležen v lustracijskih obredih starega Bližnjega vzhoda, ni mogoče pristati na izvorno-prevzemno razlago odnosa med hetitsko-hurijanskim in izraelskim kultom. Pri raziskavi izvorno-posredniškega odnosa med starimi kulturami in ob ugotavljanju skupnega izvora nekaterih obredov je treba opozarjati tudi na (ne)identičnost le-teh in na (ne)kompatibilnost teoloških izhodišč. Ob sprejetju določene liturgične forme se je nedvomno izvedla tudi reinterpretacija pomena obreda v koordinatah specifičnega miselnega sistema. Na skupnem civilizacijskem polju je povsem upravičeno iskati interakcije med kulti. Izrael sam je v določeni meri priznaval veljavnost tuje znanosti, prava, kulta, mitov in preroštva, toda prav soočenje z vsem tem ga je izzivalo in spodbujalo, da je intenzivneje premislil in jasneje izrazil lasten bivanjsko-religiozni nazor.³⁷ Od stopnje negiranja vsebin, ki niso združljive s hebrejskim monoteizmom, je odvisno, v kolikšni meri se je moglo uveljaviti prepričanje, da je sprava medosebno dogajanje med Gospodom in Izraelom. Dosežek izraelskega creda pri eksplicitnem oblikovanju te zavesti se zdi edinstven in v drugih kulturah nedosegljiv.

³⁶ Prim. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, 158-159, 166.

³⁷ Prim. W. Johstone, *Ancient Near Eastern World*, v: R. J. Coggins in J. L. Houlden (ur.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, 25.

5. Različen namen daritvenih in nedaritvenih obredov v 3 Mz 16

Spravno bogoslužje opisano v 3 Mz 16, sestavljata dva obreda: lustracija svetišča in dogodki, povezani z grešnim kozlom, pri čemer se njun namen oz. učinek ne interpretira kot istoveten. Smisel prvega obreda naj bi zadeval svetišče in ne neposredno odnosa med Bogom in grešnikom. Ključni argument za to prepričanje je, da se daritev za greh v okviru praznika jom kipur ne more razlagati drugače kot je sicer definiran namen te daritve.³⁸ V nasprotju s tem obred z grešnim kozlom dovoljuje interpretacijo, da gre v njem za pravni proces, ki se odvija v koordinatah medosebnega razmerja.

Očiščevanje svetišč na starem Bližnjem vzhodu se je opravljalo po načelu *pars pro toto* in vedno na tistih mestih, ki so veljala za najbolj izpostavljena ali ranljiva ob vdorih demonov: rogovi oltarja, vhodi, okna, vogali, stene, tla, tramovi. Izraelski veliki duhovnik je na praznik jom kipur s krvjo poškopil ali pomazal pravni pokrov oz. tla v presvetem, kadilni oltar in svetiščno zagrinjalo v svetem ter žgalni oltar v preddverju, s čimer je bil tempelj v celoti očiščen.³⁹ Krvni obredi so bili najtesneje povezani s podobo očiščevanja svetišča in v 3 Mz 16 se njihov smoter kaže v tem kontekstu, medtem ko je funkcija grešnega kozla drugačna. Obred je neposredno vezan na izvor nečistosti in deluje bolj neposredno na ravni medosebnega odnosa med moralnim subjektom in moralno Avtoriteto.

Rabinsko judovstvo z izjavo, da se za nečistosti, ki doletijo tempelj, opravi sprava z daritvijo za greh, za vse ostale prestopke pa se Izrael spravi v obredu z grešnim kozlom,⁴⁰ potrdi, da namen daritvenih in nedaritvenih obredov ni isti.⁴¹ Rabinski nauk razlikuje dve kategoriji prestopkov, ki jima ustrezata dva različna obreda. Rabi Juda in Simeon ločita grehe, katerih posledica je nečistost svetišča, od drugih, za katere se Izrael spravi na nedaritveni način.⁴² Rašijev komentar obredov praznika jom kipur zrcali to miselnost: »Sprava, ki izhaja iz njega (tj. obreda z juncem) zadeva samo tiste grehe, ki povzročijo nečistost templja in svetih reči. ... In samo za tisto, za kar opravi spravo junec za duhovnike, opravi spravo kozel za laike.«⁴³ Učenje rabija Simeona je

³⁸ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 72.

³⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 249, 1081; M. Noth, *Leviticus*, 123; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 231. Navodila o manipulacijah s krvjo ohranja tudi traktat *Joma* (5,3-7) v *Mišni*, še natančneje pa jih definira isti traktat *Babilonskega Talmuda*.

⁴⁰ Prim. *Mišna*, *Šebuot* 1,6; *Sipra Ahare* 5,8; *Babilonski Talmud*, traktat *Joma*, 61a.

⁴¹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1033-1034, 1043-1044.

⁴² Prim. L. Jung in J. Epstein (ur.), *Hebrew - English Edition of the Babylonian Talmud*, *Yoma*, Soncino, London - Jerusalem - New York 1989, 61a.

specifično v tem, da duhovnike izključi iz obreda z grešnim kozlom. Tako kakor kri kozla odstrani nečistosti, za katere so odgovorni laiki, in kri junca nečistosti, ki jih povzročijo duhovniki, naj bi se prvi za vse ostale grehe spravili s priznanjem krivde nad grešnim kozlom, drugi pa z izpovedjo nad juncem.⁴⁴ Večina rabinov nasprotno trdi, da se je spravi učinek obreda z grešnim kozlom prenašal na celoten narod, vključno z duhovniki, in je pomenil odpuščanje grehov, storjenih namerno ali nenamerno, zavedno ali nezavedno, grehov, ki pomenijo prekršitev zapovedi ali neupoštevanje prepovedi in grehov, ki bi se sicer kaznovali z izobčenjem ali s smrtjo.

J. Milgrom dokazuje o različnem namenu jomkipurskih obredov izpeljuje iz primerjave seznamov s tremi samostalniki v vrsticah 16 in 21-22 ter iz pomena predlogov v povezavi s pojmom *kippēr*. Prvotno dve različni komponenti iste liturgije (oddvojitve nečistosti in njena izločitev) sta v duhovniškem viru postala samostojna in med seboj neodvisna obreda. Takšno tezo zagovarja ob primerjavi terminov, ki v omenjenih vrsticah pomenijo določeno vrsto prestopka. V vrstici 21 se ponovita dva izraza iz seznama v vrstici 16, *pšāim* in *hattā'ōt*, med tem ko je beseda *tum'ōt* 'nečistosti' zamenjana z *'āwōnōt* 'krivde'. Ključna sta torej pojma nečistosti (*tum'ōt*) in krivde (*'āwōnōt*), ker je z zamenjavo enega izraza nakazan različen smisel perikope, ki govori o daritvenih obredih v templju (v. 6-19), in perikope, ki govori o obredu z grešnim kozlom (v. 20-22). Na eni strani gre za odstranitev tempeljskih nečistosti, na drugi za osebno ločitev od moralne krivde.⁴⁵ V obhajanju praznika jom kipur sta se tako združili simbolna predstava o oskrumbi svetišča, ki se povezuje z zamisljivo o potrebnosti njegovega očiščevanja, in zavest o realni pokvarjenosti grešnika, ki se mora ločiti od lastnega zla, da bi se spravil z Bogom.

Vsebinsko delitev obredov potrjuje tudi analiza predlogov v povezavi z glagolom *kippēr*, ki dokazuje, da objekt krvnega očiščevanja ni

⁴³ Prim. M. Rosenbaum in A. M. Silberman (ur.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haptharoth and Rashi's Commentary, Leviticus*, Silberman, Jerusalem 1972, 74-75.

⁴⁴ Obrazec, po katerem je veliki duhovnik priznal grehe na dan sprave, se pojavlja v traktatu *Joma* v *Mišni* na treh mestih (3,8; 4,2; 6,2). Prvič je priznal svoje grehe in grehe svoje hiše. Ko je obrazec drugič ponovil, je vanj vključil priznanje grehov Aronovih sinov (duhovnikov): »Molim, o Večni! Delal sem hudo, upiral sem se, grešil sem pred teboj, jaz in moja hiša in Aronovi otroci, tvoje sveto ljudstvo ...«. Tretjič je priznal grehe v imenu vse Izraelove hiše. Spovedni obrazec je v slovenščino preveden v J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, Dela / Opera 53, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999, 411.

⁴⁵ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1033, 1043.

⁴⁶ Za razlago pomena glagolov prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 72-73; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 162; M. Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford 1999, 234; J. E. Hartley, *Leviticus*, 235.

subjekt, temveč objekt, za razliko od obreda z grešnim kozlom, ki se nazorneje odvija v koordinatah osebnega razmerja. V kontekstu daritve za greh (*ḥaṭṭā't*) *kippēr* pomeni čistiti ali očistiti, kar potrjujeta sinonima *ḥiṭṭē* 'osvoboditi greha' in *ṭihar* 'očistiti'.⁴⁶ Predlog 'al, ki sledi glagolu *kippēr*, pomeni »za« ali »v imenu nekoga«, če je objekt oseba, sicer pa tudi »na«. ⁴⁷ Če objekt povedi ni živo bitje, se *kippēr* povezuje s predlogom 'al ali b ali pa je objekt direkten. Vse tri možnosti se pojavljajo v 3 Mz 16, kajti očiščevalni obred se dogaja na ('al) pravem pokrovu (*kappōret*) in na tleh pred njim, v (b) svetem ali pa je rečeno, da je ves prostor ('et) očiščen.⁴⁸ Kolikor gre za daritev za greh v okviru praznika jom kipur, s takšno interpretacijo soglaša tudi A. M. Rodriguez, kajti namen je ekspliciten: 3 Mz 16,16a: »Tako naj opravi spravo za svetišče ...«; 16,16b: »Prav tako naj stori za shodni šotor ...«; 16,18: »Potem naj gre k oltarju, ki je pred Gospodom, in naj zanj opravi spravo ...«; 16,20: »Ko dokonča spravi obred za svetišče, shodni šotor in oltar ...«; 16,33: »Opravi naj spravo za svetišče, za shodni šotor in za oltar ...«; sicer pa naj bi bila funkcija daritve za greh v očiščevanju samega darovalca.⁴⁹ Tega v končni fazi ne zanika niti J. Milgrom, ki kljub trditvi, da »očiščevalni obredi v svetišču očiščujejo svetišče, ne ljudi«, dodaja, »toda, ker je svetišče onečaščeno z nečistostmi ljudi, njihova odstranitev v resnici očisti ljudi«. ⁵⁰ S takšno interpretacijo soglaša tudi D. P. Wright, ki pravi, da se je kri daritve za greh vedno nanesla na objekt, nikoli se ni z njo zaznamovalo osebe, kar pomeni, da se je očiščevala zgradba, ne grešnik. Toda dejstvo, da se z daritvijo za greh odstrani nečistost v imenu grešnika, jasno govori za resnico, da je človek skrunitelj svetišča, zato očiščevanje slednjega na nek način zadeva tudi izvor nečistosti.⁵¹

Čeprav J. Milgrom in A. M. Rodriguez nazadnje prideta do enakega sklepa, so premise, iz katerih je ta izpeljan, različne. Pri tem tezo A. M. Rodrigueza izpodbija tehnična plat daritve, kajti daritev za greh v obhajanju praznika jom kipur se v ničemer ne razlikuje od drugih tovrstnih daritev, zato je ni mogoče razlagati z drugim ključem. Teorija J. Milgroma pa se zdi prepričljiva zaradi tehtne teološke argumentacije. Izhaja namreč iz dejstva, da sta bili v okviru izraelskega daritvenega sistema *ḥaṭṭā't* 'daritev za greh' in *'āšām* 'spravna daritev' dovoljeni samo v primeru nenamernega prestopka (prim. 3 Mz 4) in hude

⁴⁷ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1023.

⁴⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 255.

⁴⁹ Prim. A. M. Rodriguez, *Substitution in the Hebrew Cultus*, Andrews University Press, Berrien Springs 1979, 128-130.

⁵⁰ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1056.

⁵¹ Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* II, 73.

fizične nečistosti (prim. 3 Mz 12-15). V okoliščinah, kjer kategorija namena izpade, se dejanje, ki je sicer objektivno greh, osebi ne prišteva kot krivda. Ko se ta ozave nemoralnosti dejanja in ga obžaluje – čeprav ji z ozirom na namen ni mogoče ničesar očitati –, ji je samodejno odpuščeno. Kljub temu se po postavi zahteva daritev, ne zaradi greha per se, temveč zaradi ideje o kontaminaciji svetišča. J. Milgrom duhovniško pojmovanje daritvenega sistema primerja z osrednjim motivom romana Oscarja Wilda *Slika Doriana Graya*, kjer grehi ne pustijo sledi na obrazu glavnega junaka, spreminja pa se njegova podoba na sliki. Analogno temu naj bi bilo duhovniško dožemanje učinkov moralnih prestopkov za stanje templja. Če greh ni storjen zavestno, dejanje ne zaznamuje človeka, ima pa kljub temu negativne posledice za tempelj, kajti te niso odvisne od objektivnosti ali subjektivnosti grešnega dejanja.⁵²

J. E. Hartley teorijo o različnem namenu obeh omenjenih obredov izpeljuje iz dejstva, da se v besedilu spremeni formulacija, ki označuje namen dveh daritev za greh (*ḥattâ't*). V prvem primeru je rečeno, naj Aron »opravi spravo zase in za svojo hišo« (v. 11), enaka daritev laikov pa je razložena: »tako naj opravi spravo za svetišče« (v. 16). Namesto pričakovane izjave, da se bo sprava opravila za Izraelove sinove, je objekt sprave svetišče. Gre za izročilo, ki razlikuje med obredom, ki ima za posledico čistost svetišča, in obredom z grešnim kozlom, katerega rezultat je neomadeževanost subjektov. »Ker je živi kozel odnesel grehe skupnosti, je moral biti namen obreda, ki se je opravil s krvjo kozla ›za Gospoda‹, drugačen, namreč očistiti svetišče.«⁵³ Vrstica 17 je v tem okviru očitno priča drugega izročila, kajti pravi, da je Aron »opravi spravo zase, za svojo hišo in za vse Izraelovo občestvo«. Duhovniški pisatelj je pri oblikovanju perikope uporabil več virov, pri tem pa združil nasprotna izročila. Izročilo, ki je privzeto v vrstici 17, lustracije ne pojmuje samo kot simbolni postopek dekontaminacije svetišča, temveč tudi kot znamenje stvarnega očiščenja grešnika. To stališče je redaktor še dodatno podkrepil z vrinjenim stavkom v vrstici 16 – »zaradi nečistosti Izraelovih sinov in zaradi njihovih hudodelstev, zaradi vseh njihovih grehov« –, in s tem izrecno poudaril, da je človek izvor nečistosti in zato edini, ki od Boga zahteva odrešenjski poseg v lastno notranjost.

W. Kornfeld zadane bistvo problema s trditvijo, da obred z grešnim kozlom simbolizira odpuščanje grehov. Po predhodnem očiščevanju svetišča je veliki duhovnik ob držanju rok nad kozlom priznal grehe Izraelovih sinov. S tem je nakazal prenos zla od ljudi na žival in posledično stanje človekove brezgrešnosti.⁵⁴

⁵² Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 260.

⁵³ J. E. Hartley, *Leviticus*, 228.

⁵⁴ Prim. W. Kornfeld, *Leviticus*, 64.

Iz vsega navedenega je mogoče zaključiti, da ne obstaja zgolj formalna, temveč vsebinska razlika med obema obredoma praznika jom kipur. Sprava za svetišče, shodni šotor in oltar se loči od spravnega obreda za moralne subjekte. Toda z ozirom na dejstvo, da je za hebrejsko religijo ključen osebni odnos med Gospodom in Izraelom, judovskega kulta v resnici ni mogoče razlagati izven te bistvene resnice. Liturgija praznika jom kipur se ne odvija v okviru objektih razmerij, ne glede na to, da 3 Mz 16,3-19 takšno razlago na videz podpira. Eksegzezi J. Milgroma in D. P. Wrighta s stališča znanstvenosti ni mogoče oporekati, toda interpretacija, iz katere izpade bistvena resnica hebrejskega creda – odnos med Gospodom in Izraelom je osebni –, vsekakor terja določeno dopolnitev. Bistvo jomkipurske daritve za greh ni čistost svetišča, čeprav se krvni obredi izvedejo prav na njem, temveč osebna pomiritev Izraela z Bogom. Sprava razumljivo ni samoumevni učinek izvršenega obreda, temveč posledica spreobrnjenja, sicer grešniku velja svarilo: »... tvoja krivda ostaja umazana pred mano« (Jer 2,22b). Beseda sprava predpostavlja osebni odnos, ki je prizadet in ponovno vzpostavljen, torej intimno razmerje. Pogostnost tega pojma v 3 Mz 16 – »opraviti spravo« v vrsticah 6, 10, 11, 16, 17, 18, 32, 33; »spravni obred« v vrsticah 20, 27, 30, 34; »spravni pokrov« v vrsticah 2, 13, 14, 15 – na svojevrsten način opominja, da se jom kipur dogaja v koordinatah osebnega odnosa.

Hebrejski monoteizem je z diahrono negacijo poganskega kontaminacijskega koncepta prvotno veliko očiščevalno slovesnost razvil v pravo spravno liturgijo. Rašijeva zožitev tistega, kar more onečistiti tempelj – zgolj direktni stik nečistega s svetim, in najširši možni obseg grešnih dejanj, ki jih Maimonides vključuje v obred z grešnim kozlom –,⁵⁵ kaže na progresivni razvoj hebrejske teologije sprave od duhovniškega do rabinskega nauka. Z ločitvijo dveh obrednih komponent, očiščevalne in eliminacijske, in njunim oblikovanjem v dva samostojna obreda je duhovniški avtor dal nastavke za proces preoblikovanja praznika jom kipur iz liturgije, ki je predvsem očiščevanje objekta, v praznik sprave, ki ga definira vzpostavitev novih odnosov med Bogom in človekom. To je omogočilo, da je jom kipur po uničenju templja prešel v bogoslužje v sinagogi, kjer je tekom stoletij prevzel mesto najpomembnejšega med judovskimi prazniki. Njegova vsebina namreč ni bila več vezana na metaforo kontaminacije, ki se je po letu 70 brez materialne osnove samoukinila, temveč ga je oblikovala zavest o moralni izprijenosti in nesprejemljivosti le-te v narodu, ki sebe dojema skozi prizmo zaveznega partnerstva s svetim Bogom.

⁵⁵ Prim. Maimonides, *Mishneh Torah: The Book of Knowledge*, Feldheim, Jerusalem – New York 1981, 82a.

6. Element etičnega v izraelskem daritvenem kultu

Daritev za greh (*ḥaṭṭâ't*) in spravna daritev (*ʿāšām*) sta bili izraelski pravni daritvi par excellence in povezani s kategorijo etičnega, kar sicer ni posebnost tega kulta.⁵⁶ Dokumenti starega Bližnjega vzhoda pričajo, da nejevoljo bogov sproži moralni prestopok ali obredna nečistost, vendar niso nič od tega imeli za kontaminacijsko materijo v odnosu do svetišča. Del zapisa na babilonski plošči, posvečeni materi kralja Nabonida, ki pravi, da je Sin, kralj bogov, odšel v nebo, ker se je razjezil na mesto in svoj tempelj,⁵⁷ sicer dokazuje odgovornost ljudi za uničenje Harana leta 610, toda kategorija etičnega v poganskih nazorih praviloma ni izključni dejavnik v razumevanju kolektivne zgodovine in eksistence posameznika. Izvirnost duhovniške teologije je v tem, da je etično vedenje edino relevantno v kontekstu daritvenega sistema in da ima neizpodbitno vlogo v determiniranju narodove usode.⁵⁸

Pri tem je ključen namen, s katerim se na področje izraelskega prava uvaja načelo, ki pogojuje odmero kazni (prim. 2 Mz 21,12-14; 5 Mz 19,1-3). Njegova aplikacija na kult pomeni, da se sme spravna daritev opraviti samo v primeru nenamerne greha (prim. 3 Mz 4,2.13.22.27; 5,15.18; 4 Mz 15,27-29) oz. zmote ali napake.⁵⁹ Nasprotje nehotenega greha je greh z »vzdignjeno roko«, za katerega postava ne pozna milosti (prim. 4 Mz 15,30-31). Če je prestopok nehoten, je mogoče porušeni red obnoviti s pravim obredom. Za zavestno storjena hudodelstva pa možnost sprave v okviru daritvenega sistema ne obstaja. Krivca včasih kaznuje neposredno Bog ali smrtno obsodbo izvrši skupnost sama. Na podlagi tega J. Klawans zaključí, da jom kipur ni bil dan sprave za največje grešnike, J. Milgrom pa nasprotno meni, da je specifičnost tega dne prav v očiščevanju presvetega, katerega kontaminacija izhaja iz naslova najtežjih hudodelstev. Oba strokovnjaka soglašata, da je v daritveni sistem sodila samo določena kategorija dejanj in da so bila iz teh izključena preišljeno in zavestno storjena hudodelstva. Toda med tem ko J. Klawans, opirajoč se na vir H, trdi, da je grešnik trajno živel v degradiranem stanju – če ni bil nemudoma usmrčen –,⁶⁰

⁵⁶ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 153, 175-177, 268, 288-289.

⁵⁷ Prim. A. L. Oppenheim (prev.), *Babylonian and Assyrian Historical Texts*, v: J. B. Pritchard (ur.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1969, 560.

⁵⁸ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 230-231.

⁵⁹ Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 228.

⁶⁰ Prim. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2000, 30-31.

J. Milgrom obred v presvetem predstavlja kot pravno dejanje za najtežje grehe.⁶¹

Posledica uvedbe etičnega elementa v izraelski daritveni kult je doktrina, da je pravni dar sprejemljiv pod določenimi pogoji: kesanje, sprava s sočlovekom in poravnava predpisanih obveznosti do tega (prim. 3 Mz 5,14-26) ter v nekaterih primerih javno priznanje krivde. Zadnja zahteva predstavlja izhodišče zanimivega razmišljanja J. Milgroma, ki v tem predpisu prepozna dokaz, da je duhovniško izročilo že oblikovalo prizanesljivejšo doktrino v odnosu do najtežjih prestopnikov. Iz dejstva, da se samo v petih primerih (prim. 3 Mz 5,1.2-3.4; 16,21; 4 Mz 5,5-8 [= 3 Mz 5,20-26]) izrecno zahteva javno priznanje, sklepa, da je moralo biti to dejanje ključno v sodnem postopku zoper hudodelca. Ker se zahteva pojavlja samo v kontekstu namerno storjenih grehov, naj bi duhovniški zakonodajalec vzpostavil institucijo javnega priznanja kot pravni instrument, s katerim se narava grešnega dejanja iz namerne spremeni v nenamerno. V petih navedenih primerih se zaradi javnega priznanja greh uvrsti v kategorijo dejanj, za katera se je mogoče formalno spraviti v okviru daritvenega kulta. Oseba, ki je premišljeno grešila in bi morala biti kaznovana z iztrebljenjem, se z obžalovanjem reši, teža greha se zmanjša, zavestno storjeno hudodelstvo postane kakor nehoteno in grešnik dobi status liturgičnega subjekta.⁶²

Načelo, da je sprava pogojena s priznanjem grehov, se pojavlja tudi v drugih antičnih kulturah, na primer v hetitski molitvi v času kuge in v sumersko-akadski molitvi trpečega k vsem bogovom. Ko je hetitski kralj Mursilis spoznal, da je vzrok za kugo prelomitev zaobljube in je bogovom krivdo priznal: »Resnično, mi smo to storili!« je nadaljeval, »in zato ker sem priznal greh svojega očeta, naj se duša hetitskega boga Viharnika, mojega gospoda, in (duše) bogov, mojih gospodov, ponovno umirijo!«⁶³ Kralj se je pri tem skliceval na vzorne medčloveške odnose in navedel primer grešnega služabnika, ki gospodarju prizna svojo krivdo, zato mu ta prizanese, kljub nesporni pravici do kaznovan-

⁶¹ Nasprotje med J. Klawansom in J. Milgromom je dejansko nasprotje med viroma H in P, ki predstavljata predmet njune eksegeze. Vir H uporablja izraz nečistost samo za štiri najtežje grehe: umor, krvoskrunstvo, malikovanje in nespoštovanje sobote; zato je razumljivo, da v povezavi z njimi ne omenja možnosti pravne daritve. Ko akumulacija teh grehov preseže »razumno« mejo in je dežela povsem omadeževana, sledi izgon njenih prebivalcev. V viru P ima isti pojem širši obseg, pomeni vse možne prestopke, zato obstaja tudi možnost sprave. Grehi, za katere pravna daritev ni predvidena, so posebej navedeni. Toda tudi v tem kontekstu J. Milgrom ugotavlja, da kljub načelni izključitvi določenih dejanj iz okvira pravnih daritev, vir P že uvaja določen princip, s katerim se ponudi možnost formalne sprave tudi tistim, ki so grešili zavestno.

⁶² Prim. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 301, 374-375, 1042.

⁶³ Prim. A. Goetze (prev.), *Hittite Prayers*, v: J. B. Pritchard (ur.), *ANET*, 395 (člen 9).

ja. Sumerski molilec prošnje za prenehanje lastnega gorja ne naslavlja na neko določeno božanstvo, ker niti ne ve, katerega v množtvu le-teh je užalil in s čim. Toda, da bi sploh mogel upati na uslišanje tožbe in v zavesti, da je verjetno prekršil nek božanski zakon, ter v zavesti ontološke nepopolnosti vsega človeštva, krivdo prizna. V vrsticah 21-26 in 59-62 se tako ponavlja spovedni obrazec: »O Gospod, moja hudodelstva so številna, moji grehi so veliki! ... O moj Bog, (mojih) prestopkov je sedem krat sedem, odstrani jih.«⁶⁴

Svetopisemski duhovniški vir možnost spravne daritve veže na kakovost namena, vendar zaradi tega iz daritvenega kulta ne izključi nekaterih dejanj, ki so storjena premišljeno, temveč uvaja tehtno načelo, da kesanje spremeni naravo dejanja. Čeprav je to storjeno kot hoteno in pri polni zavesti, dobi s kesanjem naravo nehotenosti oz. nenamernosti. Izjava, ki v *Sipra Ahare* 2,4-6 pojasnjuje, zakaj se je veliki duhovnik mogel spraviti za svoje grehe – »Zato, ker je priznal svoja predrzna in uporna dejanja, so ta postala kakor nenamerna« –⁶⁵ najbolje potrjuje to doktrino v kasnejšem rabinskem nauku. Postulat preroškega in rabinskega učenja, da je kesanje odločilni faktor za spravo, je torej že integralni del duhovniške teologije.

Z uvedbo kategorije kesanja na področje svetopisemskega prava duhovniški avtor odstopa od ideologije kozmičnega determinizma, ki so ji bile naklonjene številne neizraelske družbe. Element kesanja namreč v tem viru pomeni ublažitev povračilnih ukrepov zoper grešnika in razveljavitev nujne vzročno-posledične zveze med krivdo in kaznijo, natančneje njunega premosorazmerja. Spreobrnjenje kot dejavnik, ki more vplivati na zmanjšanje kazni, je dejansko negacija načela o neizpodbitni veljavnosti pravnega determinizma.⁶⁶

Ker se v bogoslužju praznika jom kipur izvede spravna daritev za najtežje grehe, je mogoče v tem prepoznati latentno zavest, ki se je postopoma izoblikovala v doktrino, da možnost Božjega odpuščanja ni odvisna od stopnje obremenilnosti grešnega dejanja, temveč je splošna. S krvjo poškropljeni spravni pokrov simbolizira odpuščanje najhujših prestopkov in čeprav gre za dejanje, ki ga je veliki duhovnik praviloma storil že po smrti grešnika, je to pravilni miselni koncept, ki pripelje do uvida, da sprava ni samo v zadostilni smrti, marveč se je tudi za najtežja hudodelstva mogoče spraviti na drugačen način. V izvrševanju spravnega obreda v presvetem, z razlago, da je to zadoščevanje za najtežje grehe, je torej implicitno prisotna ideja, da je odpuščanje ponudba, ki se nanaša na vse kategorije nemoralnih dejanj.

⁶⁴ Prim. A. Goetze (prev.), *Hittite Prayers*, v: J. B. Pritchard (ur.), *ANET*, 391-392.

⁶⁵ Prim. *Tosefta, Joma*, 2,1; *Babilonski Talmud, Joma*, 86b.

⁶⁶ J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 375-377 pojasnjuje, da v najstarejših svetopisemskih besedilih dej kesanja ni primerljiv s pozitivnimi učinki, ki jih ima ta v preroški literaturi.

7. Sklep

3 Mz 16 opisuje slovesnost, ki je bila izvorno veliko očiščevanje svetišča, vendar se je postopoma razvila v liturgijo odpuščanja grehov v pravem pomenu besede. V tej Izrael izrazi živo zavest, da greši, in vero v Boga, ki odpušča.⁶⁷ Dejstvo, da je sveti pisatelj sprejel pogansko metaforo o očiščevanju svetišča kot lastni literarni izraz, potrjuje vpetost duhovniškega izročila v idejno matrico starega Bližnjega vzhoda. Reinterpretacija prevzete prispodobe, s katero se negirajo vsebine, pogojene s politeističnim konceptom verovanja, je logična zahteva hebrejskega monoteizma. Aplikacija (de)kontaminacijske predstave na jeruzalemsko svetišče se zdi upravičena zaradi jasnega teološkega sporočila. Iz premis, da je svetišče simbol Božje bližine in nečistost simbol Izraelovih krivd ter da je soobstajanje obojega protislovno, sledi sklep, da nemoralno ravnanje vodi v odtegnitev Božje navzočnosti (*šakināh*), kar je simbol odtujenosti Izraela Gospodu. Prispodobo božanskega umika so različni narodi interpretirali enako, namreč kot znamenje svoje grozne prihodnosti oz. nezadržnega propada. Aktualnost te bojazni v Izraelu najbrž ni bila nič manjša.

Posebna miselna podstat obeh obredov praznika jom kipur je dokaz neprimerljivosti hebrejske Monoteistične religije s politeističnimi ideologijami na skupnem civilizacijskem prostoru. Splošno prepričanje kultur starega Bližnjega vzhoda je bilo, da sta sveto in nečisto nespravljeni stvarnosti. V skrbi za stalno prisotnost bogov v svetiščih se je opravljala lustracija le - teh, pri čemer se je iz njih izganjalo demonsko bitje, medtem ko je Izrael odgovornost za skrunitev jeruzalemskega templja prevzel nase oz. jo pripisal lastni nečistosti, hudodelstvu in grehom. Nezdržljivo z monoteizmom bi bilo pristati na nečistost kot avtonomno zločesto stvarnost, zato v duhovniškem viru Peteroknjžja pripada mesto demonov ljudem, ki predstavljajo z nemoralnim ravnanjem edino grožnjo svetemu.

Daritev za greh (*hattâ't*) je v duhovniški plasti Peteroknjžja upravičena, če so izpolnjene naslednje zahteve: spoznanje krivde, kesanje, poravnava predpisanih obveznosti do prizadete osebe in priznanje greha. Izrael si ni smel dovoliti ravnodušnosti ob prisostvovanju spravnim obredom. Če se ni spreobrnil, temveč se je zanašal na samoučinkovitost kulta, je skrunil podobo svojega Boga, sebe pa poniževal v poganskega malikovalca. Tisto, kar je mogoče izvesti iznad tega, kar eksplicitno pove besedilo 3 Mz 16, je prepričanje, da narod lahko upa na Božjo navzočnost, če v njem ni greha. Tega preložiti na kozla, pomeni

⁶⁷ Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 167, op. k 3 Mz 16.

krivdo spoznati, jo obžalovati, priznati in se zanjo spokoriti, nato Gospod v odrešenjskem posegu človeku izbriše grehe.

V odnosu do obstoječe judovske doktrine o spravi, ki je učila, da se kazen v primeru nenamernega greha zmanjša, je izvirnost duhovniškega avtorja v tem, da je izoblikoval načelo, po katerem kesanje spremeni hotenjsko naravo grešnega dejanja. V daritveni zakonodaji se uveljavi pravilo, da obžalovanje preteklega dejanja spremeni njegovo naravo, zato se subjekt, ki bi načeloma zapadel ukazu »naj bo iztrebljen«, v določenih primerih lahko spravi v okviru daritvenega sistema. Precedenčna primera v oblikovanju te doktrine sta 3 Mz 5,20-26 in 4 Mz 5,6-8, kjer se dvojna prevara, Boga in človeka, po kesanju spremeni v nenamerni prestop.

Obred z grešnim kozlom po naravi nazorneje izpostavi resnico, da je kult prostor osebnega dogajanja med Bogom in človekom kakor to storijo krvne manipulacije v svetišču. V nasprotju z lustracijo, ki ima lahko precej neosebno noto, obred z grešnim kozlom uspešneje sooblikuje to zavest, kajti zdi se, da ima boljše nastavke za poistovetenje grešnika z razlogom Božjega nezadovoljstva.

Prelaganje grehov na kozla, ki postane s tem grešni kozel, simbolizira Gospodovo usmiljenje, ki pristaja na logiko nadomestnega zadoščevanja, in željo Izraela, da bi ponovno vzpostavil pravi odnos z Bogom, pri čemer je očitna zavest, da je njuno razmerje mogoče samo v odsotnosti greha. Izhajajoč iz ideje izvoljenosti, je Izrael v stanju krivde občutil izgubo zavezne milosti in dej Božjega zavrženja oz. njegovo odvritev izkušal kot nekaj živega in usodnega.⁶⁸

Izganjanje kozla v puščavo simbolizira vero v svetost Boga, kajti pogoj za Božjo navzočnost v Izraelu je Izraelova odcepitev od zla. Gospod, ki ga narod hoče v svoji sredi, ne more v njem trpeti nečesa, kar je po naravi v popolnem nasprotju z njegovim bistvom. To spoznanje je sodilo k Izraelovemu padcu v puščavi, po katerem se je Gospod od naroda umaknil in svojo odsotnost razložil: »Jaz pa ne pojdem v tvoji sredi, ker si trdovratno ljudstvo, da te ne pokončam na poti« (2 Mz 33,3). Sveti Bog ob soočenju z zlom ne zadržuje jeze, zato je bil njegov umik za preživetje naroda nujen.⁶⁹

⁶⁸ Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, Mohorjeva družba, Celje 1997, 71.

⁶⁹ J. Krašovec, *Med krivdo in spravo*, Dela / Opera 54, SAZU / Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2000, 209, 220, pravi, da pojem Božje svetosti v Svetem pismu ne označuje enega od Božjih atributov, temveč najbolj notranjo resničnost Boga. Dejstvo Božje svetosti je zato temelj za razumevanje njegovega razmerja do Izraela. Kot sveti Bog po svoji notranji nujnosti iz naroda neustavljivo odstranjuje vse nesveto. Če hoče Izrael živeti v harmoničnem in osrečujočem dialogu z njim, se mora prilagajati merilom Božje svetosti.

Usmrtitev kozla simbolizira vero, da Bog ne pušča krivde nekaznovane. Izrael je sprejel univerzalno prepričanje, da krivda povzroči kazen in da se njenim posledicam ni mogoče izogniti, razlog kaznovanja pa je vezal na Božje bistvo, ki je v popolnem nasprotju z zlom. Gospodova jeza je utemeljena v njegovi ljubezni do dobrega. »Bog ne bi mogel resnično ljubiti dobrega, če ne bi sovražil in zametal zlega. Zato Bog ne odpušča greha brez zadostitve. Gola amnestija je ignoriranje zlega, ignoriranje, ki jemlje greh na lahko ali mu priznava celo pravico do obstoja.«⁷⁰ Greh povzroči zapuščenost od Gospoda, ker zanj ne bi bilo naravno, da bi bil povezan s krivičnim človekom.⁷¹ Kdor pa ostane v trajni zapuščenosti od Boga, z njim ne razpolaga več on, temveč sovražnik, ki ga zavezanega grehu potegne v brezno smrti,⁷² kar pove psalmist z besedami: »... tisti, ki so daleč od tebe, se bodo pogubili« (Ps 73,27). Izrael se je s preložitvijo grehov na kozla in njegovim izgonom distanciral od lastnega zla. Rabinsko judovstvo je oblikovalo doktrino, da je žival, ki postane v obredu grešni kozel, simbol zla in je kot takšna deležna usode, ki bi morala zadeti grešnika. Kozel ni samo »prevozno sredstvo« nanj preloženih grehov, ampak tudi nadomestna žrtev. Z njegovo usmrtitvijo v puščavi Izrael Gospodu ponudi odkupnino za svoje življenje, v čemer se nazorno izrazi zavest, da krivda terja za doščenje. V ozadju je mišljenje, da se redu pravičnosti, ki terja kazen za krivdo, ni mogoče izogniti.

Povzetek: Lucija Pavlovič, Zgodovinske in teološke osnove judovskega praznika jom kipur

Judovski praznik jom kipur ima osnovo v 3 Mz 16. Pisatelj sedanjega obsega in oblike besedila je uporabil več literarnih predlog, ki so opisovali različne sestavne dele tega praznika. Obredi daritve za greh in obremenitve grešnega kozla, ki so sestavni del 3 Mz 16, so torej starejši od praznika jom kipur. Ta se je pričel obhajati v obdobju drugega templja, po mnenju nekaterih strokovnjakov že prej. Pomembni sestavni del praznika je očiščevanje svetišča v Jeruzalemu. Veliki duhovnik Aron je prvič opravil obred očiščenja svetišča v spravo zaradi greha svojih sinov. Po zgledu sosednjih narodov so v Izraelu uvedli obred očiščevanja templja s krvjo daritve za greh. Na začetku so obred očiščenja izvedli vsakič, ko je bilo svetišče nevarno oskrunjeno, kasneje le enkrat v letu. Tuji narodi so svetišče očiščevali zaradi domneve, da je vanj vdrlo neodvisno zlo in ga s tem onečastilo. V nasprotju s tem nazorom so v Izraelu verovali, da je jeruzalemski tempelj os-

⁷⁰ H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 130.

⁷¹ Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 816.

⁷² Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 98.

krunjen zaradi nečistosti, hudodelstev in grehov Izraelovih sinov. V skladu s hebrejskimi teološkimi postavkami se je duhovniški avtor 3 Mz 16 zoperstavil poganskim nazorom o avtonomnosti demonske stvarnosti. Težišče opisa v tem besedilu je odnos med Gospodom in Izraelom, se pravi zavest krivde Izraela pred Bogom in prošnja za odpuščanje ter spravo ob priznanju krivde.

Strokovnjaki priznavajo starodavnost obredov, ki so v obdobju prvega svetišča v Jeruzalemu oblikovali bogoslužje praznika jom kipur. Predmet nesoglasja ostaja zato le vprašanje, kakšna je bila prvotna podoba obreda daritve za greh in obreda z grešnim kozlom, preden sta bila vključena v bogoslužje osrednjega izraelskega svetišča. Možno je, da so obreda uvedli samostojno, neodvisno enega od drugega. Možno je tudi, da sta bila že pred zapisom v Sveto pismo povezana v enotno bogoslužje. Primerjava s podobnimi poganskimi obredi daje osnovo za ugotavljanje, kakšna je bila zgodovina oblik praznika, ne more pa razložiti širine in globine verovanja na eni in drugi strani. Celotno obeležje obhajanja praznika sprave jasno kaže, da so politeistične in monoteistične postavke verovanja nezdružljive. Daritev za greh in obred uvajanja grešnega kozla nimata enakega namena: v daritvi za greh verno ljudstvo prosi za očiščenje svetišča, v drugem za osvoboditev članov vernega ljudstva iz grešnega stanja. Toda razlog za uvedbo obeh obredov je isti, tj. izkušnja o Izraelovi grešnosti. V ozadju daritve za greh na praznik jom kipur je bila želja, da zavezno ljudstvo doseže spravo z Bogom tudi po grehih zavestno storjene krivde odpada, in ne zgolj za nenamerne prestopke. Bogoslužje praznika jom kipur je priča postopno izoblikovane zavesti, da se je z Gospodom mogoče spraviti tudi po krivdi najtežjega hudodelstva. Ta vera je notranje povezana s prepričanjem, da mora grešno ljudstvo spoznati svoje grešno stanje, svojo krivdo iskreno obžalovati in izraziti željo po obnovi zaveznih odnosov z Gospodom vesoljnega reda.

Ključne besede: jom kipur, očiščevanje svetišča, nečisto in sveto, grešni kozel, politeizem, hebrejski monoteizem, osebni zavezni odnos, priznanje greha, sprava.

Summary: **Lucija Pavlovič, *Historical and Theological Foundations of the Jewish Feast Yom Kippur***

The Jewish feast Yom Kippur is based on Lev 16. The writer of the text in the present form and scope used several previous texts describing different elements of the feast. Thus the rituals of sin offering and of charging the scapegoat, which are a part of Lev 16, are more ancient than the feast Yom Kippur. The feast began to be celebrated in

the Second Temple Period or even earlier according to the opinion of some experts. An important element of the feast is the purification of the Temple in Jerusalem. The high priest Aaron performed the ritual of purifying the Temple for the first time in order to atone for the sins of his sons. Upon the example of neighbouring nations the ritual of purifying the Temple by the blood of sin offering was introduced in Israel. At the beginning they performed the purification ritual each time the Temple was desecrated, later solely once a year. Other nations purified their temples because they supposed that independent evil had entered and thereby desecrated them. Unlike them, the Israelites believed that the Temple of Jerusalem was desecrated due to the uncleanness, crimes and sins of the sons of Israel. In accordance with the Hebrew theological theses the priestly author of Lev 16 opposed the pagan view about the autonomy of demonic reality. The main emphasis of the text lies on the relation between the Lord and Israel i.e. on the feelings of guilt of Israel before God and on the prayer for forgiveness and reconciliation upon confessing the sin.

The experts recognize the ancientness of the rituals that formed the liturgy of the feast Yom Kippur in the First Temple Period. They just cannot agree on the question of the original forms of the sin offering and of the scapegoat before they were included into the liturgy of the central Temple. The rituals may have been introduced independently from each other or had been combined into a uniform liturgy before being recorded in the Bible. A comparison with similar pagan rituals can establish the history of the feast forms, yet it cannot explain the width and the depth of beliefs on either side. The whole celebration of the Day of Atonement shows that polytheistic and monotheistic beliefs are incompatible. The sin offering and the ritual of introducing the scapegoat do not have the same intention: in the former the faithful people pray for the purification of the Temple, in the latter they pray for their liberation from their sinful condition. Yet the reason for the introduction of either ritual is the same i.e. the experience of the sinfulness of Israel. In the background of the sin offering at the feast of Yom Kippur was the wish that the people of the Covenant also atoned for the conscious desertion from their faith and not just for accidental offences. The Yom Kippur liturgy shows the gradually formed awareness that one can be reconciled with God even after having committed the worst crime. This belief is connected to the conviction that sinful people must recognize their sinful state, sincerely regret it and express their wish to renew the covenant relation with the Lord of universal order.

Key Words: Yom Kippur, the Day of Atonement, scapegoat, polytheism, Hebrew monotheism, good and evil, confession of sin, forgiveness, reconciliation.

Irena Avsenik Nabergoj

Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanu Cankarju

Uvod

Tema odpuščanja se v Cankarjevi literaturi pojavlja redkeje kot teme greha, krivde in kazni.¹ Podoben pojav zasledimo že v hebrejskem Svetem pismu, kljub temeljnemu načelu nadvlade Božjega usmiljenja nad nujnostjo pravičnosti. Že v Svetem pismu naj bi bile vzrok za tako pogosto opisovanje greha, krivde in kazni v razmerju do odpuščanja »... pregrehe človeštva in vztrajno Izraelovo uporniško vedenje«.² Neizbežnost greha in prepogosto pomanjkanje odpuščanja sta žalostni dejstvi sveta v vsej zgodovini človeškega obstoja; zaradi te nesreče je človek zaznamovan z negotovostjo o svojem obstoju in slutnjo, da njegovo zdajšnje življenje ni takšno, kot mu ga je namenil Bog. Od tod zaskrbljenost, nesrečnost, občutja krivde ter človekovo hrepenenje po odpuščanju njegovih grehov in po večji svetosti življenja.

Cankar v svojih delih govori o milosti odpuščanja, ki jo človeku nanklanja življenje »v Kristusu«, kot o tem piše Nova zaveza. V svojih pripovedih pokaže, kako v medsebojnih odnosih nad odpuščanjem kot izrazom najbolj plemenitih zmožnosti človeške narave pogosto prevlada njegovo skrajno nasprotje – maščevalna strast kot način za razreševanje javnih in zasebnih konfliktov (prim. lik Kantorja v drami *Kralj na Betajnovi*, lik upokojenega učitelja v črtici *O čebelnjaku* itn.). Kadar pa pisatelj vseeno govori o odpuščanju, ga vedno kaže kot posledico

¹ Članek je prirejeni del doktorske disertacije z naslovom *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*, ki je nastala na pobudo akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, pod strokovnim mentorstvom doc. dr. Aleša Bjelčeviča (Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko) in somentorstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca (TEOF, Katedra za Sveto pismo in judovstvo). Spoznanje osrednjega mesta in izjemnega pomena te tematike je akademika prof. Krašovca nagovorilo k prijavi interdisciplinarnega projekta *Nagrada, kazen in odpuščanje* in programske skupine *Krivda in sprava*. V okviru programske skupine je bila zasnovana tudi omenjena doktorska disertacija.

² Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1999, 856.

človekovega zavestnega preoblikovanja trpljenja, ki izvira iz moči in dokazuje neustrašen značaj. Vsako dejanje čistega odpuščanja, ki ga uspe uresničiti prizadetemu človeku, zahteva veliko samopremaganja in visoko ceno trpljenja. Težko je namreč odpustiti veliko krivico; tako pogumno in ljubeče dejanje zagotovo ni storjeno s kamnitim srcem. Kdor odpušča, vselej doživlja agonijo, saj po eni strani občuti sramotnost zla, ki mu je bilo prizadejano, po drugi strani pa ga sočustvovanje s krivičnim človekom približa krivičnemu življenju. Odpuščanje resnične krivice, kot ga v Cankarjevih delih premore denimo pisateljeva mati (prim. črtico *Skodelica kave* itn.), ali pa svetniške žene v odnosu do svojih zaradi revščine obupujočih mož (prim. roman *Novo življenje*), zahteva duhovno preseganje želje po tem, da bi tudi krivični človek okusil enako trpljenje in prejel enake rane, kot jih je bil sposoben zadati sam. Ob takšnem dejanju je bolečina na obeh straneh, zato je v svetu resnično odpuščanje redko in ljudje se pogosteje odločajo za maščevalno sovraštvo ali brezbriznost. Gandi je nekoč dejal: »Če bi vsakdo zahteval oko za oko, bi bil ves svet slep«. ³ Tudi Martin Luther King je poudarjal nenasilje in ljubezen kot edini odgovor na žgoča politična in moralna vprašanja v svetu. Človeštvo mora premagati zatiranje in nasilje, ne da bi se zatekalo k zatiranju in nasilju, tega pa je sposobno le, če razvije metodo, ki bo zavračala maščevanje in povračilo. Temelj takšne metode pa je ljubezen. ⁴ V Kingovi krščanski filozofiji ljubezen pomeni brezpogojno odpuščanje sovražnikom – ne glede na to, ali priznajo krivdo ali si želijo odpuščanja. Neiskano odpuščanje je seveda močno orožje proti človeku, ki bi te raje obravnaval na ravni objekta. Tudi v Cankarjevih delih je pogosto prikazano neiskano odpuščanje; plemenitost, ki jo izžarevajo takšni ljudje, pa jih približuje angelskim bitjem, ki odrešujejo svet od njegovega zla (prim. umirajočih deklic iz romana *Hiša Marije Pomočnice*).

Po najgloblji čustveni in moralni plati je odpuščanje vedno osebno in intimno dejanje. Cankar pogosto pokaže, kako odrešilno deluje odpuščanje na človekovo umsko ali duhovno zdravje in kako pogubno deluje na človeka maščevanje. Maščevalni človek zadaja trpljenje drugim, še bolj pa sebi. Pisatelj pokaže, kako tak človek postane osamljen, egocentričen, brez prave življenjske energije, zaradi notranjega delovanja vesti pa lahko celo duševno zboli (prim. maščevalnega župana v črtici *O čebelnjaku* itn.). S prikazom nasprotnega delovanja maščevanja in odpuščanja poudarja smiselnost prizadevanja po preseganju maščevalnih nagonov ob pomoči Božje milosti.

³ Navaja S. Jacoby, *Wild Justice: The Evolution of Revenge*, Harper Colophon Books, Harper & Row, New York 1983, 335.

⁴ Prim. S. Jacoby, *Wild Justice: The Evolution of Revenge*, 336.

1. Religiozno razumevanje odpuščanja pri Ivanu Cankarju

Odpuščanje v religioznem smislu, kot ga vsebujejo Cankarjeve pripovedi, zahteva človekov intimni odnos z Bogom in se zgodi po prejšnjem priznanju krivde in kesanju, tudi če je človekov greh še tako hud. Ivan Cankar v svojih delih ne ponuja kakšne filozofske razlage odpuščanja, temveč črpa iz krščanske, religiozne razlage vprašanj greha, krivde, kazni, kesanja, pokore in odpuščanja, s tem da jo prenese v visoko, slogovno dovršeno literarno obliko.⁵ Osebe, ki v njegovih delih drugim odpustijo zlo, ki so jim ga ti prizadejali (prim. deklic iz romana *Hiša Marije Pomočnice*, ki so obsojene na smrt zaradi spolne sprevrženosti svojih staršev), Cankar pokaže kot visoko etične. Kljub zavesti o zlu, ki ga bodo brez krivde deležne, so namreč ob pomoči Božje milosti in molitve sposobne usmiljenja.

Čeprav je tema odpuščanja v Cankarjevi literaturi večinoma zastrta in jo lahko razkrivamo le prek pozornega osredotočanja na najgloblje bistvo pisateljevih pripovedi, pa ugotavljamo, da pisatelj prav odpuščanje postavlja v osrčje človekovega moralnega življenja. Odpuščanje se pri Cankarju kaže kot človekovo najmočnejše religiozno izkustvo, ki ga ni mogoče razumsko razložiti; od tod pisateljevo zatekanje k skrivnostnemu, simbolno-mističnemu upovedovanju te teme. Ugotavljamo, da se Cankar v svojih pripovedih ne osredotoča v prvi vrsti na *dejanje* odpuščanja in skladno s tem ne prikazuje posameznih, izoliranih dejanj, ki naj bi ponazarjala to »vrlino«, temveč se posveča odpuščanju kot skrivnostnemu delovanju Božje milosti, ki se dotakne grešnika, ko se ta v skrušenosti in kesanju zaradi krivde spokori, ter prerodi njegovo celotno življenje in razsvetli vso njegovo moralno preteklost. Milost, ki se skloni k človeku, ki je izpostavil svoje srce trpečemu očiščevanju od krivde, je naravnana predvsem v celjenje njegovih globokih ran iz preteklosti (prim. roman *Hiša Marije Pomočnice*, črtico

⁵ Odpuščanje pri Cankarju ni posredovano v prvi vrsti kot etično načelo ali kot moralno vprašanje, kot »košček moralne filozofije«, vzete ven iz svetopisemskega in teološkega konteksta, temveč kot človekovo najmočnejše religiozno, duhovno izkustvo. Temo odpuščanja je tako v Cankarjevih pripovedih mogoče pravilno razlagati le v tesni povezavi s svetopisemskim in teološkim kontekstom. Sama dela najjasneje kažejo, da Cankar Boga ni dojemal »iz teoretičnega vidika«, kot nekakšno najvišje, nadnaravno bitje, katerega odlike bi bile na primer vsevednost, vsemogočnost, večnost; ni ga dojemal razosebljeno, kot neko samozadostno bitje, sorodno platonskemu modelu dobrega. Cankar je Boga vse svoje življenje dojemal kot osebnega Boga v krščanskem smislu. V tem smislu je mogoče razložiti povezavo med molitvijo in odpuščanjem v njegovih delih. Vse osebe, ki so sposobne odpuščanja, so v pisateljevih delih »zavezane Bogu« in na ta način v molitvi sposobne sprejeti Božji zorni kot ter »odnehati« od svojega zornega kota. Prim. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness*, 216-217. Prim. tudi M. M. Adams, »Forgiveness: A Christian Model«, *Faith and Philosophy* 8 (July 1991), 278.

Njiva, povest *Grešnik Lenart* itn.), in končno popolno razbremenitev bolezni krivde (prim. črtico *Konec* iz zb. *Podobe iz sanj*).

Pisatelj poudarja nedoumljivo delovanje Božje milosti, ki podarja odpuščanje grešnikom, zlasti v svojem romanu *Hiša Marije Pomočnice*. Ta milost deluje prek nadomestnega trpljenja umirajočih deklic in njihove molitve za grešne starše, tako da v teh zbudi hrepenenje po očiščenju in odrešenju. Končno kesanje staršev in njihovo hrepenenje po Božji milosti in odrešenju Cankar pokaže s prizorom procesije vseh grešnih in obteženih, ki se na božični dan vije k betlehemskega hlevčku po tolažbo in upanje v odpuščanje njihovih grehov, kakor poroča pisatelj:

»Tako se je zgodilo nekaj čudovitega. Gor iz zaduhle doline življenja se je bila napotila dolga procesija. Romali so, velik križ je hodil pred njimi in njegova črna senca je padala nanje. Vsi so bili z grehi in trpljenjem obloženi; oni, ki so stopali težko, hrbet upognjen, glavo globoko sklonjeno; in oni, ki so hodili pokonci in čijih prešerne oči so lagale prešerno; ljudje gosposko našemljeni, prstane in zapestnice na rokah, čipke in svilo na belih telesih, izžetih, izglojenih od podlega življenja; berači, ki so omahovali v cunjah, obraze izsesane, ude izpite od podlega življenja. Tako so romali in vsi so bili obloženi z grehi in trpljenjem. Romali so in so nosili darove onim, ki so bili čisti in so živeli onkraj življenja in v srcu romarjev je utripalo pod zlaganim sočutjem komaj zavedno hrepenenje in upanje ...

... Sveti dan je bil, rodil se je Izveličar. In zgodilo se je nekaj čudovitega. V betlehemskega hlevu je ležal v jaslih Izveličar, vseh bogastev gospodar. K njemu pa so prihajali v dolgi procesiji, od vseh strani, pastirji, kajzarji, hlapci, obloženi z grehi in življenja težo, in prinašali so mu darov, gospodarju vseh bogastev. Prišli so tudi trije kralji iz Jutrove dežele in so se mu poklonili, ko je ležal v betlehemskega hlevu v jaslih. Ugledali so bili zvezdo in zahrepeneli so veliko, komaj zavedno, pol razumljivo hrepenenje se je bilo vzdignilo kakor veter od juga in je zavalovalo po vsi božji zemlji ...«

Ko deklice v svojem sprejemanju trpljenja namesto človeškega prevzamejo Božji zorni kot, v intimni povezavi z Bogom izprosijo milost za svoje starše. Do njih ne čutijo grenkobe maščevalnih vzgibov, temveč dobrotno sočutje in blagodejno usmiljenje. Zavezane odpuščanju so telesno vse bolj pohabljene deklice podobe angelskih bitij, ki pripomorejo k odreševanju sveta od greha in zla.

Motiv nadomestnega trpljenja iz tega Cankarjevega romana razkrija njegovo krščansko razumevanje trpljenja, ki vsebuje misel, da se trpljenju iz solidarnosti ne smemo izogniti, saj nas, že po naravi grešni-

ke, zavezuje poglavitna zapoved ljubezni. Tako Jože Krašovec v svojem delu *Nagrada, kazen in odpuščanje* poudarja edinstveno krščansko vrednoto nadomestnega trpljenja, ki v nasprotju z denimo grškim mišljenjem vključuje tudi odpuščanje.⁶ Ob trpljenju deklic zaradi grehov njihovih staršev se ponuja primerjava z motivom trpljenja iz solidarnosti, kot ga v Svetem pismu opisuje *Četrta spev o služabniku* (Iz 52,13-53,12).⁷ Tudi starozavezni preroki so morali veliko trpeti, da so izpolnili svoje poslanstvo; največji zgled nadomestnega trpljenja pa v krščanstvu prinaša Kristus, ki je »naše hudobije« in »naše bolečine« nosil »za naše odrešenje« in s tem »prinesel pravičnost mnogim« (prim. Iz 53). Podobno imajo tudi deklice iz romana *Hiša Marije Pomočnice* vlogo glasnikov spreobrnjenja in rešitve sredi sveta, njihovo trpljenje je utemeljeno v odreševanju grešnih ljudi. V svojem trpljenju podobne Kristusu, ki je kot Božji služabnik v svojem smrtnem trpljenju prevzel vse trpljenje človeštva, da bi s tem prinesel pravičnost in odrešenje mnogim.⁸

2. Prizadeti človek med maščevanjem in odpuščanjem v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica*

Temo odpuščanja vsebuje tudi Cankarjevo spraševanje o tem, ali je Bog v prvi vrsti Bog usmiljenja in odpuščanja ali Bog trde pravice, kot ga odkrijemo v povesti *Hlapec Jernej in njegova pravica*. V zgodbi hla-

⁶ Na tem mestu beremo: »Glede na socialni vidik človeškega življenja, skupne odgovornosti, ki izvira iz njega, posebno pa zaradi dejstva, da vsak človek greši, lahko sklepamo, da se mora vsakdo pokoriti ne samo zaradi svoje krivde, temveč tudi za krivdo drugih.« Nasprotno denimo grško mišljenje ne pozna odpuščanja »! za nobeno vrsto napačnega ravnanja, če le-to poruši objektivni red sveta, kajti ta red ne priznava namenov, in bogovi niso presežni in osebni, da bi lahko rešili nesrečnika«. Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, 855.

⁷ V svoji knjigi *Nagrada, kazen in odpuščanje* Jože Krašovec o njem zapiše: »Božji služabnik doživi ponižanje in sklence, da je kriv. Potem pa preroško sporočilo pesmi presenetljivo razodene, da trpi za grehe, ki so jih zagrešili drugi, torej se pokori za njihovo krivdo. Trpljenje, ki ga je stari Izrael imel za kazen, tako postane pomembno znamenje solidarnosti in sredstvo za spravo celotne skupnosti in hkrati omogoča spoštovanje.« Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, 855.

⁸ Čistost otrok, njihova nemoč in obenem popolna navezanost na Boga so poudarjene tudi v Svetem pismu; prim. Mr 10,15. V prikazovanju človeške razdvojenosti med nebožjim in božjim, maščevanjem in odpuščanjem Cankar zelo pogosto ponuja podobo Kristusovega trpljenja kot zgled popolnega sprejemanja tako zelo nepopolne življenjske stvarnosti. Kristus se v njegovih delih kaže kot popolno utelešenje odpuščanja. O naravi, namenu in pomenu krščanskega odpuščanja prim. tudi L. G. Jones, n. d., 219-225. Prim. tudi G. Hunsinger, *How to Read Karl Barth*, Oxford: Oxford University, 1991, 234-280.

pec ne najde pravega odgovora, ker se ne odpre Božji milosti in se ne odpove svoji zahtevi po dosledni pravičnosti, temveč se v odločanju med odpuščanjem in maščevanjem odloči za zadnje. Jernejeva zakrknjenost pod videzom brezpogojne vere v Boga in zmago Njegove pravičnosti, ki skriva podcenjevanje človeških zakonov in postav, starega hlapca vodi v končno pogubo. Njegov dvom o Božji pravičnosti je podoben nestrinjanju z odpuščanjem tistim ljudem, ki trpinčijo nedolžne otroke, kot ga ogorčeno izraža Ivan Karamazov v romanu Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega *Bratje Karamazovi*. Ivan ne more sprejeti, da Bog dopušča trpljenje nedolžnih otrok, podobno kot Jernej ne more sprejeti, da človeški zakoni niso odraz Božje pravičnosti. Toda Bog je v 2 Mz 34,6-7 povedal, da je »po svojem bistvu bolj Bog usmiljenja kakor Bog stroge pravice«. ⁹ Dostojevski razreši vprašanje trpljenja v svetopisemskem duhu, s priznanjem Božje pravičnosti in odpuščanja celo najhujšim grešnikom, ki ga izreče Aljoša; s priznanjem skrivnostnosti Božjega delovanja, ki ga človek z razumom ne more nikoli doumeti, z zahtevo po preseganju zakrknjenega vztrajanja prizadetega človeka pri »pravičnosti«. Namesto zahtev po uveljavljanju človeškega reda bratu svetuje ponižno držo pred Bogom in načrti, ki jih ima Bog z vsakim posameznim človekom. ¹⁰

Povest *Hlapec Jernej in njegova pravica* vsebuje podobno misel, kot jo vsebujejo *Bratje Karamazovi*. Cankar podobno kot Ivan Karamazov prizadeto spoznava, da v svetu ni pravice. To dejstvo pri njem zlasti močno občuti revni človek, saj pisatelj poudarja, da oblast piše zakone zase in za svoje koristi ter na škodo preprostih ljudi. ¹¹ Z likom revnega Jerneja Cankar izreče svoje nestrinjanje z nepravilnostjo v svetu, obenem pa s končnim poudarjanjem odpuščanja pokaže, da se s krivičnostjo ni smiselno bojevati po načelu maščevanja, temveč je v krivičnem svetu mogoče preživeti in ga duhovno preseči samo z odpuščujočo ljubeznijo po Kristusovem zgledu. Toda hlapec ne more sprejeti, da Bog s svojim posredovanjem čaka, in vzame pravico v svoje roke, prepričan, da bo namesto Boga on sam uveljavil Njegovo pravico, kot priča povest.

Ta govori, kako hlapec Jernej štiri desetletja pridno služi staremu Sitarju, postavi nov dom, gnoji polje in senožet. Ko stari Sitar umre, ga

⁹ Prim. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 856.

¹⁰ Ivan je zgrožen nad trpljenjem nedolžnih otrok, toda hkrati veruje v Boga, zato se znajde v hudem osebnem konfliktu. Toda Aljoša mu odgovarja, da je Jezus edino bitje brez greha, ki lahko zagotovi potrebno odpuščanje, in Ivanu pravi: »I pravkar si rekel: ali je v vsem veselstvu bitje, ki bi moglo in smelo odpuščati? A to Bitje je in Ono lahko vse odpusti, vsem in vsakomur in za vse, zato, ker je samo darovalo svojo nedolžno kri za vse in vsakogar. Ti si pozabil nanj, toda prav na njem bo stala zgradba in njemu bodo vzdikali: ›Pravičen si, o Gospod, kajti tvoja dela so se razodela!‹« Gl. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Svetovni klasiki, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1968, 1. zvezek, 297.

nasledi mladi gospodar in hlapca odslovi, ker ne more mirno prenašati njegove ošabnosti. Hlapec namreč svojemu novemu gospodarju očita, da si svojega položaja gospodarja ni z ničimer zaslužil, saj na kmetiji nikoli ni nič delal. Prepričan je, da ima samo on pravico do tega, da postane »poslednji gospodar«, saj so vsi drugi, ki so skupaj z njim postavljali dom, že pomrli. Zato ne more mirno prenašati ošabnega postavljanja novega gospodarja, ki nima pravice do oblasti. Dopoveduje mu, da njegova pravica ni enaka Božji pravici, in da so edino veljavne Božje postave, teh pa mladi Sitar ne more premakniti. Novi gospodar ga zaradi nepokorščine spodi s kmetije, Jernej pa odide na pot, da poišče in dokaže svojo pravico. Pri tem ga vodi trdna zavest, da se bo vrnil s »pisano pravico, podpisano in zapečateno; zakaj Bog ne laže in tudi postave ne lažejo«.

Videti Boga kot brezmejno pravičnega, kot osvoboditelja človeka iz rok tistih, ki iščejo njegovo pogubo (hlapca zaradi njegovega romanja po sodiščih ves čas zapirajo v ječo in ga ponižujejo), je misel, ki jo zasledimo v starozaveznih Psalmih.¹² Podobno kot psalmi tudi Cankarjeva povest prinaša lik človeka, ki tudi v hudih preizkušnjah brezpogojno zaupa Bogu in njegovi pravičnosti ter čaka, kdaj bo posredoval in uveljavil svojo pravico.¹³ Toda vztrajanje pri dokazovanju svojega prepričanja pred vaškim županom, študentom, pred gručo vaških

¹¹ Prim. D. Moravec, Opombe k I. Cankar, ZD 16, 270. Povest je nastala v obdobju, ko je Cankar nepričakovano prejel vabilo, naj na majskih volitvah leta 1907 kandidira na listi socialdemokratske stranke za državnozborskega poslanca in v dunajskem parlamentu zastopa mlado stranko. Kandidatura ni uspela in Cankar je to vedel že vnaprej, zavedal pa se je, da bi zmagal, če bi odločali delavci. To povest je napisal po volitvah, vendar pa ni jasno, ali so ga k obravnavanju te tematike spodbudile prav volitve, ali morda naključni obisk preprostega človeka, ki se je sprl s svojim bratom in je neuspešno romal po sodiščih, pa ni bilo nobenega zakona, ki bi potrdil njegovo pravico – ali pa kaj drugega. Prim. E. Kristan, Cankarjev glasnik 1938, 12, 3-5; prim. D. Moravec, Opombe k I. Cankar, ZD 16, 265.

¹² V Svetem pismu »zavzema tema Božjega usmiljenja in odpuščanja pomembno mesto v knjigi Psalmov, in sicer iz dveh vzrokov. Prvič, molitev je izraz najbolj osebne povezave z Bogom in hkrati vsebuje zavedanje, da je Bog absoluten in svet, človek pa omejen.« Gl. J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje*, 858. O pomenu Božje pravičnosti v Psalmih kot najpomembnejšem povzetku hebrejske teologije prim. tudi J. Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, 87-125. V Novi zavezi problem nezaslužene trpljenja ni nikoli čisto razrešen, vendar avtorjev evangelijev in apostolskih pisem ne muči v isti meri, kot je avtorje Stare zaveze. V krščanskem svetu posvetno trpljenje ne postavlja pod vprašaj gotovosti končnega odpuščanja. Odpuščanje je končno dejanje Jezusove pokore na križu za človeške grehe.

¹³ V Psalmih ljudje prosijo Boga, naj jih varuje pred tistimi, ki iščejo njihovo pogubo, in podobno tudi Jernej verjame, da je s pokorščino Bogu kot edinemu resničnemu vladarju sveta osvobojen vsake druge podrejenosti in neobčutljiv za vsako zunanje nasilje. Podobno kot Cankarjev Jernej tudi pesnik Psalma 3, ali pa Psalma 9,10 v svoji stiski zaupa Bogu, da ga bo v svoji pravičnosti uslišal.

paglavcev ter pred sodnikom v Ljubljani in celo na Dunaju Jerneja postavlja v zelo slabo luč. Ljudje ga označijo kot pijanca, slaboumnega blebetača, se iz njega norčujejo, ga kamenjajo, kaznujejo z zaporom in ga pošiljajo tja, od koder je prišel. Jernej sprva sramotenje prenaša blago, dobrohotno in mirno, toda ob nenehnih negativnih odzivih se začne vse bolj vznemirjati. Prepriča se, da so človeški zakoni zlagani, prilagojeni potrebam oblasti. Končno se na poti z Dunaja proti domu ustavi pri župniku, da bi od njega izvedel resnico. Njegovo takratno duševno stanje je mešanica med porajajočim dvomom v Božjo pravičnost in vsemogočnost ter strahom, da bo zaradi svoje zmote, če se ta razkrije, pred ljudmi osramočen. V upanju, da bo vsaj pri župniku, ki ljudem posreduje modrost Božje pravičnosti in zvestobe, našel potrditev svoje trdne vere, mu razloži svojo zgodbo. Župnik je do ubogega hlapca sočuten in tudi prizadet zaradi grobega ravnanja, ki ga je bil ta deležen na svojem romanju za pravico. Vendar mu končno svetuje, naj se tudi krivici ukloni, saj bo Bog sodil, in naj odpusti vsem, ki so z njim hudo in nekrščansko ravnali. Toda Jernej noče nič slišati o odpuščanju in usmiljenju. Če Bog takoj ne uveljavi Jernejeve pravice, potem to ni več tisti Bog, v katerega je zaupal in veroval. Zato vse bolj razvneto zahteva odgovor: »Ali je pravica pri Bogu, ali je ni?« Župnik se nad njegovo samovoljo zgrozi, kot pravi povest:

»Bogokletne so tvoje besede, Jernej!« se je zgrozil župnik in je stopil za korak nazaj, zakaj strah ga je bilo. »Če stopiš pred Boga, ne terjaj stoji, temveč poklekni in prosi in jokaj!«

»Ne bom prosil in ne bom jokal, moja pravica je božja pravica; kar je sam ustanovil, ne bo razdiral, kar je govoril, ne bo tajil! Dolžnik je moj; ne klečim - stojim pred njim in terjam!«

Še je bilo krvi v Jernejevem obrazu: prikazala se je nenadoma na čelu, na licih; in ustnice so se mu tresle.

»Razsodite! Tisto besedo recite, ki sem čakal nanjo toliko grenkih dni: ali je pravica, ali je ni - ali je Bog, ali ni Boga!«

Ob takih besedah je župnik: vztrepetal, iztegnil je trepetajočo roko in je stopil nazaj do zida.

»Stran, nevernik!«

Še je čakal Jernej, gledal je s svetlo strmečimi očmi.

»Stran, bogokletnik!« je vzkliknil župnik.

Počasi se je okrenil Jernej in je šel; s trdimi koraki je šel, nič več upognjen, nič več bolan, v srcu nič bridkosti in upanja nič več.

Ko župnik vidi, da se razočarani hlapec v obupu postavlja nad Boga in od njega terja, namesto da bi pred njim v ponižnosti pokleknil in molil, hlapca spodi. Jerneja pa preplavi tragična misel, da je povsem

sam, in da tudi Bog, v katerega je vse življenje brezmejno zaupal, ni več z njim. Užaljen, ker mu v stiski ne pomaga, ne moli več k Bogu, in začne se njegova pot v pogubo. Ne more namreč odnehati od svojega zornega kota in se odpreti za sprejemanje Božjega zornega kota, kar naj bi bilo bistvo vsake človekove molitve in odraz njegove resnične zavezanosti Bogu.¹⁴ Sklene, da bo namesto Boga kar sam uveljavil pravico; tako odločen se vrne na Sitarjevo domačijo in jo požge. To dejanje razvname maščevalne strasti v ogorčenih kmetih, ki so ostali brez dela; v silni jezi ga vržejo v ogenj, da umre.

Z žalostnim razpletom pripovedi Cankar pokaže, da Jernej ni imel prav, ko ni upošteval župnikovega nasveta, naj v ponižnosti odpusti krivičnim sovražnikom, temveč se je v jezi obrnil proti Bogu. Podobno tudi Sveto pismo govori, da je upor proti Bogu nesmiselno početje (prim. Ps 2), toda Bog odpusti tudi človeku, ki se mu upira (prim. Ezk 16,53-63; 20,1-44; 36,16-38; Oz 1-3; 11,1-11; Ps 32; 78; 103). Tudi Kristus je na križu odpustil grešnim ljudem ter svetu, podvrženemu grehu in smrti, prinesel možnost odrešenja in novega življenja. Bog bi odpustil hlapcu vse njegove dvome, če bi se ta odprl njegovi milosti, vendar je ostal zakrknjen.

Stara zaveza z zgodbo o Davidu in Abigájili (1 Sam,25) prinaša drugačno rešitev podobnega položaja, v katerem se je znašel Jernej. Potem ko se David že odloči za maščevanje hudobnemu Nabálu, ga od tega naklepa z razumnostjo in dobroto odvrne Nabálova žena Abigájila, in ga zadrži pred tem, da bi »... prišel v krvno krivdo in si pomagal s svojo roko.« (1 Sam 25,25-26) David Abigájilo za njene besede v hvaležnosti blagoslovi (1 Sam 25,33) in ravna nasprotno od Jerneja, ki se župniku zoperstavi. Ko David prepusti sodbo Bogu, Nabála za njegovo hudobijo čez deset dni kaznuje Bog sam, tako da ta umre, Abigájila pa postane Davidova žena; tako pravični Bog izpelje stvar Davidu v prid.

Jernej je ravnal nespametno, pa vendar Cankar, globoko pretresen ob Jernejevi smrti, bolj obsoja njegove morilce, saj hlapcu niso sposob-

¹⁴ Filozofinja Marylin McCord Adams v svoji razlagi odpuščanja umešča odpuščanje izrecno v »krščanski okvir«. Prim. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1995, 216. Prim. tudi M. M. Adams, »Forgiveness: A Christian Model«, *Faith and Philosophy* 8 (July 1991), 278. Adamsova ugotavlja, da je kristjan zavezan Bogu in da je zanj lahko moralno legitimno odpuščati ne le slaba ali škodljiva dejanja proti sebi, ampak tudi prekrške zoper tiste, s katerimi se identificira, da je krščansko odpuščanje vtakano v molitvi, saj vključuje proces človekovega odnehanja od svojega zornega kota in sprejemanje Božjega zornega kota, in da se Bog končno zavzema za *spreminjanje grešnika* v osebo, ki bo sodelovala v njegovih načrtih. Adamsova poudarja človekovo zavezanost odpuščanju vse življenje, saj to pripomore k temu, da postanemo ljudje, ki *sodelujejo* v Božjih načrtih. Prim. L. G. Jones, *Embodying Forgiveness*, 216-217.

ni odpustiti zablode ali ga vsaj blažje kaznovati, temveč ga usmrtijo. Cankar nad njimi izreče grožnjo in zapiše, da jih bosta zaradi tega vse življenje spremljali zlovešča tesnoba in bližina črne smrti.¹⁵ S koncem povesti poudari nujnost končanja maščevanja ter prosi Boga, naj vsem odpusti, ko zapiše: »Tako se je zgodilo na Betajnovi. Bog se usmili Jerneja in njegovih sodnikov in vseh grešnih ljudi!«¹⁶

3. Cankarjevo hrepenenje po materinem odpuščanju

Potem ko Cankar o odpuščanju večkrat govori v tretjeosebni pri-povedih, pa to temo zasledimo tudi v nekaj njegovih prvoosebni zgod-bah, zlasti v materinskih črticah, povesti *Grešnik Lenart* in v črtici *Konec* iz pisateljeve zadnje knjige, zbirke črtic *Podobe iz sanj*. V nje-govih avtobiografskih pripovedih o materi sta sicer veliko bolj kot kakšna pisateljeva odrešujoča zavest o materinem odpuščanju v ospredju greh in krivda, vseeno pa se v njih kažeta po eni strani velika materina sposobnost za odpuščanje ter po drugi strani silno sinovo hrepenenje po tem, da bi si materino odpuščanje zaslužil.¹⁷ Cankar se namreč v večini pripovedi o svoji materi obtožuje hude krivde zaradi krivičnih besed, ki ji jih je kdaj izrekel, obtožuje se tudi vseh svojih neizrečenih prošenj za odpuščanje, ki so zaradi psihološke blokade trdo obležale v duši; obtožuje se svoje lahkomiselnosti in nehvaležnosti ter končno kar

¹⁵ Tudi kmetje bi morali hlapcu odpustiti in ga nikakor ne bi smeli kaznovati s smrtjo. Neupravičenost kaznovanja s smrtjo zagovarja tudi stavec Zosima v romanu F. M. Dostojevskega *Bratje Karamazovi*, pri čemer poudarja, da ljudje ne moremo biti nikomur sodniki, saj je naša prva naloga solidarnost v trpljenju, in to celo z zločinci. Tako uči svetniški menih Zosima pred svojo smrtjo: »Pomni posebno, da ne moreš biti nikomur sodnik. Kajti nihče ne more biti na zemlji sodnik zločincu, dokler ta sodnik sam ne spozna, da je tudi on prav tak zločinec kakor tisti, ki stoji pred njim, in da je morda bolj od kogar koli drugega kriv zločina človeka, ki stoji pred njim. Kadar pa spozna to, lahko postane tudi sodnik. Naj se zdi to še tako brezumno, vendar je resnica. Kajti ko bi bil jaz sam pravičen, tedaj bi morda tudi ne bilo zločinca, ki stoji pred menoj. Ako boš mogel sprejeti nase zločin tistega, ki stoji pred teboj in ki ga sodi tvoje srce, tedaj ga sprejmi neutegoma in trpi zanj sam, njega pa odpusti brez graje. In tudi če bi te sam zakon postavil za njegovega sodnika, opravi svoj posel, kolikor le moreš, v tem duhu, kajti potlej bo šel in se bo sam še huje obsodil, kakor bi ga mogel ti. Naj te ne moti niti to, če odide spred tebe brezčuten, smejoč se tvojemu poljubu: to je samo znamenje, da njegov rok še ni prišel, a da pride ob svojem času; in če ne pride, nič za to: ako ne on, bo kak drug spoznal namesto njega in se sam obsodil in obtožil in pravici bo zadoščeno. Verjemi to, verjemi in ne dvomi, kajti prav v tem je vse zaupanje in vsa vera svetnikov.« Gl. F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, 1. zvezek, 388.

¹⁶ Gl. I. Cankar, *Hlapec Jernej in njegova pravica*, ZD 16, 72. Podobno je umirajoči Kristus s križa prosil Očeta: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.«

¹⁷ Vprašanje odnosa med materjo in sinom, kot se kaže v Cankarjevi literaturi, je doži-velo tudi psihoanalitične raziskave, še posebej v delu Slavojja Žižka. Literarni in psi-

vsega svojega življenja, o katerem pogosto razmišlja, da je »zgrešeno« in da kot takšno lahko vodi samo še v propad.

Tesnoba, ki je pisatelja preganjala zaradi nenehnih občutij krivde pred materjo in je bila povezana s samodestruktivnimi vzgibi, je ob enem povzročila veliko potrebo po idealizaciji matere. Prav ta čezmerna idealizacija pa pravzaprav pomeni, da je poglavitna sila v jazu pregon. V resnici se pri Cankarju pogosto srečujemo z malodušjem in skušnjavo smrti kot sredstvom pobega iz neznosnega življenjskega položaja, to pa v njem še stopnjuje notranjo razklanost in obremenjenost s krivdo.¹⁸

Zaradi takšnega odnosa do sebe in do svoje matere Cankar v številnih pripovedih izpoveduje svoje mladostne »grehe«. Večji del svojega življenja misli, da je njegova krivda zaradi njih kar »neodpravljljiva«. Še zlasti v svojem zadnjem pisateljskem obdobju, ki ga označuje njegovo bivanje v Ljubljani oziroma na Rožniku v letih 1909-1918,¹⁹ čuti nujnost popolne izpovedi, zato posega k virom svojih najhujših in najbolj prikrivanih občutkov sramu in krivde. Z izpovedjo trpečega otroka v odraslem bitju pred seboj in pred vsemi ljudmi se Cankar v ciklu *Moje življenje*, v povesti *Grešnik Lenart* ter drugih delih trudi za odpuščanje, pa tudi za vnovično ljubezen svoje matere.²⁰

hoanalitični vidik opazovanja Cankarjeve krivde v razmerju do matere, vsebovana v več dosedanjih analizah, je smiselno dopolniti s teološko perspektivo, saj se v pisateljevih delih kaže, da sta prav odnos do Boga in odnos do matere ves čas povezana. Izmed psiholoških obravnav Cankarja je leta 2001 izšlo delo psihologa Marijana Košička z naslovom *Ženska in ljubezen v očeh Ivana Cankarja*, v katerem Košiček na problem ljubezni pri Cankarju pogleda predvsem s psihoanalitičnega vidika, ki po Freudu upošteva človekov nezavedni svet. Osrednje sporočilo njegove knjige je, da Cankarjevo osebno razmerje do ženske označuje strah pred intimnostjo. Gl. M. Košiček, *Ženska in ljubezen v očeh Ivana Cankarja*, Tangram, Ljubljana 2001. Tudi Slavoj Žižek pogleda na Cankarja s psihoanalitičnega vidika, pri čemer se osredotoča tudi na doživljanje njegove matere kot nosilke pisateljevega nad-jaza. Prim. Žižkova kratka razmišljanja o odnosu med Cankarjem in njegovo materjo iz del: S. Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana: Delavska enotnost, 1987; S. Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982.

¹⁸ Prim. M. Klein, *Zavist in hvaležnost: izbrani spisi* (prevedla Polona Mesec), zb. Studia humanitatis, ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij: SH Zavod za založniško dejavnost, Ljubljana 1998, 98 sl.

¹⁹ Cankarjeva literarna dela delim na troje samosvojih, a notranje organsko in logično povezanih pisateljevih ustvarjalnih obdobj, glede na okoliščine, to je glede na kraj in čas njihovega nastanka: na Cankarjeva mladostna dela iz preddunajske dobe (1891/92-1899), ki so večinoma nastala v domovini; na njegova dela dunajske dobe (1899-1909), ki jih je napisal med svojim bivanjem na Dunaju; ter na dela iz ljubljanske dobe (1909-1918), ki jih je pisatelj napisal po vrnitvi v domovino.

²⁰ Spodbudo za to, da je izpovedal svoje najbolj boleče spomine iz otroštva, je morda našel pri Janezu Trdini in Jeanu Jaquesu Rousseaju in njunih izpovedih, saj prav v

Toda v večini pripovedi, v katerih se obtožuje krivde do matere, ugotavljamo, da pri Cankarju navadno sploh ni šlo za resnično moralno krivdo, temveč bolj za njegove *občutke krivde*, ki pa so bili pretirani glede na dane okoliščine. Včasih je celo zapisal, da uživa v občutkih krivde in jih rad »goji«, saj se s tem izogne napornemu samopreseganju in duhovnemu zorenju. Če pogledamo, katerih dejanj se v svojih delih obtožuje, vidimo, da so bila ta navadno brez slabih namenov. Celo ob zanj zelo sramotni zatajitvi matere pred sošolci v mestu, ki jo opisuje kar dvakrat – v črticah *Mater je zatajil* in *Greh* –, več psiholoških dejavnikov govori v prid zmanjšanju stopnje njegove krivde. Matere namreč nikakor ni zatajil iz kakšne preišljene zlobe, temveč iz sramu zaradi njene revne zunanosti. Takojšnje priznanje matere bi zanj v položaju, ko si je prizadeval uiti revščini kot nečemu sramotnemu in se enačiti z bogatejšimi sošolci v mestnih šolah, pomenilo precejšen napor volje. Toda že čez nekaj ur je svoje dejanje popravil. Ko jo je pospremil iz svojega stanovanja, je ob njej s ponosno dvignjeno glavo stopal pred istimi sošolci, pred katerimi jo je prej zatajil. Toda nikoli si ni mogel odpustiti tega greha, čeprav mati zanj sploh ni vedela. Pred materjo je čutil krivdo tudi zaradi pomanjkanja večje verske gorečnosti, saj je vedel, da jo to boli.

4. Cankarjevo hrepenenje po Božjem odpuščanju

Cankar v svojih izpovednih delih, v katerih opisuje svoj odnos do Boga, pogosto govori o svojem občutenju greha in krivde pred njim. V teh svojih pripovedih o Bogu skuša ugotoviti, zakaj se je v življenju oddaljil od zaupne vere vanj, ki jo je čutil kot otrok. Tako v avtobiografskih ciklih *Moje življenje* ali *Grešnik Lenart* ter v krajših avtobiografskih črticah, ki govorijo o njegovem otroštvu ter otroški molitvi, bodisi v krogu domače družine bodisi pred oltarjem v ministrantski službi, po eni strani izpoveduje svojo zaupljivo otroško molitev k Bogu, po drugi strani pa občutje nevednosti pred Bogom in strahospoštovanja v Božji navzočnosti.²¹

Kako močno je Cankar že kot otrok doživljal krivdo pred Bogom, najgloblje priča odlomek iz avtobiografskega cikla *Moje življenje* o

Mojem življenju omenja, da ju je v tistem času bral. Potem ko Rousseaujevim izpovedim ni verjel, ker je ta pisatelj na koncu vse svoje številne mladostne grehe, ki jih je v prvem delu izpovedal, »z globoko učenostjo razložil in opravičil«, pa ga je Trdina prevzel s svojo odkritosrčnostjo, brezobzirno pravičnostjo do sebe in usmiljenostjo do drugih ljudi. Tako je Cankar v tej svoji najčistejši avtobiografski pripovedi, ciklu črtic, združenih v povest *Moje življenje*, v prvi osebi opisal čas od svojega tretjega leta starosti pa vse do jeseni 1988, ko je zapustil Vrhniko in odšel v Ljubljano.

²¹ Prim. I. Cankar, *Moje življenje*, VI, ZD 22, 23-24.

tem, kako je zaradi občutka svoje ničvrednosti zaradi raztresenosti v cerkvi prav na dan prvega svetega obhajila pomislil celo na samomor.²² Cankar se je misli, ki so na dan svetega obhajila nehote vdirala v njegovo molitev, močno sramoval, čeprav niso bile hudobne, temveč prej hudomušne. Toda prepričan je bil, da ne sodijo v posvečeni prostor, sam pa da ni dosti vreden, ker se jim celo smeji, namesto da bi jih zavestno skušal odpoditi. Njegov otroški trud za red v duši, ki ga omogoča zbrana molitev, spominja na razlikovanje duhov pri vzhodnih cerkvenih očetih, še posebej pri Avguštinu,²³ ali pa pri krščanskih svetnikih, katerih življenjepise je kot otrok prebiral. Tako se je strogo obsojal ne samo zaradi raztresenosti v cerkvi (prim. *Moje življenje*), temveč tudi zaradi opuščanja molitve (prim. materinskih črtic ljubljanskega obdobja) in bil prepričan, da ga je zaradi tega Bog že kot otroka zavrgel. Ni izključeno, da se je to zgodilo tudi zaradi velikih vzorov, ki si jih je postavljal; njegov otroški vzor je bil Kristus, kot pravi sam v *Mojem življenju*, prav tako pa je nanj močno vplivala tudi njegova mati s svojim zgledom krščanskega življenja.²⁴

Ko je Cankar v avtobiografskih pripovedih ljubljanskih let pregledoval svojo preteklost, je odkril, da je življenje brez intimne povezave z Bogom in materjo v njem povzročilo osamljenost, krivdo, pomanjkanje etičnih vzorov, brez katerih je težko živel (prim. vinjeto *Moja miznica* itn.), približevanje Bogu in materi pa ga zdaj očičkuje in razbremenjuje krivde ter vrača v svet njegovega neomadeževanega otroštva. Kot razmišlja v *Mojem življenju*, ga je od Boga pozneje mor-da še najbolj odvrnila »tuja učenost«, povezana z željo po osebni umetniški uveljavitvi, kakor je ugotavljala že njegova pokojna mati (prim. črtico *Tuja učenost*).²⁵

Hrepenenje po Božji bližini in Njegovem odpuščanju Cankar prizadeto opisuje tudi v povesti *Grešnik Lenart*, v kateri prizna drobno tatvino, ki jo je zagrešil v dijaških letih. Povest sicer ni v celoti avtobiografska, saj je usodni dogodek v njej umetniško preoblikovan in tako nekoliko zakrit, vseeno pa z vso močjo izpoveduje pisateljeva dolgo zamolčevana in hromeča občutja krivde zaradi mladostnega greha.²⁶

²² Prim. I. Cankar, *Moje življenje*, XIV, ZD 22, 50.

²³ Cankar je Avguštinove *Izpovedi* bral že v otroštvu.

²⁴ Tako Cankar zapiše o svojem otroškem doživljanju Kristusa: »I Ne da se razložiti z besedo te resnične vere; ker vsaka vera je nedopovedljiva, je brez glasu in brez telesa, kakor luč in kakor ljubezen. Pri stari materi sem bral evangelij o trpljenju Kristovem; prav nič občudovanja in nič pohlevnosti in nič hvaležnosti nisem občutil ob podobi trpečega Boga; vsa globlja in čistejša je bila moja vera; iz vsega srca rad sem imel Krista, brez strahu in bolečine bi se bil dal bičati namesto njega!« Gl. I. Cankar, *Moje življenje*, VI, ZD 22, 24.

²⁵ Prim. I. Cankar, *Moje življenje*, VIII, ZD 22, 30-31.

Cankarjeva umetniško preoblikovana izpoved govori o premišljeni tatvini dijaka Lenarta, ter o hudi tesnobi, duševni agoniji in krivdi, ki ga preganjajo po tem mučnem doživetju.²⁷ V povesti dijak ukrade prostaški gospodinji nekaj denarja, da bi se ji maščeval zaradi njenega čustvenega nasilja. Misel o kraji se v njem živo prebudi, ko ga gospodinja med sámo molitvijo tako močno udari z rožnim vencem po obrazu, da zakrvavi pod očmi, in hkrati z njim prekolne tudi njegovo mater, češ da je »... lačnež bogokletni, ... ničvredne matere ničvredni izvržek!« Iz odpora do podrejanja prostaškim ljudem, od katerih pa je socialno odvisen, začne snovati maščevanje.

Cankar v povesti delno opravičuje svojo krajo, s tem da jo prikaže kot posledico nesorazmerja med revnimi in bogatimi v družbi. Toda to ne zmanjšuje njegovega občutja krivde. Vest namreč deluje po svojih lastnih zakonih in tako Cankar opisuje, kako je Lenarta tatvina povsem telesno in duševno izčrpala, še preden je zanjo kdorkoli sploh vedel. Podobno delovanje vesti opisuje tudi Dostojevski v romanu *Zločin in kazen*, ko pokaže, kako Raskolnikov ves čas po zločinu živi v nenehni duševni preganjavici, vse dokler svojega zločina ne prizna in ne gre v Sibirijo odslužit kazni. Podobno tudi Lenart vso agonijo od naklepa do izvedbe kraje doživlja kot hudo bolezen, po kateri ni zmožen čutiti nič drugega kot utrujenost.²⁸ V zavesti, da je zavržen grešnik, se hoče čim prej znebiti ukradenega bogastva in ga vrže v mlako med krast-ače, kamor po svojem prepričanju tudi sam sodi.

Obremenjen s hudo krivdo pa ponoči v sanjah doživi srečanje z Bogom in Božjo Materjo. V snu ju prosi usmiljenja in odpuščenja, že zaradi vsega trpljenja, ki mu je v življenju usojeno zaradi družinske

²⁶ Cankar je v povesti prek literarno preoblikovane zunanje zgodbe zapisal huda duševna občutja, ki se jih vse življenje ni mogel znebiti zaradi kraje, ki jo je bil zagrešil kot dijak v drugem razredu ljubljanske realke leta 1890. Pri Tavčarjevih, kjer je imel kot dijak hrano, je takrat ukradel elegantno vezani letnik ljubljanskega zvona in nekaj denarja, ki ga je kuharica Marijana hranila v svoji omari. Pisatelj v povesti celo natančno zapiše datum dneva, ko je zagrešil to drobno tatvino, in pove, da se je to zgodilo »dne desetega maja, na praznik svojega (Lenartovega oziroma Cankarjevega) rojstva«.

²⁷ Kot v svojih spominih pove Pavle Perko, ki je bil prav tako tisti čas kot dijak skupaj s Cankarjem in Antonom Brecljem na hrani pri Tavčarjevih, je Tavčar sam vodil preiskavo in Cankar je priznal. Tavčar pa Cankarja ni kaznoval zaradi tatvine, temveč je dobil »consilium abeundi« † zaradi neuspeha v šoli. Motiv drobne kraje s silnimi duševnimi posledicami je Cankar opisoval že v več delih, ki so nastale pred povestjo Grešnik Lenart. Zasedimo ga na primer v črtici *Iz predmestja v Knjigi za lahkomišelné ljudi* (1901), ali pa v črtici *Zgodba o nepoštenosti* (1914); kar kaže, da ga je misel na to nenehno spremljala v podzavesti. O Cankarjevi kraji prim. P. Perko, »Dr. Ivan Tavčar in Ivan Cankar«, *Spomini, Nova pot*, 1970; prim. tudi J. Kos, Opombe k I. Cankar, ZD 22, 299.

²⁸ Gl. I. Cankar, *Grešnik Lenart*, XIII, ZD 22, 115.

revščine. V sanjah mu Božja Mati odpusti ter mu izkaže sočutje in ljubezen. Duševno potolažen Lenart naslednji dan svoj greh prizna gospodinja in tako duhovno pripravljen mirno prestane pričakovano grobo kazen.²⁹ Takrat ne čuti več, da je grešnik, čuti samo, da je vsem ljudem tujec.

Toda najhujše spoznanje je šele pred njim in skupaj z njim najhujša krivda. Ko je že vse agonije konec, Lenarta spreleti misel, da bi šel iskat denar, ki ga je bil prej odvrigel v mlako – šele takrat spozna, kaj je greh, »ker ob vsej bridkosti in ob vsej sramoti ga do tiste ure ni spoznal«. Denarja ne vzame iz mlake, toda ob zavesti, da si je, ne več nezavedno kot prej, temveč povsem premišljeno skušal prilastiti tuje bogastvo, ga preplavita silna bolečina in kes. Bog pa sliši njegov jok in v sanjah mu znova pošlje očiščenje in tolažbo, »... koj ob budnem dnevu očiščenje in poveličanje«. V povesti *Grešnik Lenart* pisatelj s tem čudovito pokaže, kako Bog odpušča vsakemu grešniku, ki se svojega greha kesa.

5. Cankarjeva vera v Božje odpuščanje in odrešenje v črtici *Konec*

V svoji zadnji črtici *Konec* Cankar pred personificirano Smrtjo prizna svojo človeško šibkost in pokliče na pomoč Boga. S tem se čudežno razbremeni krivde, ki ga je spremljala vse življenje ter ga telesno in duševno hromila in izčrpavala. V slutnji svoje smrti, ki jo doživi v sanjah, se preda Bogu ter prejme tolažbo in očiščenje. Vsa njegova zadnja knjiga je priprava na to končno predajo Bogu; slutimo jo že v avtobiografskih ciklih ljubljanske dobe, intenzivneje pa zlasti v črticah njegove zadnje knjige. V *Podobah iz sanj* Cankar od začetnega pesimizma prehaja k vse večjemu optimizmu, začetni nemir in tesnoba pa prehajata v vse globljo umirjenost zadnjih črtic.³⁰

Idejno vzporednico z osrednjo mislijo Cankarjeve zadnje črtice najdemo v izreku svetega Avgušтина, ki izraža človekovo pogosto neizoblikovano, pa vendar vztrajno željo po zvezi in govori: »Naša srca so nemirna, dokler ne spočijejo v Tebi.«³¹ Cankar v črtici *Konec* najprepričljiveje izrazi svoje življenjsko hrepenenje po Božjem usmiljenju in odpuščanju, po vnovičnem osebem stiku z Bogom. V predsmrtni slutnji samega sebe in vse svoje življenje, v katerem je ves čas počasi

²⁹ Čeprav je ta kazen zanj silno ponižujoča in žaljiva, saj je deležen grobega besednega zaničevanja in tudi telesne grobosti, pljuvanja l, jo sprejme kot pravično kazen za svoje dejanje, pri tem pa ne čuti niti bolečine niti groze niti sramu.

³⁰ Optimizem izraža v *Veselejši pesmi*, *Ugaslih lučeh*, *Kralju Matjažu*, v črtici *V poletnem soncu* in v *Tretji uri*, prav tako se svetlo razpoloženje razkriva v črtici *Pobratimi*, črtica *Kadet Milavec* pa naravnost napoveduje *Veliko mašo*.

³¹ Navaja L. G. Jones, n. d., 219.

umiral v trpljenju, dokler ni iz stanja popolne strtosti »vstal od zanikovanj« (misel Srečka Kosovela), povsem izroči Božji sodbi in njegovemu usmiljenju.

Dialog med personificirano Smrtjo in umirajočim pisateljem prinaša najodločnejšo pisateljevo izpoved vere v Boga. Ta je v nasprotju s podobo neusmiljenega in strogega sodnika, ki naj bi ga kot otroka zavrgel, ker se mu ni mogel popolnoma predati, poln ljubezni in odpuščanja do grešnikov. Tako Smrt umirajočega Cankarja vpraša: »Človek, povej, kako si živel, kómu živiš?«³² in nato neizprosno razgrne predenj vso njegovo sebičnost ter sklene: »... mislil si nase, bal si se zase, zato ker si gledal poslednjo sodbo in te je bilo sodbe strah!« Nato ga neizprosna Smrt znova ukazujoče in trdo vpraša: »... ko pridem k tebi, da pojdeš z menoj na poslednjo pot, – koga boš klical na pomoč, da ti bo v trpljenju stal ob strani, da bo tvoj besednik pred pravičnim sodnikom?«³³ Cankar v smrtni stiski pokliče mater, pokliče domovino, pokliče Boga. Šele nazadnje, ko skoraj v neznosni bolečini pokliče Boga, saj pravi, da se je takrat »v grozi in bolesti razklalo (njegovo) srce«, se neizprosna smrt spremeni v odrešenico in se mu smehlja kakor »otroku, ki je ozdravel«. Tako se pred smrtjo pisatelj preda Bogu, s tem pa doživi odpuščanje in ozdravi bolezní duše. Zgodi se tisto, kar mu je še kot dijaku napovedovala njegova mati, kot Cankar opisuje v črtici *Hoja v šolo*.³⁴ Vse njegovo življenje se pred njim pokaže kot trpljenje in pokora, ki sta bila potrebna, da je končno lahko doživel očiščenje duše in intimni stik z Bogom.

Kmalu zatem, ko je Cankar napisal črtico *Konec*, v kateri je izpovedal slutnjo svoje smrti, je tudi zares umrl. Toda če prej njegova vera v posmrtno življenje ni bila vedno jasna, pa smo ob njegovih delih že dlje slutili misel, ki jo je ponavljal sebi in drugim ubogim ljudem: »Ta bolezen ni za smrt« (Jn 11,4). To je misel o odrešenju, o vstajenju od mrtvih, ki jo je Kristus ob smrti Lazarja izpovedal svojim učencem z besedami: »Naš prijatelj Lazar spi, vendar grem, da ga zbudim« (Jn 11,11). Smrt, ki je po človeško konec vsega, nekaj, čemur noben človek ne more uiti, je za Cankarja le majhen dogodek v objemu večnega življenja, v njej se kaže, kot bi dejal Kierkegaard, »neskončno več upanja, kakor ga premore – povsem človeško pojmovano – življenje ...«³⁵

³² Gl. I. Cankar, *Konec*, zb. *Podobe iz sanj*, ZD 23, 119.

³³ Gl. I. Cankar, *Konec*, zb. *Podobe iz sanj*, ZD 23, 120.

³⁴ V črtici *Hoja v šolo* Cankar pove, da je bila njegova mati prepričana, kako je prav dvom v Boga vzrok sinovega življenjskega pesimizma, in mu je nekoč dejala: »Tako si govoril ves čas ť pa ne samo govoril, tudi v mislih in očeh sem ti brala ť kakor človek, ki izprašuje: ›Ali je Bog, ali ga ni?‹ Z jezikom si zatajil tako misel, v tvojem srcu pa je bila! Poslušaj: kadar boš premagal to črno misel, boš vesel in srečen, pa če bodo težave in skrbi še tako težke; blagoslovil te bo tisti Bog, ki si ga tajil!« Gl. I. Cankar, *Hoja v šolo*, ZD 19, 212.

Sklep

Čeprav se tema odpuščanja v Cankarjevi literaturi pojavlja redkeje in bolj zastrto kot teme greha, krivde in kazni, se kaže kot Cankarjeva osrednja tema, ki najbolj določa njegovo literaturo. Pomanjkanje govora o odpuščanju v njegovih delih je le odraz pisateljevega stvarnega slikanja življenja, v katerem zaradi temeljne grešnosti človeštva nad odpuščanjem v vseh časih prevladuje maščevanje. Toda prav z deli, ki jih v globini prežema prizadevanje po odpuščanju in spravi, pisatelj presega pritlehno miselnost materialističnega sveta brez pravih vrednot in pokaže na edino možno pot za izpolnjeno bivanje človeškega bitja na tem svetu.

V njegovih delih je čutiti plemenitost ljudi, ki zmorejo odpuščati krivičnejšem, tudi če se ti ne skesajo. Takšnega odpuščanja je sposobna njegova plemenita mati in več njej podobnih literarnih oseb. Prav ta lastnost odpuščanja pomika Cankarjeve osebe v skrivnostno bližino angelov, ki odrešujejo svet od njegovega zla. Pisatelj piše o milosti in odpuščanju zastrto in z uporabo simbolne govornice, to pa odraža njegovo slutnjo, da skrivnostno delovanje odpuščanja ne more biti nikoli do konca dojemljivo človeškim čutom in razumu, ker je Božje. Nasprotno in pogostejše od odpuščanja, ki ga poseblja Kristus, pa je človeško maščevanje, ki je sad človekovega napuha in zakrnjenosti; njegovega postavljanja nad Boga. Cankar opisuje, kako pogubno deluje maščevanje, kako pretrgani stik z Bogom človeka vodi v razosebljenost, odtujenost, osamljenost, egocentričnost, celo v duševno bolezen ali samomor. Kdor čuti maščevanje, bi moral zapustiti svoj zorni kot in prevzeti Božji zorni kot, tako da bi v ponižnosti odpustil krivičnim sovražnikom ter čakal, da bo sodil Bog ob svojem času, tako kot govori Sveto pismo. Cankar se zaveda nujnosti, da v svetu masovne maščevalnosti in sovraštva, ki vodita v smrt, poudari odpuščanje kot vrhovno vrednoto, za katero si je treba vsak dan znova prizadevati, saj človeku daje novo življenje.

Občutja greha, maščevalnosti, krivde, kazni, kesanja in odpuščanja, kot jih pisatelj slika v svojih delih, Cankar doživlja tudi sam, saj jih izpoveduje tudi v svojih avtobiografskih pripovedih. Pri tem se kaže njegovo globoko religiozno doživljanje sramotnosti greha, skrušenosti kesanja in milosti odpuščanja, ki jo Bog v svoji usmiljeni dobroti nakloni še tako zavrženemu grešniku. Občutje krivde, ki ga Cankar čuti pred materjo in pred Bogom, je zelo močno in pretirano glede na to, da njegovega ravnanja in besed, ki se jih obtožuje, skoraj nikoli niso vodili slabi nameni. Pisateljevo silno hrepenenje po razbremenitvi od

³⁵ Gl. S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, 49.

krivde in po odpuščanju je tudi posledica njegove značajске občutljivosti, pogoste tesnobe in skušnjave smrti kot sredstva pobega iz neznosnega življenjskega položaja. Na takšno pisateljevo bivanjsko občutje je lahko vplivala družinska revščina, njegovo otroško vzorvanje pri krščanskih svetnikih in Kristusu, prebiranje svetega Avguščina, pa tudi materina vzgoja. Tej vzgoji je najverjetneje primanjkovalo človeške topline in nežnosti, ki ju je Cankar kot občutljiv otrok zelo potreboval.

Pregled vseh Cankarjevih del kaže, da je pravzaprav vsa njegova literatura prežeta s težnjo po odpuščanju in spravi, to pisateljevo prizadevanje po spravi pa se z leti vse bolj pogloblja. Pisatelj poudarja potrebnost iskanja odpuščanja in sprave tudi v luči posmrtnega odrešenja človekove duše. Odpuščanje in sprava, ki ju lahko doseže le čista duša; dejanji, povezani s spoznanjem o brezmejni svobodi duše v svetu pogosto nerazumnih pravil in zakonov, ki hočejo zaslužniti človeškega duha, se po uvidu Cankarjevega duhovnega razvoja kažeta kot najgloblji ideji njegovega literarnega opusa in njegove umetnosti sploh.

Povzetek: Irena Avsenik Nabergoj, Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanu Cankarju

Čeprav se tema odpuščanja v Cankarjevi literaturi pojavlja redkeje in bolj zastrto kot teme greha, krivde in kazni, se kaže kot Cankarjeva osrednja tema, ki najbolj določa njegovo literaturo. Pomanjkanje govora o odpuščanju je odraz pisateljevega stvarnega slikanja življenja, v katerem zaradi temeljne grešnosti človeštva nad odpuščanjem v vseh časih prevladuje maščevanje. Cankar piše o milosti in odpuščanju zastrto in z uporabo simbolne govornice, to pa odraža njegovo slutnjo, da skrivnostno delovanje odpuščanja ne more biti nikoli do konca dojemljivo človeškim čutom in razumu, ker je Božje. Pogosteje slika nasprotje Božjega odpuščanja - človeško maščevanje, ki je sad njegovega napuha in zakrknjenosti, človekovega postavljanja nad Boga. Opisuje, kako pretrgan stik z Bogom vodi v razosebljenost, odtujenost, osamljenost, egocentričnost, celo v duševno bolezen ali samomor. Cankarjevo religiozno doživljanje sramotnosti greha, skrušenosti kesanja in milosti odpuščanja se še posebej kaže v njegovih avtobiografskih pripovedih. Njegovo hrepenenje po Božjem odpuščanju ter spravi s seboj in vsemi ljudmi se z leti vse bolj pogloblja. Tako njegove pripovedi vse bolj potrjujejo, da v svetu nerazumnih pravil in zakonov, ki hočejo zaslužniti človeškega duha, samo odpuščanje in ljubezen človeka odrešujeta od njegove krivde. Že na tem svetu mu podarjata novo življenje ter obenem omogočita posmrtno odrešenje njegove duše.

Ključne besede: Ivan Cankar, greh, krivda, kazen, odpuščanje, milost, maščevanje, vest, pravičnost, krivičnost, ljubezen, hrepenenje, Sveto pismo, Dostojevski, Sveti Avguštin, psihoanaliza

Abstract: Irena Avsenik Nabergoj, Ivan Cankar's Yearning for Forgiveness

Although Cankar's literature addresses the theme of forgiveness less frequently and more indirectly than the themes of sin, guilt and punishment, it is present as Cankar's principal theme, which most accurately defines the spiritual tenor of his literature. The lack of narrative about forgiveness reflects the writer's realistic portrait of life in which, due to the fundamentally sinful nature of mankind, revenge predominates over forgiveness. Cankar writes about grace and forgiveness in a veiled manner, using symbolic language, and this reflects his presentiment that the mysterious act of forgiving can never be understood by human mind and senses because it is divine. More often he presents the opposite of God's forgiveness, human revenge, which is the fruit of human conceit and hard-heartedness; man's setting himself above God. Cankar describes how such severed communication with God leads to man's depersonalisation, alienation, isolation, egocentricity and even to mental illness or suicide. Cankar's religious experience of the shame of sin, the remorse of guilt and the grace of forgiveness is particularly evident in his autobiographical prose. The writer's yearning for God's forgiveness and a reconciliation with all people and himself grows stronger with years. Thus his narrative increasingly asserts that in a world of often unreasonable rules and laws, which tend to enslave man's spirit, only forgiveness and love can absolve humankind of its guilt. Already in this life people are given new life and at the same time enabled to gain salvation of the soul after death.

Key words: Ivan Cankar, sin, guilt, punishment, forgiveness, grace, revenge, conscience, justice, injustice, love, yearning, Holy Bible, Dostoyevsky, St. Augustine, psychoanalysis

Drago Karl Ocvirk

Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije

»Zaradi pomembnosti pravilnega razumevanja religije drug drugega predlagamo, naj se organizirajo srečanja med poznavalci primerjalnega veroslovja. To je potrebno zato, da bi se seznanili z v kontekst vpetimi izkušnjami o drugi religiji in se usposobili za skupen premislek o nauku religije, ki ni naša lastna.«¹

Čeprav živimo v časih, ki cenijo raznolikost, posebnost in edinstvenost, kar je med drugim razumljiva reakcija na zaukazano uniformiranost totalitarizmov 20. stoletja, pa se na verskem področju vendarle poskuša zabrisati razlike med verstvi. Za tem so lahko bolj ali manj opravičene strategije. V duhu nekega splošnega »ekumenizma« je spodobno poudarjati, kar je skupno, čeprav zanikane razlike vedno znova spodnesejo takšno unitaristično gradnjo. Pri nas je politično korektno razlike brisati, ker so politiki in ustvarjalci javnega mnenja prepričani, da bodo tako najlažje obvladovali religijsko pestrost in v svoji verski nevednosti prisegajo na mostove brez temeljev. Je pa zanikanje razlik tudi del misijonarske strategije nove verske skupnosti, ki hoče pridobiti člane med pripadniki večinskega verstva. Takšno strategijo imajo pri nas npr. ameriške sekte od mormonov do Jehovih prič, ki v pogovorih s katoličani poudarjajo, da med njimi in Cerkvijo ni razlik.

Za enako strategijo, kot te sekte, se je pri nas odločila tudi islamska skupnost; verjetno zato, da bi prikrila svojo posebnost, drugačnost in novost v našem prostoru in se izognila morebitnim trenjem z obstoječo kulturo. Ta strategija islamske skupnosti se ni obnesla, če velja za preskusni kamen gradnja džamije v Ljubljani. Ljudje pač vedo iz zgodovinske in današnje skušnje, da se islam in krščanstvo razlikujeta, da džamija ni cerkev in so do tistega, ki to trdi nezaupljivi. Hočejo

¹ The Joint Committee of the Permanent Committee of Al-Azhar for Dialogue with the Monotheistic Religions and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Islamic-Catholic Statement on terrorism and Peace*, v: *Mission Today*, VI.-1 (januar - marec 2004), 67. Skupna komisija Stalne komisije Al-Azhar za dialog z monoteističnimi verstvi in Papeškega sveta za medverstveni dialog sta na letnem sestanku v Kairu 24.-25. februarju 2003 izdelala islamsko-katoliško izjavo o terorizmu in miru z naslovom: »Dve religiji zavračata zatiranje in napad na drugega«. Iz nje je vzet citat v to razpravo.

vedeti za kaj gre, potem pa sprejmejo novost in drugačnost. In v dobrem letu dni se je govorjenje muftija Džogića v zvezi z džamijo temeljito spremenilo. Če je džamijo še pred letom striktno enačil s cerkvijo in ostro napadel nadškofa Rodeta, ki takšno enačenje zavrača, pa je v zadnjih pogovorih povedal, da je muslimanska identiteta večplastna in zato tudi džamija opravlja poleg verskih dejavnosti še druge.² Toda tu ne bom razpravljaj o teh »v (naš) kontekst vpetih izkušnjah«, kot svetuje Skupna komisija, ampak bom nekoliko odgovoril na njeno zahtevo po usposabljanju »za skupen premislek o nauku religije, ki ni naša lastna«.

V razpravi bom pokazal na neukinljive razlike med krščanstvom in islamom v verskem nauku, obenem pa nakazal nekaj posledic tega na družbenem področju. Prepričan sem, da, bolj ko se poznamo v svoji posebnosti in edinstvenosti, več možnosti je za medsebojno spoštovanje in izmenjavo. Tak prikaz se mi zdi še toliko bolj potreben, ker imajo muslimani že s Koranom usmerjen pogled na judovstvo in krščanstvo in so v večini prepričani, da je njihov koranski pogled edini pravilen. Tako morajo muslimani, če hočejo res poznati ti dve verstvi, prerasti koranski pogled in si ustvariti takšnega, ki bo temeljil na znanstvenem pristopu in medverstvenem dialogu.

1. Trojstvo Boga - enotnost Boga

Islam ni samo enoboštvo, marveč pojmuje Boga kot strnjeno enovito celoto. Takšna enotnost Boga je temelj islama, zato izrecno zavrača krščansko Trojico. »Ljudje knjige, ne zaidite v skrajnosti v svoji religiji. O Bogu govorite samo, kar je Resnično: samo, da je bil Mesija Jezus, Marijin sin, božji poslanec in en Duh, ki je prišel od Njega. Verujte v Boga in njegove poslane, ne govorite: 'Trije': prenehajte to govoriti,

² Na vprašanje: »Ampak to, da ima džamija drugačno vlogo od katoliških cerkva, da je v islamu razumljena tudi kot prostor za politično delovanje, drži?« mufti odgovarja: »Ne, ne drži. Džamija ni politični center, džamija je tako kot cerkev za kristjane prostor, v katerem se moli, kraj, na katerem »se pada na tla« to je namreč etimološki pomen besede mesdžid oziroma džamija. Razlika med njima je le v tem, da ima džamija minaret. Džamija je tudi ta hiša, kjer se zdajle pogovarjava, ki' pa je, kot veste, premajhna za naše potrebe. Ali se gremo v njej politiko? Lepo vas prosim! Očitati nam kaj takega je politično stupidno!« (*Dnevnik, Zelena pika*, 18. 01. 03). V *Mladini* 04 (26. 01. 04) pa je mufti izjavil: »Nasprotniki gradnje džamije vse stvari ultimativno poenostavljajo. Molilnice niso primerne, ker ne obstaja le ena sama človekova identiteta. Molilnica pomeni: prideš, odmoliš in gremo. To pomeni, da se pokrije le en segment človekove identitete. Koncept skupne molitve pa ima družbeno dimenzijo. To pomeni, da molite, a hkrati tudi komunicirate, ste v interakciji z ljudmi. To lahko počnete le v centru, ne pa v molilnici. Lepo vas prosim - Slovenci po svetu imajo svoje kulturne centre. Sedaj si pa predstavljajte, da bi denimo Avstralci rekli, da ne smete imeti svojega kulturnega centra, lahko pa imate kapelico. Morda izraz islamski center res ni najprimernejši za označevanje tega, kar si želimo. Želimo si le boljše razmere, objekt,

bolje bo to za vas! Bog je en bog edinstven. Njegovi Presežnosti ne pristaja, da bi imel kakšnega sina!« (4,171). Islam hoče popraviti, kar so kristjani (*nasara*) pokvarili. Ker verujejo v enega in troedinega Boga so *mušrikun* (pridruženici ali mnogobožci). Navadni muslimani jih imajo za *kafirune*, odpadnike, nevernike, čeprav jih Koran prišteva k *ahl al-kitab* (*ljudstvo knjige*) in veljajo zanje enaka pravila kot za jude.

Bistveno razhajanje v pojmovanju Boga potegne za seboj tudi različno pojmovanje človeka. V krščanstvu je človek oseba, poklicana v občestvo z Bogom, božji otrok, posvojenec/ka tako, da verniki kličejo Boga Oče (Rim 8,15). Nasprotno pa po islamu »Bogu ne pristoji, da bi si vzel kakega otroka!« (19:35 /53³). Ne le da nikogar ne posvoji, ampak se tudi ne spodobi, da bi on, enoten in enovit, spočel sina, ki je istega bistva z njim. »Reci: 'On je Bog, Edini, Bog Absolutni, ne spočenja in ni bil spočet in nihče mu ni enak!'« (112:1-4 /54/). Zato Bog ni ustvaril človeka, da bi bil njegov otrok, marveč njegov sluga, '*abd*, ali v najvišjem pomenu *halifah*, služabnik, ki kliče Boga. Človek imenuje Boga *rahman* - Milostljiv in *rahim* - Usmiljeni, vendar vedno *rabb* - Gospodar. Cerkve arabskega jezika uporabljajo v liturgiji delno iste besede kot muslimani: *Allah* - Bog, *Masih* - Kristus, *Mesija*, *Ruh* - Duh; delno drugačne, da bi se ločile od muslimanov: *Ab* - Oče, *talut* - Trojica, *rahum* - usmiljeni ...

2. Bog v Jezusu - Bog v Koranu

Čeprav se krščanstvo zaveda nespoznavnosti Boga in nanjo opozarja, pa vendarle sočasno izpoveduje, da se je Bog osebno razodel v Jezusu Kristusu. Tako obstaja v krščanstvu napetost med nespoznavnostjo in spoznavnostjo Boga v Jezusu Kristusu in Svetem Duhu. To

duhovni center, kjer se bo musliman kot vernik lahko realiziral v več vidikih svoje identitete. Nekaj takega kot so šoping centri, kjer lahko posameznik zadovolji različne potrebe, ne samo potrebe po nakupovanju.« Tako zamišljena džamija je seveda tudi kaj drugega kot verski prostor. Mufti se čuti poklicanega, da ohranja muslimane kot vernike in kot narodnost, do nedavnega Muslimani, danes Bošnjaki. Do tega ima pravico, vendar v tem primeru ne gre le za versko svobodo, ampak tudi za ohranjanje tuje nacionalne identitete v slovenskem prostoru, to pa sodi na področje drugih pravic, kot so verske. To pa je politični problem. Ko filozof Kolakowski govori o vse bolj razširjenem občutku ogroženosti in nevarnosti v zahodnem svetu, doda: »Ne bi nas smelo čuditi, če se ljudje bojijo imigrantov, ne gre za razizem, gre bolj za občutek ogroženosti določene kulture, ki se brani pred ostalimi. Poglejte, kako živijo Turki v Nemčiji. Živijo v zaprtih enklavah, v katerih veljajo zakoni drugačne civilizacije, in se ne asimilirajo.« (*Na srečo ne poznamo prihodnosti*, v: *Delo, SP*, 7. december 2002).

³ Kadar najdem prevod kakšnega citata Korana v knjigi M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran. O Koranu, Bogu, islamu ...*, Cankarjeva, Ljubljana, 2003, navedem tudi stran v poševnicah. Drugače pa prevajam Koran po J. Berque, *Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Sindabad, Pariz, 1990.

napetost med popolno temo in popolno svetlobo je treba negovati v bližanju božji skrivnostni ljubezni. »Zdaj gledamo z ogledalom, v ugan-ki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan« (1Kor 13,12).

V islamu je Bog *'alim* (tisti, ki ve), on ve vse, človek pa je neveden še zlasti v božjih rečeh. Razglabljanje o božjih rečeh sicer ni prepovedano, ni pa zaželeno, saj je Bog po Koranu povedal vse, kar mora človek vedeti in delati, drugo je vsaj zapravljanje časa, če ne že pregrešna zvedavost. »Bog je razodel najlepše zgodbe, istovrstne, ponavljajoče v Knjigi, ki tistim, ki so bogaboječi, (sprva) naježi kožo (v grozi), nato pa se jim koža in srce omehčajo v spominjanju Boga. To je Božje pravilno vodstvo. Bog pravilno vodi, kogar hoče. Kogar pa Bog spelje (s prave poti) - ta nima nikogar, ki bi ga vodil« (39:23 /124/). Resnica pripada človekovemu Gospodarju: »Resnično prihaja od tvojega Gospodarja. Ne bodi med tistimi, ki dvomijo« (2:147). Človek ne more spoznati Boga, ta pa razodene o sebi tisto, kar hoče. Razodetje je podarjeno in podano v Koranu, čeprav se podaja tudi po drugih »knjigah«, med katere sodijo Tora in Evangeliji. Toda dejansko edino zanesljivo razodetje je dano Moham-edu in zapisano v Koranu, drugotni vir pa je *suna* - prerokovo izročilo.

3. Spoznanje božje volje v Duhu - Živeti skladno s Koranom

Kršćanstvo pojmuje odnos med Bogom in človekom - gledano s človeškega konca tega odnosa - kot vero, upanje in ljubezen. »Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen. Prizadevajte si za ljubezen« (1Kor 13,13-14,1). To troje je odgovor na neizmerno božjo ljubezen do slehernega, ki se je v celoti razkrila v Jezusu Kristusu in se razdaja naprej po njegovem Duhu v Cerkvi in v svetu. Človekov odgovor na to božjo ljubezen je svoboden, zajame pa celega človeka z njegovim okoljem vred. Se pravi, da so z odnosom do Boga zaznamovani vsi drugi človekovi odnosi: s seboj in drugimi (osebni in družbeni), z vsem stvarstvom (ravnanje z živalmi, ekologija). Človek, ki prostovoljno stopa v zavezo z Bogom, je sposoben vključevati se v že obstoječe zaveze ali ustvarjati nove. Kristjan ni poklican k izpolnjevanju božje volje tako, da bi izpolnjeval neko postavo po črki, marveč odkriva duha ljubezni onstran črke in z njim sodeluje. Razodetje je v krščanstvu postopno, zgodovinsko, zato črka temelji na duhu, na živem odnosu med Bogom in človekom, je temu odnosu v pomoč in ga ne nadomešča.

O pomenu takšnega odnosa do Boga L. Siedentop zapiše: »Kršćanstvo je priskrbelo moralne temelje moderne demokracije, ko je ustvarilo moralni status za posameznike kot božje otroke, ki je bil nato pretvorjen v družbeni status ali vlogo.« Krščanstvo je »omogočilo nov

odnos, odnos z božanstvom, ki je bil skrajno oseben in ne plemenski. Rezultat je bil pojav posameznika, najprej kot moralnega statusa in veliko stoletij pozneje kot družbenega statusa ali vloge. ... Krščanska ideja Boga je priskrbela ontološki temelj za posameznika.« posledica tega pa je dajanje prednosti osebnim namenom pred družbenimi normami in vesti pred zakonom. »Tako je krščansko pojmovanje Boga priskrbelo temelje za tisto, kar je pozneje postalo tip človeške družbe brez primere v zgodovini. ... Krščanski Bog živi naprej v domnevi, da imamo dostop do narave stvari *kot posamezniki*. Ta domneva je nato dokončno opravičilo za demokratično družbo, za družbo, ki je organizirana tako, da spoštuje enak temeljni moralni status vseh njenih pripadnikov s tem, ko vsakomur jamči 'enako svobodo'.« Na tej osnovi je možen krščanski univerzalizem, ki presega sleherni lokalizem ali plemenskost, zato sta si krščanstvo in liberalizem bliže, kot hočeta to po navadi priznati: »Model združevanja, ki ga goji krščansko in liberalno predpostavljane moralne enakosti, je prostovoljno združevanje - združevanje, ki izhaja iz notranjega dejanja pripadnosti, iz svobodnega dejanja volje.«⁴

Čeprav je islam tako kot krščanstvo univerzalistična religija in se zato obrača na posameznika, ne na ljudstva, pa je med njima tudi na tem področju bistvena razlika. Musliman ve o Bogu, kar mu pove Bog sam po Mohamedu, zapisano pa je v Koranu in (z manj avtoritete) v suni. Manjšinski šiiti verjamejo še, da se Mohamedova preroška karizma nadaljuje v njegovih naslednikih imamih. Islam sicer ne zavrača razumskega iskanja Boga, je pa do njega previden in ga ima za domišljavost. Mutaziliti, ki so v 9. stoletju poskušali vrniti razumu veljavo in so zanikali, da je Koran neustvarjena božja beseda, so bili razglašeni za krivoverce.⁵ Sumljiva je pravzaprav kakršna koli razlaga Korana: »To je Knjiga, ki ti je razodeta. Nekateri njeni stihi so enoznačni/razvidni, ti so jedro Knjige, drugi so temni, večpomenski stihi. Tisti, ki se v srcu odvrtaajo od prave poti, sledijo nejasnim, večznačnim in skušajo ljudi zмести, da bi jih tolmačili po svoje, toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga. Ljudje s temeljitim znanjem rečejo: Mi verujemo: vsi so od Boga. Toda samo razumni se pustijo posvariti« (3,7 /19 in

⁴ L. Siedentop, *Demokracija v Evropi*, Claritas, Ljubljana, 2003, 266-277.

⁵ Prim. E. Bruno, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard, Pariz, 2003, 62. Rachide Benzine pa v svoji predstavitvi novih pristopov k branju Korana med drugim ugotavlja, da se modernizatorji islama sprašujejo, če ne bi bilo treba rehabilitirati mutazilitsko teološko šolo in se z njimi vred vprašati, če ni Bog ustvaril Korana v zgodovini. To stališče je pomembno, saj je tradicionalno prepričanje, da je Koran »večen«, »neustvarjen« in »pred vsem«. Nekateri celo mislijo, da je »starejši« od Boga in da se Bog iz njega uči. Prim. R. Benzine, *Les axes de la recherche*, v: *Le Monde des religions*, št. 1 (sept. - okt. 2003), 40-43.

130/). »Ker muslimani sprejemajo Koran kot razodeti Božji zakon, stopi razumevanje in človekovo razumsko spoznanje v igro šele, ko je treba ta zakon uporabiti v življenju. Ne gre torej za razumevanje razodetih danosti, še manj za spoznanje tistega, ki je zakon razodel in njegove namere.«⁶

»Islam poudarja 'enako podrejenost' Alahovi volji, ne pa 'enake svobode' pod krščanskim Bogom. (...) Tako islam iz premise moralne enakosti ni napravil povsem enakih zaključkov. Bolj poudarja strogo podrejenost določenim pravilom, verskemu pravu. Njegovo obeležje je upoštevanje pravil in ne pravice vesti. (...) Ideja, da ima moralna enakost za posledico avtonomijo, spoštovanje pravice vesti, tako ni postala osrednja lastnost islama. Zaradi tega ni mogel ustvariti tistega, kar je postalo tako osrednje za verovanje in običaje krščanske Evrope - razlikovanje med javno in zasebno sfero, med posvetnim in svetim. Ustvaril ni ničesar podobnega temeljem zahodne liberalne miselnosti. Pravzaprav obe verstvi še vedno pomembno zaznamuje njun izvor. Krščanstvo se je namreč v prvih stoletjih širilo predvsem s pomočjo prepričevanja, medtem ko se je islam razlil z Arabskega polotoka in se širil z mečem. Mislim, da nam to daje ključ za razumevanje islamskega fundamentalizma. Islamski fundamentalizem je odpor proti zahodnemu liberalizmu - odpor, ki izhaja iz dejstva, da islam za liberalizmom vidi na delu krščanstvo.«⁷

4. Božje samorazodevanje - Spuščanje večnega Korana

Za osvetlitev razlik med božjim razodevanjem in spuščanjem Korana na Zemljo bom za začetek razrešil vprašanje o ljudstvih ali verstvih knjige, kar naj bi po islamu bili trije monoteizmi. Nato bom pokazal, kako nekaterih ključnih pojmov in dejavnosti povezanih s krščanskim razodetjem, islam ne pozna, ker ima pač drugačno podobo »razodetja« kot krščanstvo.

4.1 Verstva knjige?

Za katoličane (tudi med kristjani so razlike v pojmovanju razodetja) je razodetje dogajanje, ki doseže vrh v Jezusu Kristusu. Cerkev, ki to razodetje nosi, je z njim intimno povezana tako, da brez nje razodetja ni. »In tako Cerkev s svojim naukom, z življenjem in bogočastjem trajno nadaljuje in vsem rodovom predaja naprej vse, kar sama je, vse, kar veruje. To apostolsko izročilo v Cerkvi ob podpori Svetega Duha napreduje« (DV 8).

⁶ Biskupska konferenca Emilie Romagne, *Islam i krščanstvo*, KS, Zagreb, 2002, 25.

⁷ L. Siedentop, n. d., 284-285.

Islamsko pojmovanje razodetja je povsem drugačno: prišlo je po Mohamedu in je zapisano v Koranu. Vedeti moramo, da je Koran natančna kopija izvirnika, ki je v nebesih. »Bog izbriše ali pa potrdi, kar hoče. Pri Njem je Praknjiga« (13:39 /130/). Razodetje je pravzaprav spuščanje (*tanzil*) večnega Korana in ima več stopenj: Koran, kot ga je slišal Prerok, Koran, kot ga je ta povedal, Koran, kot so ga slišali poslušalci, Koran, kot so ga ti poslušalci recitirali. Končno je vse to zapisano v zemeljskem Koranu, ki je enak nebeškemu. »In recitiraj, kar ti je bilo razodeto od Knjige Gospodove! Ni spremembe v besedah božjih! Razen njega ne najdeš pribežališča!« (18:27 /131/).

Judovsko razodetje se dogaja v zgodovini, ki jo povzamejo Jezus in učenci in jo razložijo v luči Jezusovega življenja, smrti in vstajenja. Pri-poved o Jezusovi »katehezi« na poti v Emavs je primer takšnega krščanskega pretolmačenja judovske zgodovine osvobajanja (prim. Lk 24,1-35). Tudi Koran je po svoje pretolmačil judovsko-krščansko razodetje, in sicer tako, da govori o enem samem razodetju, ki so ga Judje in kristjani popačili, zato ga je Bog dal slednjič Mohamedu. »Islam se je obnovil in ponovno pojavil v 7. stoletju našega štetja na ozemlju današnje Savdske Arabije.«⁸ »(Bog) ti je razodel Knjigo z resnico, ki potrjuje tisto, kar je bilo (razodeto) pred njo. Razodel je Toro in Evangelij, že poprej, v pravilno vodstvo ljudem. In razodel je merilo. Zares, tiste, ki ne verujejo v Božje verze (znake), čaka težka kazen, Bog je mogočen in maščevalen« (3:3-4 /123/). Musliman ima preprost ključ za razumevanje razmerij med »ljudstvi knjige«, a prav to je nesprejemljivo tako za jude kot kristjane in ovira za dialog. Judje veljajo namreč za otroštvo človeštva, zato so dobili natančne predpise, kako se morajo obnašati in ubogati Boga. Kristjani naj bi bili najstništvo človeštva, čas zaljubljenosti in prvih ljubezni, zato Jezus toliko govori o ljubezni. Islam pa je po tej logiki religija odraslega (t. j. možatega) človeštva.⁹ Nič manj slikovit ni Dalil Boubakeur: »Koran omenja deset zapovedi, Abrahama, Mojzesa, faraona, izhod ... Koran se tako temeljito sklicuje na Biblijo, da tako postane priznanje njene pristnosti, dovoljenje za objavo - *imprimatur* - bibličnih in evangeljskih sporočil.«¹⁰

Kristjani sami morajo zato paziti, da ne bi nevede pristali na takšno koransko tolmačenje svoje vere, hkrati pa morajo muslimanom povedati, da se sami ne razumejo tako, kot jih prikazuje Koran. To je bistvenega pomena za dialog med tema verstvoma, sicer ostaja musliman pri koranskem pogledu na krščanstvo, ki pa za kristjane ni sprejemljiv. V času, ko mnogi poudarjajo podobnost med »treimi monoteizmi«, pa o

⁸ A. Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Emanet, Sarajevo, 2002, 19.

⁹ Prim. R. Girault, J. Vernet, *Croire en dialogue*, Droguet & Ardant, Pariz, 1979, 123.

¹⁰ Navaja D. Schneidermann, *Dieu et les hebdoms*, v: *Libération*, vendredi 02. janvier 2004.

tem, da gre za »istega Boga«, do so vsi trije »abrahamska verstva« in »verstva knjige« ... se mi zdi pomembno posvariti pred takšno redukcijo teh verstev.

V delu *Islamistični totalitarizem v napadu na demokracije* posveti Del Valle naši problematiki podnaslov: *Enotnost religij, osrednja tema islamskega prozelitizma*. Sufizem, ki vse zmeče v en koš, je trojanski konj radikalnega islama v Evropi, pravi Del Valle. Med številnimi primeri navaja sufistično bratovščino Ahmadija Idrisija, ki jo vodi Felice Pallavicini. »Musliman sem postal,« razlaga Pallavicini, »ker sem hotel častiti zadnje božje razodetje. Bog vidi od zgoraj vernike različnih verstev, ki mu kažejo različne plati, toda vsi smo usmerjeni k njemu. (...) Islamski pojem enosti je os množičnosti oblik, osnova, s katere so zarisani različni popolni geometrijski liki, ki pa se vsi nanašajo na eno in isto središče (...) Toda takšno stališče je vedno teže razumljivo za sodobno zahodno protimetafizično miselnost.«¹¹ V Evropi velja sufizem za strpno obliko islama, v islamskem svetu pa za herezijo. In vendar je Pallavicini prišel do sufizma pod vplivom velikega pronacističnega misleca Juliusa Evola, njegovo bratovščino pa financira Savdska Arabija. Enakega prepričanja kot Del Valle so škofje Emilie Romagne: »Zato ni mogoče sprejeti posplošenih povezovanj muslimanov, judov in kristjanov kot 'monoteističnih religij' ali 'religij knjige', ker se v tem (...) že kaže koranska in islamska miselnost. Kristjani verujemo, da nam je Bog prej kot v knjigi končno spregovoril po Sinu (Heb 1,2). (...) Če muslimani verjamejo, da je Koran prišel po Mohamedu, ki ga imenujejo 'Prerok', pa priznavajo kristjani v Mariji pisalo, materijalno prosto in zavestno sredstvo, ki ga je Bog uporabil, da vzame Božja Beseda iz Božje podobe lik služabnika (Fil 2,6-7) in postane človek.«¹² Za katoličane je Božja Beseda Jezus Kristus, ki živi in deluje v Cerkvi naprej, posebej v njeni bogoslužni dejavnosti (prim. B 7), zato ne smemo dovoliti, da bi nas islam napeljal na misel, kako je vso razodetje le v Svetem pismu.

4.2. Navdihnjenje in aktualizacija

Bistvena razhajanja med krščanstvom in islamom so tudi v pojmovanju navdihnjenosti svetih knjig. Katoliški nauk o navdihnjenju govori o dejavni vlogi piscev in jih ima poleg Boga za resnične avtorje Svetega pisma (prim. DV 11). Vprašanje o tem, katere knjige so navdih-

¹¹ A. Del Valle, *Le totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*, Syrtès, Pariz, 2002, 424.

¹² Biskupska konferencija Emilie Romagne, n. d., 28.

njene in sodijo v kanon, se je zastavilo z vso ostrino s protestantizmom, in nanj je odgovoril šele tridentinski koncil. Vendar za Cerkev ni vprašanje samo, katere knjige so navdihnjene, ampak kako ob njih in z njimi ohranjati živo apostolsko izročilo.

Pomembno je torej vprašanje razlaganja in aktualizacije. Zadnji koncil daje o tem smernice (prim. DV 12), ki jih Papeška biblična komisija še dopolni. Aktualizacija je potrebna, saj z njo »Sveto pismo pojasnjuje številna sedanja vprašanja, na primer: vprašanje cerkvenih služb, skupnostno razsežnost Cerkve, prednostno izbiro ubogih, teologijo osvoboditve, položaj ženske. Aktualizacija je lahko pozorna tudi na vrednote, ki jih vedno bolj čuti sodobna zavest, kakor so človekove pravice, obramba človekovega življenja, varstvo naravnega okolja, pričakovanje vesoljnega miru.« So tudi aktualizacije, ki so v nasprotju z duhom Svetega pisma: »Očitno je treba obsoditi tudi vsako aktualizacijo, ki je usmerjena proti *evangeljski pravičnosti in ljubezni*; na primer tiste, ki hočejo na biblična besedila opreti rasno razlikovanje, antisemitizem ali seksizem, naj bo moški ali ženski. Posebna pozornost je v duhu drugega vatikanskega koncila potrebna, da bi se popolnoma izognili aktualizaciji nekaterih novozaveznih besedil s pomenom, ki bi mogel izzivati ali krepiti sovražne odnose do Judov. Pretresljivi dogodki iz preteklosti morajo, nasprotno, brez oddiha obujati spomin, da Judje v Novi zavezi ostajajo »ljubljeni« od Boga, »ker so Božji darovi in Božji klic nepreklicni« (*Rim* 11,28-29).« Opiranje zgolj na črko vodi k fundamentalističnim razlagam, ki jih Cerkev odločno zavrača. Kljub nevarnosti fundamentalizma, ki preži na sleherno branje svetih spisov, pa to vendarle »ne sme biti resna ovira za izpolnitev potrebne naloge, da biblično oznanilo pride do ušes in do srca današnjih rodov.«¹³

Nazadnje je treba še poudariti, da se po krščanskem pojmovanju Bog razodeva sam, on se razdaja. »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni božje narave« (DV 2). Bog sam se bliža ljudem na ljudem dostopne in razumljive načine, med drugim se »sklanja« k nam tudi po Svetem pismu. Zato se v njem razodeva »čudoviti 'sestop' večne Modrosti (...) Božje besede, izražene v človeških jezikih, so se namreč priličile človeški govorici, kakor si je nekoč Beseda večnega Očeta privzela nebogljeno človeško meso in postala podobna ljudem« (DV 13). Sveto pismo je za kristjane pričevanje o božji ljubezni do ljudi, ki se jim približuje tudi v njihovih jezikih in pisavah ... »Sestop« - *synka-*

¹³ Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, v: *Cerkveni dokumenti* 87, 99-100.

tabasis - pomeni: spustitev navzdol, podobno kot se mati skloni k detetu, da ga ljubeče dvigne. Kot bomo videli, v islamu ne »sestopa ali se spušča dol« Bog, marveč Koran.

V islamu tradicionalno velja, da človekovo sodelovanje pri razode-tju in razumsko razglabljanje o njem lahko le-to samo zamegli. Zato muslimani ne govorijo o navdihnjenju, ampak o »spustu knjige« (*tanzil*) iz nebes, kjer je že od vekomaj pri Bogu. Tradicionalni islam poudarja, da je bil Mohamed nepismen, da bi tako okrepil tezo, kako ni človek v nobenem primeru dejavno udeležen pri nastajanju Korana. »Kur'an je največji čudež, ki se je zgodil Muhammedu,« piše A. Pašić in zato navede nekaj dokazov. »a) Jezik je nadnaraven po svojem stilu, strukturi in izražanju. (...) b) Vsebuje zgodovino o prejšnjih narodih. Allah dželle' šanahu natančno opisuje njihovo življenje, njihov način vero-vanja, poslance, zakone oz. pravila... O tem tudi sam Muhammed a. s. ni vedel, saj je bil nepismen. (...) d) Kur'an ni kontradiktoren z znanostjo. Kar znanost odkriva danes, je bilo v Kur'anu objavljeno pred 1400 leti. e) V Kur'anu ni napak in neresničnosti. Če bi to napisal človek, bi se to zagotovo zgodilo.«¹⁴ Pašić zato zavrača slabšalni pomen uporabe besede »islamski fundamentalist« in pravi: »Vsak musliman je v bistvu fundamentalist, saj svoje življenje živi v skladu z islamskimi fundamen-ti, to pa sta Kur'an in Sunna.«¹⁵ Očitno ima islamski Bog drugačen pogled na človeka, kot ga ima krščanski Bog. V prvem primeru mu izroči večno knjigo, ki naj se je drži, v drugem pa se Bog razdaja sam in iz-roča človeku, kar postane otipljivo v Jezusu Kristusu in se nadaljuje v Svetem Duhu.

V krščanstvu je odnos med Bogom in človekom vedno v dogajanju, Sveto pismo in izročilo pa ga strukturirata in animirata. Zato morejo kristjani svojo vero izraziti v vedno novih podobah, dogmah. Tudi v tem se krščanstvo razlikuje od islama, ker verjame, da je Bog dal človeku pamet, s katero lahko tudi sam v novih okoliščinah poda po svoje resnico o božji odrešujoči ljubezni. Drugače je v islamu. Čeprav širite-lji islama na Zahodu, kjer je cenjen individualizem, radi povedo, da islam ne pozna posrednikov med Bogom in vernikom, pa je ta odnos de-jansko podrejen »fundamentom«, t. j. Koranu in suni. Zato muslimani poudarjajo, da je Sveto pismo nastajalo zelo dolgo, medtem ko je bil Koran dan v najkrajšem možnem roku. Božja volja je v islamu praktično podana takoj in v celoti, zato so se muslimani nekoč spraševali, kako razlagati posamezno črko, besedo, misel ... danes pa tega v veliki večini ne delajo več in ponavljajo rešitve, ki jih podaja šarija - islamsko pravo, nastalo v prvih stoletjih islama. Tedaj so bila odprta »vrata

¹⁴ A. Pašić, n. d., 41-42.

¹⁵ A. Pašić, n. d., 186.

idžtihada« (razlaganja) in nastalo je več šol. Ko pa se je v nekaj stoletjih izoblikovalo islamsko običajno pravo - šarija, so »vrata idžtihada« zaprli in se obsodili na ponavljanje, kar je znamenje stagnacije ali zatona.

A. Meddeb, sam musliman, vidi razlog za zaton islamske civilizacije in ustvarjalnosti v islamu samem. Za razliko od zahodnih levičarjev, ki krivijo zahodni imperializem za vse zlo v svetu, pa je hegemonija Zahoda nad muslimani za Meddeba posledica jalovosti islama. »V islamu se je začela entropija že v 14. stoletju, vendar se muslimani začenjajo zavedati, kako niso več na isti ravni kot Zahod šele konec 18. stoletja (ob Bonapartejevem pohodu na Egipt). Takšen razkorak je pripeljal številne dežele islamskega področja do tega, da so postale kolonije po lastni krivdi. Islamski človek, ki se je imel za večvrednega od Zahodnjaka ali vsaj enakega njemu, ni dojel procesa, ki ga je peljal v tolikšno nemoč pri soočenju z evropskim akterjem, s tem posvetnežem, sovražnikom, nasprotnikom, včasih partnerjem in celo zaveznikom, če so tako nanesele okoliščine. Zaradi tega se bo pri Arabcu in muslimanu porodil *resentiment*, užaljenost proti Zahodnjaku ... Kakor hitro se je islamski človek zavedel svoje jalovosti, je postal neutolažljiv zaradi izgube visokega položaja.«¹⁶

5. Prvenstvo vesti - Posameznik svoboden pod šarijo

V naši civilizaciji je pravo vezano na osebo in njeno dostojanstvo. Pojem osebe se je izkristaliziral v razpravah o Jezusu in Bogu. Splošna deklaracija človekovih pravic temelji v tem krščanskem izročilu. V zvezi s tem pravi L. Siedentop, da »obstaja globoka povezava med krščanstvom in liberalizmom. Prvo je zgodovinsko priskrbelo normativno podlago za drugega. (...) Ni namreč veliko dvoma, da retorika človekovih pravic pomeni znižano inačico liberalizma na čisto podoben način, kot lahko v liberalizmu vidimo očiščeno, sekularizirano obliko krščanstva. Če je tako, potem bi morali izredno širjenje jezika človekovih pravic po vsem svetu v zadnjih desetletjih, do točke, ko je postal skoraj univerzalna kultura, prepoznati kot tisto, kar dejansko je - poslednja in najmanj odporna oblika zahodnega vpliva, nekaj, kar se mora zagovornikom drugih ver zdeti kot zadnja oblika zahodnega imperializma.«¹⁷ In prav na to glasno opozarjajo zunajevropske civilizacije, ko npr. zavračajo človekove pravice kot krščanske in individualistične. Kritika prihaja v glavnem iz islamskih dežel.

V islamu »se pravo razume kot pravo skupnosti (*ume*), ne osebe.

¹⁶ A. Meddeb, *La maladie de l'islam*, Seuil, Pariz, 2002, 18-22.

¹⁷ L. Siedentop, n. d., 291.

Islam ne pozna izraza 'oseba', njegov sinonim je 'fard' (individuum, posameznik). Fard je sestavni del velike islamske skupnosti (*ume*) in je od nje odvisen, v njej ima pravice in dolžnosti. Če musliman opusti islam zaradi ateizma ali se spreobrne k drugi religiji, izgubi vse pravice, še več, grozi mu smrtna kazen. V deželah z islamsko večino je izvor pravic uma in ta tudi jamči za pravice in dolžnosti, ki jih Koran in islamska postava, šarija, priznavata, dopuščata in odrekata.«¹⁸ Kristjani in judi so v islamskih deželah drugorazredni, brez številnih pravic in možnosti.¹⁹ Enako so zapostavljene ženske - muslimanke in druge - v primerjavi z moškimi. Takšna pravna ureditev je utemeljena v Koranu. Islamske dežele ne zavračajo mednarodno razglašanih pravic le iz verskih razlogov, temveč tudi iz političnih. »Absurdno je vsiljevati posameznikom ali družbi pravice, ki so tuji njihovem verovanju ali načelom,« je vladar Savdske Arabije, princ Abdullah bin Abdul Aziz, protestiral na Vrhu OZN ob tretjem tisočletju in svaril pred »razpletenostjo nebrzdane globalizacije in njene uporabe kot ščita za kršenje suverenosti držav in za vmešavanje v notranje zadeve pod različnimi izgovori, še posebej s sklicevanjem na človekove pravice.«²⁰ Prinčevo stališče je skladno z islamom, v katerem ni vir zakonodaje človekovo dostojanstvo, marveč Koran in suna. Kot alternativo so muslimani izdelali več izjav o človekovih pravicah, ki naj bi veljale v islamskem svetu in nadomestile mednarodne pogodbe, ki jih je razglasila OZN. Te izjave ne pojmujejo človeka abstraktno, t. j. pred sleherno določitvijo tako kot mednarodni dokumenti, ampak ga imajo ves čas za člana *ume* in se mora podrejati njenemu pravu.

Med dokumenti ima največjo težo *Izjava o človekovih pravicah v islamu*, ki so jo sestavili ministri za zunanje zadeve na 19. islamski konferenci v Kairu 1990. Naj za ponazoritev navedem samo prvi in četrti odstavek uvoda, kjer avtorji razgrnejo načela, iz katerih izpeljejo pravice.

(1) »*Znova poudarjamo civilizacijsko in zgodovinsko vlogo islamske skupnosti, ki jo je Bog napravil za najboljše ljudstvo, ki je dalo človeštvu splošno in dobro uravnoteženo civilizacijo, v kateri je harmonija zgrajena med tem življenjem in onostranstvom, vednost pa je povezana z vero; in (znova poudarjamo) vlogo, ki bi jo morala ta islamska skupnost imeti pri vodenju zmedenega človeštva zaradi tekmujočih se tokov in ideologij in pri ustvarjanju rešitev za kronične težave te materialistične civilizacije.*«

(4) »*Menimo, da so temeljne pravice in splošna svoboda v islamu sestavni del islamske religije in da v načelu nima nihče pravice, da jih*

¹⁸ Biskupska konferencija Emilie Romagne, n. d., 30-31.

¹⁹ Prim. B. Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, T. F. Dickinson University Press, Lancaster, 2002.

²⁰ <http://www.hrw.org/wr2k1/mideast/saudi.html>, 01. 01. 2004.

razveljavi v celoti ali delno, jih krši ali ignorira, to pa zato, ker so zavezujoče božje zapovedi, vsebovane v božji Razodeti knjigi (Koranu), in so bile poslane po zadnjem od Božjih Prerokov, da bi dopolnile prejšnja Božja sporočila. Zato je njihovo izpolnjevanje čaščenje Boga in njihovo zanemarjanje ali kršenje nagnusen greh, skladno s tem pa je sleherni človek posamično odgovoren - in islamska skupnost kolektivno odgovorna - za njihovo varovanje.«²¹

Zadnja dva člena Izjave spomnita, če bi kdo pozabil religijski okvir *islamskih* človekovih pravic, da te pravice določa *islamsko* pravo. Čl. 24: »Vse pravice in svoboščine, določene s to Deklaracijo, so podvržene islamski šariji.« Čl. 25: »Islamska šarija je edini vir referenc pri razlagi ali pojasnjevanju katerega koli člena te Deklaracije.«²²

Po islamskem pojmovanju mora torej islamska skupnost - »najboljše ljudstvo« - zagotavljati človekove pravice s tem, da človeku omogoči izpolnjevati vse, kar Bog od njega pričakuje in je zapisano v Koranu in suni, šarija pa je njun pravni izraz. Takšen pogled pa se bistveno razlikuje od pojmovanja človekovih pravic v krščanski in liberalni tradiciji, kjer mora država človeku omogočati, da živi po svoji vesti, pa naj je svetnim in/ali duhovnim oblastem to vseč ali ne.

6. Sklep: Božji zakon proti svobodi ljudi?

Prikaz nekaterih doktrinalnih razlik med krščanstvom in islamom je pokazal tudi na njun različen družben vpliv, najsi gre za ustvarjanje izhodišč in načel, ki urejajo družbeno življenje, najsi gre za konkretno delovanje verske skupnosti in njene vere v politiki ali civilni družbi. Na koncu je treba poudariti, da je tudi islam podvržen zgodovini in zato spremembam. Čeprav ima danes večinoma togo, v fundamentalizmu drseče odzivanje na zahodno modernost, pa ni mogoče zanikati možnosti, da bolj spravljivi poskusi nazadnje ne bodo prevladali in dali islamski doktrini - in posledično družbeni praksi - bolj sodobne podobe. Takšno upanje izreka na koncu knjige *Božji zakon proti svobodi ljudi* njen avtor: »Če drugega ne, se je treba otresti misli, da islam po svojem bistvu, izviru in doktrinah ni sposoben stopiti v modernost. Da ima pri tem posebne težave, je verjetno, toda misliti, da muslimani, in to le oni sami, uhajajo zgodovinskosti - spreminjanju -, ki določa prav vse na tem svetu, nima smisla.«²³

²¹ *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, v: T. Stahnke, J. P. Martin, *Religious and Human Rights: Basic Documents*, Columbia University, New York, 1998, 185.

²² *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, n. d., 189.

²³ J.-L. Schlegel, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Seuil, Pariz, 125.

Povzetek: Drago K. Ocvirk, Nekaterne doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije

Razprava pokaže na neukinljive razlike med krščanstvom in islamom v verskem nauku in nekaj posledic teh razlik na družbenem področju. Doktrinalne razlike obdela v petih primerjavah: trojstvo Boga - enotnost Boga, spoznavnost - nespoznavnost Boga, spoznanje božje ljubezni in volje v Duhu - božja volja v Koranu, iskanje božje volje - podrejanje Koranu, prvenstvo vesti - vseobsežnost šarije. Težave, ki jih ima islam zaradi svoje doktrine z zahodno modernostjo in človekovimi pravicami, niso nepremostljive, saj je tudi ta religija kot vse drugo podvržena zgodovinskim spremembam.

Ključne besede: krščanstvo, islam, Bog, Jezus Kristus, Mohamed, fundamentalizem, Sveto pismo, Koran, šarija, navdihnjenje, interpretacija, doktrina, demokracija, liberalizem, človekove pravice, ljudstva knjige

Summary: Drago Ocvirk, Some Doctrinal Differences between Christianity and Islam and their Societal Implications

The treatise shows irrevocable doctrinal differences between Christianity and Islam and some consequences these differences have upon the society. The doctrinal differences are dealt with on the basis of five comparisons: triunity of God - unity of God, recognizability of God - unrecognizability of God, recognizing God's love and will in the Spirit - God's will in the Koran, search for God's will - subordination to the Koran, primacy of conscience - all-embracing Shariah. The difficulties Islam has, due to its doctrine, with the Western modernity and human rights are not insurmountable, since this religion is also subject to history and change like everything else.

Key Words: Christianity, Islam, God, Jesus Christ, Mohammed, fundamentalism, Bible, Koran, Shariah, inspiration, interpretation, doctrine, democracy, liberalism, human rights, people of the Book

Jožef Smej

Nouvi zákon Števana Küzmiča (1771) v luči sodobnega ekumenizma

Leta 1999 je izšel faksimile »najobširnejšega in najpomembnejšega dela prekmurskega slovstva«,¹ »duhovne, zgodovinske in biblicistične dragocenosti«,² «izredne jezikovne stvaritve, neizmerljivega verskosvetnega pomena za Slovencokrajince«,³ »največje zakladnice prekmurskega besedišča«,⁴ »najpomembnejše prekmurske slovenske knjige«. ⁵ Ob tej zelo laskavi oceni navedemo celoten naslov faksimila: NOUVI ZÁKON ALI TESTAMENTOM GOSZPODNA NASEGA JEZUSA KRISZTUSA ZDAJ OPRVICS ZGRCSKOGA NA SZTÁRI SZLOVENSZKI JEZIK OBRNYENI PO STEVAN KŰZMICSI SURDÁSZKOM. F. V HALLI SAXONSKOJ MDCCLXXI.

V svojo knjigo, ki obsega 854 strani, je Števan⁶ Küzmič (1723-1779) vključil tudi Predgovor Jožefa Torkosa, uvode k posameznim svetopisemskim knjigam, odlomke iz Svetega pisma Stare zaveze za epistole nekaterih praznikov in molitve za vse nedelje med letom ter za pomembnejše »svétešnje dni«.

V faksimilu sta na koncu spremni besedi: prvo je napisal Mihael Kuzmič, drugo pa Mihael Glavan. Ta dodatek obsega 21 strani.

Faksimile je narejen po primerku z oznako NUK R 10262. Primerek je prišel v Narodno univerzitetno knjižnico v Ljubljani iz zasebne knjižnice Žige Zoisa (1747-1819).

¹ Prim. V. Novak, *Izbor prekmurskega slovstva*, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1976, 50.

² Prim. M. Kuzmič, *Predgovori Števana Küzmiča*, Teološka fakulteta Matija Vlačić Ilirik, Ljubljana 1981, 7.

³ Prim. D. Kuhar, *Beseda knjigi-knjiga narodu, v: Protestantki katekizem*, ČZP Enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji, Ljubljana 1995, 547.

⁴ Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze* (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov), Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, 41.

⁵ M. Glavan, *Najpomembnejša prekmurska slovenska knjiga*, v: NOUVI ZÁKON... V HALLI SAXONSKOJ MDCCLXXI, faksimile, Društvo Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999, 11 (dodatek).

⁶ Ustrezno izvorniku bi se ime glasilo Števan in ne Štefan. »Števan« piše dosledno V. Novak, sprva tudi M. Kuzmič (prim. pod op. 2 n. d.) in tako D. Kuhar (prim. pod op. 3 n. d.). Tako pišemo tudi Mikloš Küzmič in ne: Nikolaj ali Miklavž.

Jezik Š. Küzmiča (Š. K.) so obdelali predvsem Vilko Novak,⁷ Anton Vratuša⁸ in Martina Orožen.⁹

V pričujoči razpravi želimo pokazati, kako NOUVI ZÁKON (NZ) 1771 odseva v luči sodobnega ekumenizma. Ekumenizem pa razumevamo v širšem smislu, v okviru drugih teoloških ved in cerkvenih dokumentov.

1. Š. K. je prevajal po grškem izvirniku

To nam pove že naslov: *Nouvi zákon (...) zdaj oprvics z-grcskoga na sztári szlovenszki jezik obrnyeni*. Vratuša je primerjal prevod Š. K. z izvirnikom, z Dalmatinovim prevodom, in s prevodom Mikloša Küzmiča (1737-1804).¹⁰ M. Küzmič (M. K.) je namreč leta 1780 izdal knjigo: *SZVÉTI EVANGYELIOMI pouleg kalendárioma i réda rimfzkoga na vfze nedelne, i szvétesnye dni z-obcsinfzkoga fsvétoga pífzma (...) na sztári szlovenfzki jezik po (...) KÜZMICS MIKLÓSI, Szvétoga Benedeka fare dühovniki, ino Okroglíne szlovenfzke vice öfpöröfja obrnyeni (...) V-Soproni po Siefs Józefi vu Leti 1780*. Knjigo navajamo s kratico SE. Naslov nam pove, da je M. K. prevajal iz »Občinskoga svétoga Pisma«, tj. po Vulgati, splošno ali obče priznanem latinskem prevodu. Vratuša pa ni upošteval KNIGE MOLITVENE (...) NA HASZEK SZLOVENSZKOGA NÁRODA, ki jo je M. K. izdal leta 1783. V tej KNIGI MOLITVENI (KM) so skrita mnoga novozavezna svetopisemska mesta, ki niso zajeta v prej omenjene »nedelne in svétešnje dni«. Ni pa navedeno, iz katere novozavezne knjige so vzeta. V primerjavi obeh prevodov bomo pri M. K. navedli stran KM, pri Š. K. pa kratico za poglavje in vrstico ustrezne svetopisemske knjige NZ.

⁷ Predolgo bi bilo navesti vso literaturo V. Novaka glede jezika Š. Küzmiča. Za pričujočo razpravo bo dovolj le V. Novak, *n. d.*, 50-53.

⁸ A. Vratuša, *Jezik »Nouvoga zákona« in »Szvéti evangyeliomov«*, v: *Zbornik Štefana Küzmiča*, Prekmurska založba, Murska Sobota 1974, 54-75.

⁹ M. Orožen, *O vzhodnoslovenskem knjižnem jeziku*, v: *Zbornik Štefana Küzmiča*, Prekmurska založba, Murska Sobota 1974, 114-122.

¹⁰ A. Vratuša, *n. d.*, 56-60 in 64-65.

M. K.	Š. K.
a) »nász je odébrao, ka bi bilí szvéti, i nevtepeni« (23) »elegit nos (...) ut essemus sancti et immaculati	»nász je odébrao (...) naj bomo szvéti i nepokárani« (Ef 1,4) »éjkel ekato hmağ (...) einai hmağ ağırouç kai vajmwouç«
b) »Ocsa řzvetloszti (sic), od koga vsze dobro řzhája« (23) »omne donum (...) descendens a Patre luminum«	»Vřze dobro (...) doli idoucsi od Ocsč řzvetlořzti (sic)« (Jak 1,17) »pan dwrhma (...) katabainon apoř tou-patroç twñ řwtwn«
c) »pouzvao vu tivářiřtvo řziná (24) »vocati (...) in societatem filii«	»pozváni na obcsinřtvo řziná« (1 Kor 1,9) »ékl hqhte eiğ koinwnian«
č) »na řzvádbo (...) pouzvao« (24) »ad coenam nuptiarum (...) vocati«	»na (...) gořtűvanya pozváni« (Raz 19,9) »eiğ toldeiřnon tou-gamou (...) kekl hmenoi«
d) »ár je dokoncsano vszakomi Csloveki ednouk mrejtí« (196) »statutum est hominibus semel mori«	»liki je gori djáno lidém ednouk mrejtí« (Heb 9,27) »apokeitai toi-anqrwpoiç apax apoqanein«

Izbrali smo pet primerov (a, b, c, č, d) iz KM (lahko bi jih tudi več) za primerjavo z NZ.

K a): M. K. prevaja »immaculati« z »nevtepeni« (»brezmadežni«, stand. prev.). Isti izraz uporablja v lavretanskih litanijah (»Mati nevtepena«, KM 68, tj. Mati brezmadežna). Š. K. pa izraz »ajmwouç« prevaja z »nepokárani«, v Jud 24 pa z »neofřzkrúnyene«.

K b): M. K. prevaja »descendens« s »řzhája«, Š. K. pa »katabainon« z »doli idoucsi«; enako v Apd 10,21; 11,5; 12,19; oba prevajata »Oča svetlosti«, vendar ni jasno, če je beseda »svetlosti« drugi sklon (rodilnik) množine, ustrezno izvorniku: »luminum«, »řwtwn«; v stand. prevodu je tu opomba: »v gr. (in tudi v lat. -op. J. S.) rodilnik množine; miřljena so najverjetneje nebeřka telesa, morda pa v řiřšem smislu tudi angeli ali vse dobrine.«

K c) M. K. »societas« prevaja s »tivářiřtvo« (sic), Š. K. pa »koinwniva« z »obcsinřtvo«, čeprav le-ta isto grřko besedo prevaja tudi s »tiváristvo« (sic), npr. v Gal 2,9. Izraz »tűvarostvo« najdemo tudi v: ABECEDARIUM SZLOWENSZKO, 1725, str. A 3.

K č) M. K. »nuptiae« prevaja s »řzvádba«, Š. K. pa »gamoz« z »gořtűvanye«; prim. M. K.: »Szvádba je vcsinyena« (Nedela po Treh Králi Drűga); Š. K.: »je gořtűvanye bilou« (Jn 2,1).

K d) M. K. »statutum est« prevaja »ár je dokoncsano«, Š. K. pa »apokeitai« z »je gori djáno«; isti izraz »apokeitai« prevaja Š. K. v 2 Tim 4,8 z »doli mi je djána«. Glagol »apokeimai« kakor tudi supin

»statutum« pomeni nekaj, kar je za prihodnost trdno določeno, se pravi »dokončano« ali »gori djáno« kakor tudi »doli djáno«.

M. K. se v svojem prevodu ni naslanjal na Š. K. Prevajal je samostojno. Če se pa nekatera mesta skoraj dobesedno ujemajo, kot npr. Rim 8,35.38-39 pri Š. K. in v KM, str. 70-71, moramo to pripisovati že več časa obstoječi ustni oznanjevalni tradiciji in zapisani Božji besedi v prekmurščini na posameznih listih.¹¹

M. K. je prevajal tudi iz Stare zaveze, npr. Ps 50 (KM, 166-168), Ps 69 (KM, 98-99), Ps 129 (KM, 168-169) in še nekaj drobcev, npr.: »fjo bode te vu pékli hválo?« (KM, 193). Prim. Ps 6,6b: »in inferno quis confitebitur tibi?« Š. Terplan prevaja to takole: »sto te vu pékli dicsi?«¹²

Samo še dva tipična primera, da je Š. K. res prevajal iz grškega izvira.¹³

Apd 7,54: »Gda bi pa eta csúli: prežagala fzo fze nyim fzcrcà«: »%Akouonteg del tauta diepriento taig kardiaig aujtnw; Luther: »Da sie solchs hõreten / giengs inen durchs hertz«; Dalmatin: »Kadar fo ony letu fljfhali, je nym fhlu fkuzi ferce«; slov. stand. prev.: »Ko so to slišali, so se razsrdili v svojih srcih.« »Prežagala so se jim srca.« Tako radikalnega prevoda menda ni najti drugje, kot je tu pri Š. K. Glagol »diapriw« pomeni najprej »z žago prežagam« (tako že pri Platonu) in šele potem »razsrdim«.¹⁴

Lk 2,19: »Mária je pa zdrzála vfze ete ricsi premetávajoucsa nyé vu fzcrci fzvojem«: »Mariã panta sunethrei tal rhmata tauta sumbal lousa ejn th-kardia aujthg; M. K. Na Světi Dén Prvi: »Maria je pa zdrfávala vfze ete recfi premislávajocfa nyé vu fzcrci fzvojem«; Luther: Maria aber behielt alle dieße wort / vnd beweget fje inn irem hertzen«; Dalmatin: Maria pak je ohranila vfe lete befsede, inu je nye vfvoim serci premifhlala«.

Izraz »sum-bal lousa« je deležnik ženskega spola, od »sum-bal l w«, kar pomeni »skup vržem, v duši premetavam, tehtam, premišlujem« ali »globoko in skrivnostno stvar v srcu premetavam, skušajoč jo razumeti«.¹⁵

¹¹ Prim. J. Smej, *Se je Mikloš Kúzmič v svojem prevodu Evngyeliomov res naslanjal na Štefana Kúzmiča? v: Slavistična revija* 45 (1997) 533-544.

¹² *Nouvi zakon ali testamentom (...). Knige zoltarszke, szlovensene po Terplán Sándori, Kõszeg* 1848,5.

¹³ Že menda od leta 1971 (200-letnica prevoda Nouvoga zákona) sem si izpisoval tipične primere iz prevoda Š. K., in sicer po 3. izdaji iz leta 1848. En primer sem navedel v biografskem romanu, J. Smej, *Po sledovih zlatega peresa*, Pomurska založba, Ljubljana 1980, 269.

¹⁴ F. Zorell, *Lexicon Grecum Novi Testamenti*, sumptibus P. Lethielleux, Parisiis 1931, 303.

¹⁵ Prav tam, 1252. »Symballein pomeni pravzaprav: skupaj metati, sem-ter-tja premikati«, tako Hans Urs von Balthasar; navaja A. Strle v: *Teologi za prihodnost*, Družina, Ljubljana 1998, 55.

Kako naj torej gledamo na prevod Š. K. v luči sodobnega ekumenizma? Iz okrožnice Pija XII. *Divino afflante Spiritu* povzamemo tole: Uporaba začetnih tekstov (primorum textuum usus) ne nasprotuje modrim ukrepom tridentinskega cerkvenega zbora o latinski Vulgati. Če je tridentinski koncil hotel, naj bo Vulgata tisti latinski prevod, ki naj ga vsi uporabljajo kot avtentičnega (qua omnes pro authentica uterentur), to zadeva samo latinsko Cerkev in javno uporabo Svetega pisma v tej Cerkvi, nikakor pa s tem ne zmanjšuje veljave in moči izvirnih tekstov (primigeniorum textuum auctoritatem et vim). Nauk (doctrina) naj se dokazuje in potrjuje z izvirnimi teksti (ex primigeniis textibus comprobetur et confirmetur). Odlok tridentinskega koncila ne prepoveduje prevode v žive jezike, in to iz izvirnih tekstov.¹⁶

Profesor bibličnih ved naj študentom priporoči, da preberejo večkrat celotno Sveto pismo v prevodu Vulgate ali pa v novejšem prevodu v domači jezik iz izvirnega teksta. Če pa lahko berejo v izvirnem besedilu, je to vsekakor bolje.¹⁷

»Prevodi naj bodo opremljeni s potrebnimi in res zadostnimi razlagami« (2 Vat BR 25). Sv. Terezija Deteta Jezusa, cerkvena učiteljica, je rekla: »Ko bi bila jaz duhovnik, bi se učila hebrejščine in grščine, da bi lahko brala besedo živega Boga takšno, kot jo je on blagovolil izraziti v človeški govorici.«¹⁸

2. Predgovori v NZ 1771

Predgovori Š. K. k posameznim knjigam NZ 1771 temeljijo na patristiki. V primeri z Luthrom in Dalmatinom, ki v predgovorih ne navedata cerkvenih očetov in učiteljev, Š. K. navede sv. Ambroža na dveh mestih, sv. Avgušтина na štirih mestih, sv. Cirila Jeruzalemskega na enem mestu, Evzebija, škofa in zgodovinarja, na osmih mestih, sv. Hieronima na enajstih mestih, sv. Ireneja, Jožefa Flavija, sv. Justina, Klementa Aleksandrijskega in sv. Klementa Rimskega, vsakega po na enem mestu, sv. Janeza Krizostoma na dveh mestih, Origena na štirih mestih, Papija na enem in Tertulijana na dveh mestih. M. Kuzmič sicer piše, da Š. K. omeni sv. Hieronima na desetih mestih, vendar moramo prišteti še Hieronimov zapis, ki ga Š. K. navede v predgovoru k Janezovemu evangeliju, ne da bi omenil avtorja (se pravi sv. Hieronima):

¹⁶ Prim. Pij XII., *Divino afflante Spiritu*, v: AAS 35 (1943) 308-310.

¹⁷ Prim. Commissio Pontificia de re biblica, v: AAS 42 (1950) 498.

¹⁸ Navaja v začetku na III. strani M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae 1953: »Si j'avais été prêtre, j'aurais étudié l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire la parole de Dieu tel qu'il daigna l'exprimer dans le langage humain« (Sainte Thérèse de Lisieux).

Ko je bil apostol Janez star 98 ali 101 leto, se je na velikonočno nedeljo dal prinesiti v cerkev. Po Božji službi se od cerkvene občine poslovi z besedami *Szinki, lûbte Źze med Źzebom*.¹⁹

V predgovoru k Pismu Rimljanom Š. K. prevaja velik del iz Luthrovega predgovora. Gre za nauk glede opravičenja:

Das meinet Sanct Paulus am dritten
Capitel / da er Źpricht /
Durch Gefetzes werck wird fur Gott
kein menjch gerecht.
Daher Źihęstu nu / das di Schulzenker
und Sophijten verfûrer Źind / venn
Źie leren mit wercken Źich
zur gnade bereiten.

... fallen Źie inn irthum / vnd Źprechen /
Der glaube Źey nicht genug / man mûŹŹe
gute werck thun / Źol man
frum vnd Źelig werden.

Tou razmi Paveo 3,20. gda velí:

po právde deli Źze nikse tejlo
nejŹpravica pred Bogom.
Záto eti vídís: ka Źzo ŹoulŹzki
pernyávczi i ZofijŹtje
(ti pametniczi vu vóre deli) /
zapelávczi; gda vcsíjo: ka Źze zdelom
moremo pripravlati kmilofĹsi.

...Źpádnejo vu bloudnoŹt i právjjo;
vóra je nej zadofĹta, dobra dela
trbej delati, csi Źsęmo pobožni
i zvelicsani biti.

Š. K. z velikim spoštovanjem navaja cerkvene očete. Teologije ne smemo namreč skrčiti na čisti »biblicizem«, zato moderna eksegeza, ki eksegetske prispevke očetov zatemnjuje, nima prav. Očetje so namreč prednostne priče izročila.²⁰ Očetje učijo brati Sveto pismo teološko, v naročju živega izročila.²¹

Kar zadeva prej omenjeni Luthrov nauk o opravičenju, ki ga Š. K. le deloma prevede (izpusti izrazito protirimsko ost na koncu predgovora k Rim), nam *Skupna izjava glede nauka o opravičenju 1997* pove tole: »Luteranske Cerkev in rimskokatoliška Cerkev bodo še naprej poglobljale skupno razumevanje, ki naj prinaša nove sadove v učenje in cerkveno življenje.«²² Resnica, da je milost za zveličanje absolutno potrebna, in da se svobodno in zastojnsko (nedolgovano) naklanja

¹⁹ Prim. M. Kuzmič, *n.d.*, 90. Izraz »tekniva« (1 Jn 2,1) prevaja Š. K. s »Szinki«, »paidiva« (1 Jn 2,18) pa z »decsica« (najbrž bi moral Š. K. zapisati »decsicza«, izg. »dečica«, kajti v 3. natisu *Nouvoga Zákona Š. Terplan* piše »decsicza«. Vulgata ima za oba grška izraza samo »filioli«. Lepa beseda »sinki« v Brižinskih spomenikih, prim. I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Moh. družba 1973, 55. Glede Hieronimovega zapisa gl.: *Ex Commentariis sancti Hieronymi in Epistolam ad Galatas*; navaja *Breviarium Romanum* v 2. nokturnu na praznik sv. Janeza Evangelista.

²⁰ Prim. Kongregacija za verski nauk *O meditaciji* in Kongregacija za katoliško vzgojo *Źtudij cerkvenih očetov*, Cerkveni dokumenti 44, Ljubljana 1990, 28-32.

²¹ Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Cerkveni dokumenti 87, Ljubljana 2000, 83.

²² Ekumenski zbornik *V edinosti 1999* (Kraljestvo božje LIV), Maribor 1999, 88.

grešnikom, nas še zmeraj obvezuje. Smemo pa reči, da obsodbe iz preteklosti ne zadevajo več naših današnjih sogovornikov.²³

O sv. Petru piše Š. K. v predgovoru k 1 Pt, da je bil razpet na križ z glavo navzdol in s petami navzgor, in da je tako umrl 29. junija leta 70. Navaja Origena.²⁴

Glede trditve Š. K., da Peter ni bil rimski škof, moramo upoštevati močno tradicijo, da je Peter kot rimski škof vodil Cerkev.²⁵

V predgovoru k Lk omeni Š. K. pomen 2. vesoljnega cerkvenega zbora v Nikeji (Niczeánjzko II. jzpráviscse).

3. Kratice pentatevha v NZ 1771

Š. K. v NZ navaja kratice tako rekoč vseh knjig SP. Za biblično zgodovino so zanimive kratice pentatevha:

Sztv (tudi *Sztvor*, Rim 1,2), *Vöid*, *Lev*, *Racs*, *Právd*.

Janoš Kardoš (1801-1875) je prevajal Staro zavezo. Po smrti so mu natisnili *Moses i Josua* (: Petére knige Mosesa i knige Josue), Priložba »Düsevnoga lizsta«, Murska Sobota 1926-1927. Kardoš takole razčleni prej omenjene kratice:

Prve knige Mosesa ali knige sztvorjenja
 Drüge knige Mosesa ali knige vöidenya
 Tretje knige Mosesa ali knige Levitiszke
 Strte knige Mosesa ali knige Racsunszke
 Péte knige Mosesa ali Právdene knige

Š. K. navaja kratice ustrezno poimenovanju v Septuaginti: Genesis, Exodos, Leuitikon, Arithmoi, Deuteronomion, ali v Vulgati: Genesis, Exodos, Leviticus, Numeri, Deuteronomium.

Izraz »Deuteronomium« v 5 Mz 17,18 prevaja Kardoš s »právda« (stand. prevod: »postava«), v Joz 8, 32 pa z »drüga právda«.²⁶

4. Razporeditev svetopisemskih beril v NZ 1771

Š. K. je »ekumenski«, ker v NZ omeni tudi, katera epistola in kateri evangelijski odlomek naj se bere pri Božji službi na posamezne nedelje

²³ Prim. *Pomen Skupne izjave o opravičenju in njeni sadovi*, v: Ekumenski zbornik *V edinosti* 2000 (Kraljestvo božje LV), Maribor 2000, 101.

²⁴ Ustrezno mesto pri Origenu se glasi takole: »Pebtroç (...) epiVtel ei eñ rwmh genomenoç aheskol opisqh katalkefal hç, outwç aujtoç l'axiwsaç paqein« (Peter se je na koncu mudil v Rimu in je bil pribit na kol z glavo navzdol; tako je sam zaprosil, da pretrpi smrt). E Tomo III commentariorum Origenis in Genesim: PG 12,92.

²⁵ Prim. J. Smej, *Mihael Kuzmič, Predgovori Števana Kuzmiča*, v: Stopinje 1984, 92.

²⁶ Sporočilo Franca Kuzmiča. Na tem mestu se mu zahvaljujem.

in praznike. V tem sledi starokrščanski razporeditvi. Marijine praznike takole poimenuje: Márie ocšifcsávanya den (2. febr.), Kriřtuřovoga poprietyà dén (25. marec), Márie priglédanyà dén (Visitatio BMV, 2. julij), na velike Meře ali D. Márie řzmrti dén (15. avg.), na mále Meře ali Márie narodjenyà dén (8. sept.).

Na veliko čeřčenje Device Marije kaže prevod ř. K. iz Sir 24,8-16 (v NZ 1771 str. 817):

»Jař řzam te práve lúbezni i řztrahà i znanya i řzvétoga vùpanya mati: řtera dávam vekivecsna dugovánja vřzejm otrokom mojim imenùvanim od nyega.«

»eřwł mhřhr řę agaphıew řę kal hę, kailřobou kailřnwıew kailřę obıřę eř piřłos. diřdmai de sumpasi toıę teknoię mou ařıgenhęřł toıę le-gomenoię up* aurtou.«

Tako je ř. K. prevedel epistolo za praznik Marijinega rojstva. Ni prevajal ne po Luthru ne po Dalmatinu, ker te vrstice iz Sir nimata. Tudi ni prevajal po Vulgati, ker uporablja določni člen, kot ga ima grščina. Torej je prevajal po Septuaginti.

5. Odmevnost NZ 1771

V Pokrajinski študijski knjižnici v Murski Soboti hranijo 4 izvode NZ 1771 (sign. R 231, 231 a, 231 b, 231 c). Za nas je najbolj zanimiv izvod R 231 b, ki je bil v lasti Aleksandra (řandorja) Terplana (1816-1858) oziroma njegovih prednikov.²⁷ V ta izvod je prilepljena barvna slika, podobna barvni sliki v Luthrovi bibliji pri Raz 1, 12-16: Sin človekov med sedmimi zlatimi svečniki; v desnici drži sedem zvezd, iz ust pa prihaja dvorezen meč, njegovo obličje žari kot sonce v vsej svoji moči. Spodaj na sliki je napis v madžarščini iz Raz 22,12: »Glej, pridem kmalu in z mano pride moje plačilo ...« Čisto spodaj pa je zapisano: »Strachowsky filius řcupsit Vratislaviae 1758.«

²⁷ Aleksander (řandor) Terplan se je rodil 3. maja 1816 v Ivanovcih (Ivanócz), očetu Janořu, kmetovalcu in krojaču, ter materi Suzani, roj. Berke. Matična knjiga evang. řupnije Kriřevci ne navaja vere, zato so bili tako starři kakor tudi botri najbrž vsi evangeličani; botri: István Jaki##a in % Su#a (izg. řuža) Kerescmár. Teologijo je řtudiral na evangeličanskem teolořkem inřtitutu na Dunaju, bil kaplan v evang. řupniji v Puconcih (avg. 1831 do nov. 1841), nato řivel v Kolti na Madžarskem, se febr. 1842 vrnil v Puconce, kjer je kot redni duhovnik 18. marca 1858 umrl. Njegovo najpomembnejře delo je prevod psalmov v prekmurščino, ki ga je dodal 3. izdaji Novvoga zakona 1848 (prim. V. Novak, n.d. 73, in E. B., *Terplan Aleksander*, v: *Evangeličanski koledar 1998*, 161-162). Ustrezne strani (fotokopije) iz R 231b in 231c mi je oskrbel Franc Kuzmič, za kar se mu zahvaljujem.

Prva odmevnost NZ 1771 je lastništvo. NZ 1771 so varovali kot »zenico v očesu« (»Obvari me, liki jaboki vu ôki«, Ps 17,8; prev. Š. Terplan). To razberemo iz svojeročnih zapisov v omenjenem izvodu NZ (različna pisava, različni datumi):

»Anno 1776 ifj. (ifju?) Terplan, if (?) Terplan Janos, May Die 8 Ivanocz«

»Nouvi Zakon, Michael Terplan Szent Benedikat Terplan«

»Poffeffor hujus libri est Johannes Terplan« (prevajam: »Lastnik te knjige je Janoš Terplan«).

»Anno 1785 die 18 octobris«. Na drugi strani: »Kozma (?) Josephus

Ano 1791 Die 5 Nov.«

»Sapiens dat post« (prevajam: »Pametni popusti«; prim. nem.: »Der Weise gibt nach«).

»Alexander Terplán m. p. Anno 1834«

Na zadnji strani: »Verus ac Legitimus possessor hujus Libri est Michaël Terplan, ašo 1790 die 15 Augusti« (prevajam: »Resnični in zakoniti lastnik te knjige je Mihael Terplan, leta 1790, dne 15. avgusta).

»Si Christum nescis nihil sapienter (?) discis« (prevajam: »Če ne poznaš Kristusa, se nič pametnega ne naučiš«).

»Quocumque aspicias nihil nisi Christi imago« (prevajam: »Kamorkoli se ozreš, ni nič drugega kot Kristusova slika«).

»O mihi praeteritos Insipientes si reserat annos« (prevajam: »Oh, če mi odkrije nespametna pretekla leta«).

»Agnoscit suum possessorem Joannem Terplan, anno 1794 die 21...(?)« (prevajam: »Pripozna za svojega lastnika Janoša Terplana 1794, dne 21...?«

»Agnoscit nunc filium Alexandrum Terplán, Puczincz 840 m. p.« (prevajam: »Pripozna sedaj sina Aleksandra Terplana, Puconci 1840 s. r.«).

Iz teh zapisov spoznamo, da je bil prvi lastnik R 231 b Janoš Terplan, ded (?) Aleksandra Terplana in nato Janoš Terplan, oče (?) A. Terplana. Vmes je prišla knjiga v last drugim, npr. v last Mihaela Terplana in nekega Jožefa. So morda ti vsaj nekaj let obiskovali gimnazijo v Nemes-Csóju kot gojenci tamkajšnje evangeličanske sirotišnice (obstajala je že pred letom 1741), ker so znali latinsko? Prepri o lastništvu sklne Mihael Terplan s sentenco: »Sapiens dat post.«

Zanimiv je tudi vpis v R 231 c:

»Ete Knige Na řzvoj haszek Szebi Szebi (dvakrat – op. J. S.)

řzpravo Szpolane Drávecz Iván 1832.«

»Ete Knige řze Bi řzpravo řz polane Dravecz Janos, 1836. Lepe ricsi jefztjo v tej Knigyi.«

»Ete Knige«

»Eta Kniga Na Jzvoj haszek szebi Jzpravo«

Vpis v R 231 a:

»Tót Kereszturi Čsouk (sic) Novák Jóseff 1871.«

»Tót Kereszturi. Novák i Csahuk Jósefa Knige kijefkrádne More dati zanyé 3 f, 1871«

Na drugi strani: »Novák Ferentz«

Iz teh zapisov veje veliko spoštovanje do NZ 1771, saj lahko sedaj prvič slišijo v svojem jeziku »gucsécsega Boga« (začetni Predgovor, par. 9).

Kraji, kjer so hranili NZ 1771: Ivanovci, Sv. Benedikt (Kančevci), Puconci, Polana, Tót Kereszturi (Slovenski Križevci na Goričkem) in Veščica (M. Kuzmič).

In še sodobno pričevanje. Dr. Mihael Kuzmič, predstojnik Evangelijskega teološkega centra v Ljubljani, pravi, da je že v otroštvu bral iz oguljenega in iztrošenega očetovega izvoda NZ 1771. Iz te knjige je črpal moč za svoje krščansko življenje.²⁸

Omemba Marijinih in drugih svetniških praznikov v NZ 1771 »ekumensko« deluje vse v sedanji čas.²⁹

Sklep

Oba Kuzmiča, Štefan in Mikloš, sta s Svetim pismom hranila duhovno življenje kristjanov med Muro in Rabo. S tem sta položila temelj ekumenizmu: »Sveto pismo je izbrano orodje v rokah vsemogočnega Boga za doseg tiste edinosti, ki jo naš Odrešenik ponuja vsem ljudem.«³⁰

Če so bili ponatisi NZ, SE in MK duhovna hrana tako evangeličaoov na eni strani, kakor katoličanov na drugi, kdo bi potem mogel zabraniti Božji besedi pot do edinosti?

In lep sklep na koncu razporeditve prazničnih evangelijev in epistol v NZ 1771 (str. 813): S. B. D. I. H. (= **S**amo **B**ogu **d**ika **i**no **h**vala) ter čisto na koncu (str. 854): Dika bojdi Bougi Ocsi ino Szini in Dúhi Jzvé-tomi tû i na vijzíni.

²⁸ Prim. M. Kuzmič, *n. d.*, 6.

²⁹ Prim. J. Smej, *Ob predstavitvi Stopinj 2001*, v: Stopinje 2002, 46.

³⁰ *Odlok o ekumenizmu*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 250. Janez Pavel II., Okrožnica *Da bi bili eno*, Ljubljana 1996, 46.

Povzetek: Jožef Smej, Nouvi zakon 1771 v luči sodobnega ekumenizma

Leta 1999 je izšel faksimile najobširnejšega in najpomembnejšega dela prekmurskega slovstva: Nouvi Zákon (NZ). Iz grščine ga je bil prevedel in leta 1771 izdal Štefan Küzmič, evangeličanski duhovnik v Surdu. Pričujoča razprava na podlagi tipičnih primerov pokaže, da je Š. Küzmič res prevajal iz grščine, medtem ko je njegov sodobnik Mikloš Küzmič, katoliški župnik pri Sv. Benediktu v Kančevcih, prevedel Szvéti Evangyliome (SE) iz Vulgate in jih izdal leta 1780. Tudi v svoji Knigi molitveni iz leta 1783 (KM) ima mnogo svetopisemskih mest, prevedenih iz Vulgate. Oba Küzmiča sta s svojim prevodom položila temelj ekumenskega gibanja, saj 2. vatikanski cerkveni zbor naglašaja: »Sveto pismo je izbrano orodje v rokah vsemogočnega Boga za dosego edinosti.« Predgovori Š. Küzmiča k posameznim knjigam NZ kažejo, da je ta izobraženi evangeličanski duhovnik dobro poznal patristično slovstvo. Sodobni cerkveni dokumenti poudarjajo, da ne gre zametovati eksegeze cerkvenih očetov, saj so oni prednostne priče izročila. V predgovoru k Pismu Rimljanom Š. Kuzmič sicer prevede Luthrov nauk o opravičenju, vendar izpusti na koncu Luthrovo izrazito protirimsko ost. Ponatisi NZ, SE in KM so hranili duhovnost prekmurskih kristjanov. Če je torej bilo Sveto pismo duhovna hrana vzporedno na eni strani evangeličanov, na drugi strani pa katoličanov, kdo bi potem mogel zabraniti Božji besedi pot do edinosti?

Ključne besede: Štefan Küzmič, Nouvi zákon, Mikloš Küzmič, Szvéti evangyliomi, Kniga molitvena, predgovori, cerkveni očetje, cerkveni dokumenti, ekumenizem.

Summary: Jožef Smej, Nouvi zákon from the modern ecumenical point of view

The facsimile of Nouvi zákon (New Testament), the most voluminous and highly important work of the whole literature created in the region of Prekmurje, appeared in 1999. Nouvi zákon had been translated from Greek by Štefan Küzmič, a Lutheran churchman in Surd, and was published by him in 1771. The present article has several typical examples of how Štefan Küzmič was really using Greek wording of the Bible whereas Mikloš Küzmič, Štefan Küzmič's contemporary and a Catholic parish priest in the Church of St Benedict in Kančevci, translated Szvéti evangyliomi (Holy Gospels) from the Vulgate and edited them in 1780. The same was true of Mikloš Küzmič's Kniga molitvena (Prayer Book) published in 1783, where there are also many

biblical quotations taken and translated from this oldest Latin version just mentioned. Štefan Küzmič and Mikloš Küzmič, both of them laid the foundation stone, by their translations, to the ecumenical movement, according to the Second Vatican Council which appreciates the scriptures as the elected means in the hands of the Almighty God in order to attain the unity. Štefan Küzmič's prefaces to the NT books reveal how this educated Lutheran clergyman knew the patristic literature exceedingly well. The Catholic Church's documents nowadays say explicitly the exegesis of the Fathers of the Church should not be neglected as they are outstanding witnesses of the tradition. In his preface to the Letter of St Paul to the Romans, Štefan Küzmič translated Martin Luther's justification doctrine yet left the final anti-Roman expressions out of the original wording. The reprints of *Nouvi zákon*, *Szvéti evangyliomi* and *Kniga molitvena* supported the spirituality of Christian people living in Prekmurje. The Bible has nourished, spiritually, both the Lutherans as well as the Catholics: Who could prevent the Word of the Lord from being a way toward the unity?

Key words: Štefan Küzmič, *Nouvi zákon*, Mikloš Küzmič, *Szvéti evangyliomi*, Fathers of the Church, *Kniga molitvena*, prefaces, Catholic Church's documents, ecumenism.

Peter Kvaternik

Premik od Sare k Mariji

Prenova župnijske pastorale

»Ali je za Gospoda kaj pretežko?« (1 Mz 18,14)

»Bogu namreč ni nič nemogoče.« (Lk 1,37)

Uvod

Župnijska pastoralna v Cerkvi na Slovenskem ne daje več takih rezultatov, kot smo jih bili vajeni nekoč in kot bi si jih v Cerkvi želeli še danes. Za današnje stanje navadno krivimo prejšnjo in sedanjo oblast ter vedno večjo sekularizacijo, ki jo prinašata novi liberalizem in sodobno potrošništvo. Malokdaj se vprašamo o možnih lastnih napakah ali nepravilnem pastoralnem delovanju. Predvsem pa premalo iščemo novih in boljših rešitev. Vendar vsi ne razmišljajo tako in zato tega ne moremo preprosto posploševati.

Pred kakšnim letom je prišel k meni v pisano Pastoralne službe ostareli župnik z osmimi križi na ramenih, ki še vedno zavzeto dela v Gospodovem vinogradu na manjši župniji. Rad bi napravil na podlagi statističnih podatkov grafikon o udeležbi nedeljnikov pri maši vse od leta 1965 dalje. Prosil me je, da mu nekatere manjkajoče podatke dopolnim iz škofijskega statističnega arhiva.

Nekaj tednov kasneje mi je prinesel pokazat grafikon, ki ga je sam naredil. On seveda ne dela z računalnikom, zato si je najprej na karton rjavega papirja izrisal mrežo in nato vanjo vnesel krivuljo. To je potem razdelil glede na leta z navpičnimi črtami in razdelke zaznamoval z imeni nekdanjih župnikov, poleg tega pa zaznamoval z barvo še druge njemu pomembne letnice, npr. od kdaj ljudje uporabljajo avtomobile za prevoz k maši ipd. Najbolj ga je seveda zanimal tisti del krivulje, ki kaže stanje v župniji, odkar je v njej on župnik. Tudi v tem času krivulja nedeljnikov, podobno kot že prej, neustavljivo drsi vztrajno navzdol. Zelo je bil prizadet zaradi tega neustavljivega padanja obiska maše, ki je z izrisano krivuljo zelo nazoren. Povedal je, da je grafikon pokazal tudi članom župnijskega pastoralnega sveta (ŽPS) in se z njimi spraševal, kaj je možno storiti? Spraševal se je, kaj dela narobe, da je tako? Kaj bi morali v župniji delati drugače, da bi se krivulja obrnila navzgor? Ali je on še primeren za delo na župniji, ali naj raje povsem

»spreže«? Ali morda s svojim vztrajanjem na župniji vendarle ne dela v njej več škode kot koristi?

Nisem imel občutka, da sem ga prepričal, ko sem mu navajal »objektivne« razloge, zakaj je danes obisk pri nedeljski maši marsikje manjši. Ob tej svoji prizadetosti zaradi dozdevnega pastoralnega neuspeha se mi je zasmilil in mi bil hkrati silno simpatičen. Vsekakor bolj kot mnogi mladi duhovniki, ki se ob izpolnjevanju vsakoletne verske statistike zgolj jezijo ali iz nje norčujejo; stanje, ki ga statistika odslikava, pa jih ne prizadene. Tega ostarelega sobrata ne morem pozabiti. Postal mi je simbol duhovnika, ki »mu ni vseeno«!

Podobno kot ta se sprašujejo tudi nekateri drugi duhovniki in laiki. Ti zadnji predvsem na sejah ŽPS, ko hočejo problemom v župniji priti do dna. Vedno znova se pojavlja vprašanje o vzrokih za tako stanje in o načinih, kako bi ga preseglji? Kaj bi morali v bodoče delati drugače kot doslej? Ali stanje lahko izboljšamo? Katera sredstva imamo na voljo?

V nadaljevanju želimo vsaj nekoliko odgovoriti na ta vprašanja. Ne bomo se spraševali o vzrokih za sedanje stanje, ampak o možnih načinih njegovega izboljšanja.

Pričujoča razprava utemeljuje potrebnost prenove župnijske pastore, se dotika vprašanja razmerja med občestvom in župnijo, postavlja pod kritičen pregled dosedanja teritorialni princip in vsaj kratko predstavlja nekatere konkretne modele župnijske prenove.

1. Župnija in občestvo

1.1 Ideja o občestvu

Novе socialne razmere v deželah nekdanjega realnega socializma kakor tudi v zahodnih deželah so prispevale k novemu odkrivanju vrednosti župnije. V času komunizma je župnija predstavljala ljudem poslednjo oazo zavarovanosti pred nasilno ateizacijo in nasilnim rušenjem smisla življenja. Vernikom je nudila doživetja, ki so jih vsaj za nekaj časa vrnila v nekdanje čase »pred svobodo« in jim hkrati budila upanje na boljše prihodnje dni. V zahodni družbi je župnija ves čas mnogim ostala kraj svobodnega uresničevanja želje po stiku z Bogom, pa tudi kdaj kraj nostalgичnega spomina na preteklost.

Ideja o občestvu je nekdanj veljala za tipično protestantsko idejo, zato v katoliških krogih ni bila posebno priljubljena.¹ Preveč je simbolizirala protestantsko »svobodomiselnost« v odnosu do cerkvene hierarhične strukture. Tekom časa se je pokazalo, da po eni strani protestantje svoje zamisli o povsem samostojnem ali neodvisnem občestvu

¹ Prim. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Band 2, Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 46.

ne morejo izpeljati do konca, po drugi strani pa katoličani niso mogli vztrajati zgolj pri vesoljnosti Cerkve.

Že pred koncilom so potrebo po občestvenosti gojila razna gibanja kot: biblično, liturgično, mladinsko. Koncil sam se z župnijo ni sistematično ukvarjal, ampak so posamezne teze o župniji razdrobljene v posameznih koncilskih dokumentih, kamor so bile večinoma vključene šele med samo razpravo. Ker pa je koncilski vrnitev k Svetemu pismu in cerkvenim očetom pomenila tudi potrebo po novi ekleziologiji, se ta ni mogla ogniti vprašanju župnije in njenega občestva. Če bi skušali povzeti vse, kar koncilski dokumenti povedo o župniji, potem bi to lahko povzeli v naslednjo definicijo: »Župnija je kot Božja Cerkev tisto področje, kjer pod vodstvom župnika in v tesni povezanosti s škofom izkustveno in misijonarsko živi skupnost verujočih v Jezusa Kristusa ter se uresničuje v oznanjevanju, bratski povezanosti, še posebej v evharističnem slavju ter v drugih liturgičnih dogodkih.«² Koncil torej župnije ni pravno definiral, ampak jo opredelil kot versko dogajanje. Pravno jo je opisal novi Zakonik cerkvenega prava takole: »Župnija je določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi, katere pastoralna skrb je pod oblastjo krajevnega škofa zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju.«³ V nasprotju s prejšnjim zakonikom iz leta 1917 novi zakonik župnije ne definira glede na njeno ozemlje, ampak kot »skupnost vernikov«. Kljub vsemu pa je župnija vendarle nujno vezana na neko ozemlje, če drugače ne, s sedežem svojega župnika. Več kot koncil so se z župnijo ukvarjale razne kasnejše narodne in škofijske sinode. Tudi med teologi in biblicisti je bilo veliko razprav o značaju prvih krščanskih skupnosti in o začetkih župnijskega življenja, kot nam je to poznano danes. Dejstvo je, da je v zgodovini Cerkve imela župnija različne oblike in pomen, vedno tudi v navezavi na trenutno družbeno ureditev. Zato tudi spremembe, ki jih v župnijsko življenje prinašajo sodobne družbene spremembe, niso nekaj povsem novega in nepričakovanega.

Tudi pokoncilski cerkveni dokumenti, vsaj kolikor jih pri nas poznamo, se izrecno ne posvečajo vprašanju župnije, ampak jo večina od njih, zlasti tisti, ki so pastoralno naravnani, nekako predpostavljajo.⁴ Še največ o njej govori eden zadnjih, pa še ta predvsem pod vidikom duhovnika.⁵

² Prim. P. M. Zulehner, *n. d.*, 50.

³ Prim. kan. 515.

⁴ Npr. Apostolska spodbuda *Evangelii nuntiandi* papeža Pavla VI., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih* Janeza Pavla II. ali *Direktorij za službo in življenje duhovnikov* in *Duhovnik na pragu tretjega tisočletja* Kongregacije za duhovščino.

⁵ Prim. Kongregacija za duhovščino, *Duhovnik, pastir in voditelj župnijskega občestva*, CD 99, Ljubljana 2003.

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je v poglavju o župniji (5.3.1) priznal »legitimnost različnih tipov župnij« (PZ 425) in se zavzel za večjo senzibilnost do različnosti, ki jo »raznolikost župnij« že sama po sebi vnaša v konkretno ravnanje. Povsem jasno je, da ostaja pri dosežanju pojmovanju župnije kot teritorialne enote, vendar nakazuje potrebo po ustanavljanju tudi novih personalnih župnij. Ko se je zavzel za poenotenost pastoralne prakse v primerljivih tipih župnij, je hkrati opozoril tudi na potrebo po različnih pastoralnih pristopih v mestu ali na deželi. Izpostavil je tudi potrebo, da župnije postanejo skupnost občestev, ki naj jih povezuje in usklajuje ŽPS. Nedvoumno se je opredelil za t.i. »koncilsko vizijo župnije«, katere uvedba zahteva v praksi nove pastoralne poudarke (prim. PZ 427).

1.2 Kritike teritorialne župnije

Danes ni malo teologov, ki dvomijo o smiselnosti nadaljnjega obstoja teritorialnih župnij v obliki, kot jo poznamo danes.⁶ Na kratko te kritike lahko na zelo jedrnat način strnemo v vsaj nekaj alinej:

a) Razlogi za skepso do teritorialnega principa doseganje župnije so predvsem tile:

- Konec je dobe, ko je bila celotna evropska družba prežeta s krščanstvom in od njega podedovanimi vrednotami.

- Religija, ki jo oznanjajo Cerkve, izgublja integracijski naboj v današnji družbi.

- Socialna oblika same Cerkve se spreminja.

- Življenjskih področij današnjega človeka je že v principu zelo veliko, vsekakor neprimerno več, kot jih je bilo nekdanj.

- Zaradi številne ponudbe na vseh področjih je sodobni človek prisiljen vedno znova k izbiranju med temi ponudbami. To se prenaša nehote tudi na versko področje.

- Tudi kultura je postala pluralna. Poleg tega pa se zaradi sedanjega preseljevanja ljudi na enem kraju srečuje cela množica kultur. Enako je na področju religije. Zato nekateri govorijo kar o pluralizaciji kulture in religije.

- Govorimo o disperzivnosti religioznega. Religiozno se pojavlja v najrazličnejših oblikah na različnih področjih življenja in ne predstavlja več zgolj enega življenjskega bloka, ki bi usodno zaznamoval človeka.

- V življenju človeka igra velik pomen vprašanje različnih okusov. Kar pomislimo na modo, na prehrano in še kaj. Določeni okusi so značilni za

⁶ Eden takih je M. N. Ebertz. Za to svoje stališče navaja mnogo razlogov. (Prim. M. N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche. Austösse für ein zukunftfähiges Christentum*, Freiburg 2003.)

določene socialne skupine ljudi, zato imajo tudi socialni pomen. Temu se tudi na verskem področju ne moremo izogniti.

b) Samo po sebi prihaja do nujnih sprememb v razumevanju teritorialne župnije in bo še prihajalo. Vztrajanje predvsem na principu teritorialne župnije po Ebertzu ni perspektivno, ker:

- ne zajema v zadostni meri, ali pa sploh ne, novih življenjskih prostorov, v katerih ljudje preživijo znaten ali morda pretežen del dneva, tedna ali leta;

- ne pokriva več vsega ljudem bližnjega socialnega prostora, v katerem srečujejo druge ljudi;

- od stalno zaposlenih v Cerkvi ali od prostovoljcev zahteva preveč časa in naporov in ne upošteva današnje raznolikosti ljudi;

- nekatere potiska na rob župnijskega življenja (pravimo, da so obrobni verniki), druge pa izključuje (imamo jih za oddaljene ali pogane);

- meje med različnimi okusi ljudi pretvarja v socialne meje.

c) Zato pa je po mnenju istega avtorja nujno potrebno:

- graditi in medsebojno povezovati vse tiste iniciative na verskem področju, ki pospešujejo predvsem socialno in življenjsko bližino;

- računati z odpori ljudi do sedanje oblike cerkvene organiziranosti in do vpliva le-te na praktično ravnanje Cerkve;

- v pastoralni jasno definirati prioritete, določiti njene cilje, odkrivati nove vire, določiti jasne in merljive kriterije pastoralnega uspeha ali neuspeha;

- naslovnike in njihova dosedanja verska izkustva jemati zelo resno, tudi če nam niso po volji ali so v nasprotju ali nesoglasju z ustaljeno versko doktrino;

- izhajati iz njihovih življenjskih okoliščin, ki jih verjetno bolj določajo, kot si mi mislimo, vsekakor pa bolj, kot si oni sami predstavljajo;

- resno upoštevati vsa tista okolja, ki ljudem določajo njihov življenjski stil;

- zajeti v svoje programe posebej tudi duhovno zahtevnejše vernike;

- nenehno vključevati nove prostovoljce, jih dodatno motivirati, povezovati in jih permanentno usposablјati;

- graditi mnoge nove medsebojne povezave, stare pa čim bolj ohranjati;

- izkoristiti tudi nove komunikacijske možnosti, ki jih v obilnejši meri ponuja sodobna tehnika.

1.3 Zagovorniki župnije

Kljub vsem kritikam na račun dosedanjega razumevanja župnije pa mnogi teologi še vedno prisegajo nanjo, vendar večina med njimi meni, da je potrebna temeljitega premisleka in preнове.⁷ Potreben je

nekakšen »eksodus« iz dosedanjega pojmovanja župnije kot »objekta« pastore od zunaj k razumevanju, da župnija postane »subjekt«, ki je sam odgovoren za lastno versko življenje.⁸ Če jo hočemo prenoviti, moramo imeti za to neko temeljno vizijo, kaj pravzaprav dejansko hočemo. Šele jasna vizija nam lahko da pravo usmeritev, nas motivira in ob kritični presoji lastnega delovanja vodi k boljšim rešitvam, kot so današnje. Cerkev je zato tu, da ljudi privede k odrešenju, k Bogu. Zato pa mora biti v službi Kristusa, ki je prišel na svet zato, da ljudi odreši. To svoje delo je dovršil s smrtjo na križu in vstajenjem, dopolniti pa ga mora vsak posameznik s pomočjo Cerkve. Ona nudi prostor, vso svojo energijo in vse svoje sposobnosti Kristusu, da svoje delo odrešenja privede do točke »omega«.

Cerkveno življenje se že od vsega začetka odvija v nekakšnem trikotniku med sprejemanjem, zahvaljevanjem in razdeljevanjem. To so tri temeljne potrebe človeštva in trije izviri cerkvenega delovanja hkrati. Cerkev sprejema od Boga odrešilne milosti, za vse to slavi Boga v liturgiji in deli naprej to, kar je sama prejela, v oznanjevanju in karitativnosti. Vendar za to niso dovolj le besede in ljudje, ampak tudi ustrezní prostori ali kraji uresničevanja. Občestvo in župnija se skozi vso zgodovino kaže kot najprimernejši prostor za doseganje večje mistične prepojenosti posameznika z božjim, kakor tudi za diakonijsko služenje posameznikom in celim skupnostim. Predvsem pa se v občestvu lahko uresniči tista bratska in sestrška povezanost med kristjani,⁹ ki po zgledu prve skupnosti v Jeruzalemu mnoge prepriča o resničnosti tega, kar oznanja (Prim. Apd 2,42-47).

1.4 Vsako življenje teži k razvoju

Vse, kar je živega, se mora vedno razvijati in rasti, sicer že odмира. Tako je tudi v župnijo, ki je živ organizem. Tej zakonitosti življenjske rasti so podvrženi v njej ljudje, pa tudi strukture.¹⁰ Tisti, ki hočejo kot pastirji druge voditi k »zelenim pašnikom« (prim. Ps 23,2) morajo po zgledu judovskih pastirjev sami hoditi naprej in iskati! Če stojijo na

⁷ Prim. P. M. Zulehner / J. Brandner, »Meine Seele dürstet nach dir« (Psalm 63,2). *Gottes-Pastoral*, Ostfildern 2002; W. Krieger / B. Sieberer (Hg.), *Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden*, Würzburg 2001; F. – P. Tebartz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*, Würzburg 2001.

⁸ Prim. P. Aračić, *Kairos der Pfarrgemeinde. Wege zur Gemeinde der Mitverantwortlichen*, v: I. Baumgartner (Hg.), *Den Himmel offen halten*, Innsbruck-Wien, 2000, 271.

⁹ Prim. J. Hendriks, *Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie*, Gütersloh 2001.

¹⁰ Prim. K. Lehmann, *Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz*, Mainz 1995.

mestu, tudi čreda ne more naprej. Biti morajo dovolj modri, da vodijo »svoje« v pravo smer, že v naprej predvidijo nevarnosti in jim nudijo najboljše (prim. Jn 10,1-5). To od njih terja mnogo začetne pripravljenosti, pa tudi sprotnega dopolnjevanja in dograjevanja na podlagi pridobljenih izkušenj. V to je treba prostovoljno in iz zavesti odgovornosti vložiti veliko truda in sredstev, tako na intelektualnem kot duhovnem področju.¹¹

Današnje življenje in delo v Cerkvi zahteva tudi od laikov, da skrbijo za svoj vsestranski verski razvoj. Po eni strani so dolžni prisluhniti dobrim pastirjem, po drugi pa neposredno Bogu, ki jim osebno govori preko zakramentalnih in drugih potov in jih s karizmami usposablja za graditev občestva.

1.5 Župnijska občestva se morajo razvijati

Življenje v župniji ali cvete in raste ali pa zamira.¹² Dejanskega mirovanja ni. Tudi navidezno mrtvilo je v resnici nazadovanje. Danes smo priče nekaterim pojavom, ki dajejo vtis, da nekatere župnije zamirajo. Če pogledamo statistiko mladinskih župnijskih skupin v zadnjih letih, bomo težko rekli drugače. Če primerjamo strukturo povprečnih nedeljnikov, bomo videli marsikje podoben pojav. Če preštevamo otroke v cerkvi v počitniškem času, prav tako. Mnogi duhovniki se zelo trudijo, vendar hkrati doživljajo tudi vidno neuspešnost svojih prizadevanj. Je kaka rešitev?

Do odgovora nam lahko pomaga priti skrbno branje in premišljevanje svetopisemske pripovedi o Abrahamu in Sari, ko sta bila že zelo v letih, a kljub božjim obljubam še vedno brez potomstva in tako rekoč zapisana bližnji smrti. Takrat je prišel na obisk k njima Bog v podobi treh mož, ki sta jih nad vse gostoljubno sprejela in dostojno pogostila. Bog pa je na ta obisk v povsem neobičajni obliki prišel s posebnim namenom. Naznanil jima je po teh možeh skorajšnje rojstvo težko pričakovanega sina, ki je edini mogel biti zagotovilo za izpolnitev vsej predanih Božjih obljub. Tedaj se je Sara temu naznanilu smejala, saj glede na njuno starost ni mogla verjeti, da se to lahko uresniči. In vendar jima Bog zagotovi, da bo čez eno leto pestovala sina (prim. 1 Mz 18,1-15).

Podobno se ponovi tudi ob angelovem oznanjenju Mariji, ko ta Božji poslanec obljubi skorajšnje rojstvo Božjega Sina. Vprašalno obliko treh mož na obisku pri Abrahamu in Sari: »Ali je za Gospoda kaj

¹¹ Prim. K. Koch, *Gemeindeleitung in Gegenwart und Zukunft*, v: I. Baumgartner (Hg.), *Den Himmel offen halten*, Innsbruck-Wien 2000, 197.210.

¹² Prim. P. M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung*, Ostfildern 2003.

pretežko?« angel Gabrijel nadgradi z trdilnim stavkom: »Bogu namreč ni nič nemogoče!« (prim. Lk 1, 37)

Sedanje župnijske skupnosti bi morale po zgledu Sare in Marije postati kakor »nosečnice«, ki bodo spočele in rodile otroke za nebesa! Če so naša občestva postarana in na videz nerodovitna, je vendar mogoče, da po Božji milosti »zanosijo«! Toda ali so sprejemljiva za nenapovedane in včasih neprepoznavne Božje obiske? Ali je v njih dovolj gostoljubnosti do vsakega, po čemer (lahko) povsem nepredvidljivo prihaja naproti Bog sam?

Na prvi pogled »nerodovitna telesa« naših (ponekod dobesedno zelo ostarelih) župnij po Božjem posegu vendarle lahko postanejo rodovitna. Vendar Bog pričakuje pri tem sodelovanje občestev samih. Vprašanje pa je, ali se naša občestva tej Božji obljubi odkrito ali pa zelo prikrito (kot Sara) le smejejo, ali pa jo sprejemajo s podobno vero in zaupanjem, kot je to storila Marija.

Ko je otrok enkrat spočet, poroda ne moremo bistveno pospešiti. Nosečnost rabi svoj čas. Po drugi strani tudi predolgo čakanje na rojstvo lahko postane nevarno. Zato je treba z »župnijami – nosečnicami« preudarno ravnati. Za zdravo »donositev«, kar je Bog sam v njih »spočel«, je potrebna neke vrste »nosečniška telovadba«!¹³ Tako bi lahko v prispodobi imenovali poskuse prenove župnij, ki so potekali v bližnji preteklosti ali smo jim priče tudi v sedanjem času.

2. Modeli občestvene prenove

2.1 Duhovna gibanja v službi prenove župnije¹⁴

Nekatera novodobna cerkvena gibanja poskušajo župnijo kot »nerodovito« preprosto nadomestiti. Druga pa jo želijo od znotraj prenoviti. Na tem mestu moremo predstaviti na zelo kratek način nekaj takih poskusov.

1. New Image of the Parish (NIP). Ta projekt poskuša iz župnije napraviti skupnost, ki ima kar najbolj izgrajene bratske odnose. Zato posveča posebno pozornost oblikovanju občestva, ki je sestavljeno iz malih občestev, pa tudi oblikovanju posameznika kot samostojne osebe. Za izhodišče služi analiza sedanjega stanja in hkrati vizija, kako bi moralo biti v bodoče. Pri uresničevanju skupaj zastavljene vizije naj bi sodelovalo kar največje število vseh prebivalcev župnije. Zato se župnijo razdeli na stanovanjske četrti. Župnijska prenova se odvija v treh korakih: senzibilizacija za Cerkev kot skupnost, evangelizacija, poglo-

¹³ Prim. P. M. Zulehner / J. Brandner, *n. d.*, 183.

¹⁴ Prim. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie. Gemeindepastoral*, 143-174.

bitev razumevanja zakramentov in zakramentalne prakse. Prenova traja običajno 14 let.

2. Neokatehumenat. Njegov namen je na osnovi katehumenatskega itinerarija v že krščenih vernikih na novo ovrednotiti zakrament krsta in preko Božje besede in liturgije privedi posameznika k osebni odločitvi za Kristusa in za življenje v neokatehumenskem občestvu. Najprej v župniji nastopijo od drugod povabljeni katehisti, ki podajo svoje kateheze. Tisti, ki se odzovejo, tvorijo novo neokatehumensko skupnost. Neokatehumenska pot pozna šest etap. Prva je kerigmatični tečaj s katehezami. Nato nastopi predkatehumenatska dveletna doba, v kateri se člani dobivajo vsak teden dvakrat, enkrat k božji besedi, drugič k evharistiji. Ta je vedno posebej zanje v soboto zvečer. Nato nastopi tretja etapa – pravi katehumenat, ki traja nadaljnji dve leti in se zaključi s skrutinijem pri škofu. V četrti, triletni fazi, katehumenatska skupnost poskuša živeti pravo krščansko življenje predvsem ob poglavljanju molitve, veroizpovedi in očenaša. Peta etapa je priprava na dokončno odločitev, ki člana usposobi za poslanstvo tudi drugim. Zaključna faza pomeni slovesno obnovitev krstnih obljub, po kateri naj bi bil vsakomur Kristus tista skala, na kateri gradi svoje življenje (prim. Mt 7,24).

3. Prenova v Duhu. Prenova je eno od karizmatičnih gibanj, ki nastajajo od srede 18. stoletja dalje. Člani Prenove so prepričani, da je župnija kot mati z »nerodovitnim telesom«, ki sama od sebe ni sposobna prenove. Gibanje se zato ponudi kot nekakšno »nadomestno telo«, v katerem naj se kot otrok v materinem telesu razvija in se iz njega rodi prenovljeno občestvo. Prepričani so, da je glavni razlog za župnijsko neučinkovitost premajhna odprtost za delovanje Svetega Duha. Zato se ne morejo v zadostni meri razviti in ne morejo v zadostni meri delovati vse karizme. Prenova se dogaja zlasti preko prenove posameznega vernika. Ta se odvija tako, da si vsak priključuje v zavest negativne življenjske izkušnje in jih skuša »predelati« v pozitivne s pomočjo Svetega Duha. Pot k prenovi vodi preko molitvenih skupin, ki se posvečajo predvsem človekovi notranjosti.

2.2 Župnijski modeli prenove

Tudi posamezne župnije so stopile na posebno in izvirno pot prenove, ki je navadno podprta z dobro teološko osnovo, strokovnim spremljanjem in sprotno kritično analizo za to usposobljenih ljudi. Navedimo nekaj takih primerov:

1. Eschborn pri Frankfurtu. Po modelu te župnije se v župniji organizirajo pogovorne skupine, ki se dobivajo bolj ali manj pogosto, nekatere le trikrat letno, druge šestkrat v zimskem času, zopet druge vsak

mesec. Na osnovi svojih življenjskih zgodb udeleženci premišlujejo izbrane evangeljske odlomke in se odločajo za sodelovanje v župniji predvsem pri zelo preprostih in majhnih nalogah. Pri vsem tem skuša biti občestvo vedno subjekt in ne le objekt pastorale, s tem pa se počasi spreminja tudi vloga laikov in župnika.

2. Dortmund – Scharnhorst. Gre za frančiškansko župnijo, kjer si je posebna skupina zadala nalogo, da iz župnije kot »oskrbovane Cerkev« napravi »iniciativno Cerkev«. To skušajo doseči z mnogimi obiski po družinah in mnogimi malimi skupinami. Njihovo geslo je: »Kdor sodeluje, doživi občestvo!« Glavno sredstvo prenove je v tkanju mnogih vezi in stikov med verniki.

3. Wien – Machstrasse.¹⁵ Župnija je nastala leta 1966 v novem dunajskem mestnem predelu. Župnik si je s sodelavci zadal nalogo, da iz anonimnih kristjanov oblikujejo bratsko skupnost. Znotraj župnije so nastala občestva, ki so dosegla velikost do največ 72 oseb (glede na Jezusove učence, ki jih je razposlal po dva in dva, kamor je hotel sam priti (prim. Lk 10,1)).¹⁶ Ta občestva znotraj župnije naj bi postala subjekt pastorale. Občestva so razdeljena v manjše kroge. Največji poudarek dajejo prvemu obhajilu in birmi. Tudi tu se je, podobno kot v prejšnjih primerih, razvila nova vloga duhovnika v občestvu.

4. Böblingen. Gre za delavsko župnijo v industrijskem mestu. Zato so razvili »pastoralo podjetij«. Izhajajo iz vsakdanjega življenja delavcev. Poudarek je na posameznih osebah, ki svobodno sprejemajo iniciative in strukture. Velik pomen zanje ima veliki petek. Ne delajo velikih projektov ali korakov, ampak želijo napredovati le počasi, vendar vztrajno.

2.3 Temeljni tečaj občestvene vere (Passau)¹⁷

Posebno obravnavo zasluži poskus župnijske prenove, ki so ga razvili v škofiji Passau, ker je zelo dobro pripravljen in izpopolnjen na temelju mnogih izkušenj. Nekaj posebnega je tudi zato, ker je šlo skozi ta tečaj veliko župnij passauske škofije.

Izhodišče tečaja je, da Bog zbira svoje ljudstvo in ga spremlja skozi

¹⁵ Prim. P. Wess, *Und behaltet das Gute*, Wien 1996.

¹⁶ Po izkušnjah župnika Paula Wessa je to zgornje število, da se v skupnosti ljudje povežejo tako tesno, da hitro opazijo, če nekdo pri srečanju skupine manjka. Če je skupina večja in ne opazi, da eden izmed njih ni navzoč, potem po njegovem prepričanju ne moremo več govoriti o občestvu.

¹⁷ Podrobno je ta poskus prenove predstavljen v knjigi: P. M. Zulehner / J. Fischer / M. Huber, »*Sie werden mein Volk sein*«. *Grundkurs gemeindlichen Glaubens*, Düsseldorf 1990.

zgodovino, kar ga napravlja za mistično in bratsko, hkrati pa tudi politično angažirano Božje ljudstvo. Ta cilj zasledujejo z nekaterimi poučarjenimi občestvenimi elementi.

Kot prvo želijo v vernikih utrditi zavest, da je *Bog sam graditelj Cerkve*, kar narekuje tudi novo pojmovanje ekleziogeneze, po katerem so vsi člani občestva »Božji sodelavci« (prim. 1 Kor 3,9).

Drugi temeljni kamen tečaja je dejstvo, da Cerkev nastaja vedno le skozi *mistagogijo*. Ta ni razumljena le v smislu uvajanja novokrščenih v skrivnosti liturgije in zakramentov, ampak mnogo širše: kot uvajanje ljudi v Božjo skrivnost (mysterion). Vsakogar želijo pripeljati pred skrivnost življenja, ki prihaja od ljubečega in odrešujočega Boga. Pred to skrivnostjo naj bi si vsak postavljajl vprašanja o svojem življenju. Postavljanje vprašanj o sebi je zelo pomemben korak. Temu sledi samostojna odločitev zapustiti za nekaj časa vsakdanje skrbi in se napotiti na »samoten kraj« (prim. Mr 1,35), ki je lahko molitev, cerkev, duhovne vaje ...

Tretji temelj predstavlja *Sveto pismo*, ki odgovarja na človekovo trenutno življenjsko situacijo. Človekovo življenjsko pot imenujejo »malo Sveto pismo«, Biblijo samo pa »veliko Sveto pismo«. S primerjanjem obeh med seboj skušajo priti do odgovora, kaj je prav in kako v življenju prav ravnati.

Pri tem jim pomaga četrti temelj, ki ga predstavlja popolna *svoboda vere*. Nihče ne sme imeti občutka, da je v verovanje kakorkoli prisiljen, ampak mora oznanjevanje prevevati popolna odsotnost vsakršne prisile.

Vse to naj v določenem trenutku posameznika ali skupino privede do trenutka, ko izreče svoj »adsum« in vstopi v nekakšen »*cerkveni noviciat*«.

Cilj tega je spoznanje svoje cerkvene poklicanosti, ki se potem *slovesno praznuje* v občestvu. Kot sad mističnosti naj dozori prava koinonija in iz nje izvirajoča diakonija.

Vse to posameznika privede do odkritja »*skritega zaklada*« v *Cerkvi* (prim. Mt 6,21), ki ga je vanjo položil Bog sam, da bi vsi živeli v miru in sreči. Ta zaklad so darovi Duha zanj osebno ter karizme za življenje občestva.

Za te darove je vsak pred Bogom *osebno dogovoren*, zato mora z njimi ravnati odgovorno in jih ne sme zakopati, ampak izrabljati v lastno in odrešenje drugih.

Temeljni tečaj ima namen krajevno oblikovano župnijo napraviti sposobno, da bi postala »*mati vere*«, ki vedno znova rojeva nove Božje otroke, v njih prebuja vero in jim omogoča, da bi jo živeli vedno močneje.

2.4 Drugi možni načini prenove župnije¹⁸

1. Župnijsko svetovanje in organizacijski razvoj. Cilj župnijskega svetovanja je, da bi občestvo probleme in naloge v družbenem kontekstu čim jasneje prepoznalo in jih prav poimenovalo. To naj privede do odkritja vseh v občestvu obstoječih potencialov in do razjasnitve pravih ciljev. To se lahko uresniči, če občestvo res želi nekaj spremeniti, spraviti v tek ali uresničiti določen projekt. Vsebino svetovanja in njegov cilj, pričakovanja in obveznosti je treba v občestvu določiti skupaj. Za doseg tega se smiselno uporabljajo metode, ki so običajne za vsako svetovanje. K temu pomagajo izkušeni in profesionalni svetovalci. Cilj in čas svetovanja sta odvisna od dogovorjenega obsega in načina svetovanja, navadno od pol do celega leta. Vsekakor mora v tem procesu sodelovati ŽPS, razni drugi aktivni člani in za to ustanovljena posebna skupina.

2. Župnijska analiza.¹⁹ Prenova župnije se začne z analizo obstoječega stanja. Nadaljnji koraki privedejo do izdelave delovnega programa prenove. Analiza poteka v treh korakih: vizija – analiza – projekti. Pri tem naj sodeluje kar največ ljudi. Ta proces mora voditi za to usposobljena ustanova. Analiza obstoji v obdelavi vprašalnika 15 vprašanj, ki ga dobijo v izpolnjevanje po možnosti vsi prebivalci. Odgovore se strokovno analizira in predlaga določene projekte glede na vizijo, ki je bila določena na začetku. Čas celotnega postopka je različno dolg, vendar sama analiza potrebuje najmanj osem tednov. Prvo preverjanje napredovanja je po poteku enega leta. Analiza se izvaja samo, če za tem stoji ŽPS, ki v procesu tudi aktivno sodeluje.

3. Pastoralni seminar. Ta seminar želi pomagati posameznikom pri njihovem osebnem razvoju, pri usmerjanju župnijskega praktičnega življenja in pri razvijanju odgovornosti celotnega občestva. Oblikuje se skupina 12 – 25 oseb, v kateri pod vodstvom dveh moderatorjev člani drug drugemu pripovedujejo svoje življenjske zgodbe, predvsem pa svoj življenjski odnos do vere. Pri tem tudi predstavijo svoje predstave o Bogu in Cerkvi. Moderatorja skušata usmerjati pogovor v odkrivanje lastne poklicanosti in lastnih potencialov. Rezultati se soočijo z obstoječo župnijsko prakso in iščejo se potrebne spremembe. Čas poteka je šest večerov in trije vikendi v teku enega pastoralnega leta. Pou-darek je na razvijanju dialoškega in diakonijskega duha. Župnijsko

¹⁸ Prim. Österreichisches Pastoralinstitut, *Gemeindeentwicklung*, Wien 1999.

¹⁹ Prednost te oblike prenove za nas je v tem, da so jo izvajali že v nekaterih slovenskih župnijah na avstrijskem Koroškem. Potrebni vprašalnik je zato že preveden v slovenščino in ga je mogoče dobiti v pisarni Pastoralne službe v Ljubljani. Zaradi možnosti uporabe na Koroškem pridobljenih izkušenj je ta model lahko hitro izvedljiv tudi pri nas.

vodstvo mora sodelovati ves čas, saj bo odgovorno tudi za izvajanje dogovorjenega. V tem seminarju sodelujejo osebe, ki imajo v župniji odločujočo ali zelo pomembno vlogo. Tak seminar je torej omejen na eno skupino oseb. Ta predstavlja nekakšno bazično skupino, ki se dodatno usposablja za izvajanje drugih obsežnejših župnijskih načrtov.

4. Župnijski koncil.²⁰ Tak koncil želi povezati župljane in jim omogočiti iskanje skupnih vizij in potrebnih korakov za njihovo uresničitev. Najprej se vsi udeleženci zberejo k slovesnemu začetku, spoznavanju in zbiranju prvih predlogov. Naslednji dan udeleženci oblikujejo osnovne temelje svojih predstav o prihodnjem življenju. Proti večeru se te vizije vsem predstavijo in se prediskutirajo v manjših skupinah in nato v plenumu. Tretji dan, ki je navadno nedelja, se z dopoldansko slovesno mašo, med katero se rezultati vsem predstavijo, župnijski koncil zaključí. Vse to seveda potrebuje najmanj enoletno pripravljalo dobo. Preverjanje uresničene poteka pri naslednjem župnijskem koncilu. ŽPS je tisti, ki se za tak koncil odloči in pod župnikovim vodstvom pri njegovi izvedbi dejavno sodeluje. Koncil želi biti predvsem duhovni korak naprej. Pri tem je pomembno sodelovanje vseh in upoštevanje vseh. Ne sme priti do »boja« med posameznimi skupinami, ampak vsi želijo doseči o vsem dogovorjenem čim večje soglasje.

5. Delna župnijska prenova. Določena župnijska projektna skupina želi izdelati potek nekaterih prenovitvenih korakov za celotno župnijo. Ob tem želi tudi doreči svoje mesto v župniji in preveriti svoje delovanje v okviru celotne župnije. Gre torej za posamezno župnijsko skupino. Proces prenove poteka v treh stopnjah: videti – presoditi – delovati. Najprej se mora svobodno odločiti za to skupina sama. Nato se mora za to dogovoriti z župnijskim vodstvom (župnik, kaplan, ŽPS). Pridobi si strokovno osebo, ki bo vsebinsko in metodološko spremljala proces. Podrobneje mora določiti vprašanje, o katerem želi razpravljati. Podrobno tudi analizira obstoječe razmere in presodi kako je to v skladu z razodetjem in ciljem župnije. Priti mora do predloga potrebnih projektov in aktivnosti, nato pa se naredi načrt za izvedbo vsega tega. Projekte je nato potrebno izvajati, napraviti refleksijo in jih po potrebi tudi korigirati. Taka prenova traja najmanj pol leta.

6. Verski misijon. Ta naj bi pomagal znova odkriti veselje nad lastno vero. Hkrati naj bi v udeležencih obudil pripravljenost za misijonsko delovanje v svojem okolju. Z dvodnevним uvodnim seminarjem na začetku pastoralnega leta župnik s sodelavci določi cilj in model verskega misijona in občestvo seznaní z konkretnimi koraki. Enoletna prva faza je namenjena oblikovanju in šolanju laičskih misijonarjev, ki

²⁰ Prim. F. Berger, J. L. M. Schweighofer, *Weiz ist überall. Der Weg der Weizer Pfingstvision*, v: I. Baumgartner (Hg.), *Den Himmel offen halten*, Innsbruck-Wien, 2000, 289-298.

jim bo zaupano delo v posameznih stanovanjskih četrtih. Drugo fazo predstavlja spoznavni teden (lahko sta tudi dva), ko dva ali trije misijonarji obišejo posamezne četrti in imajo tam ob pomoči laških misijonarjev pogovore s prebivalci. Tretja faza je oznanjevalni teden, ki je vrhunec misijona. Ta teden poteka oznanjevanje v okviru bogoslužja, ponujena pa je tudi priložnost za pogovore in spoved. Vse skupaj se odvija v času enega leta. Pri pripravi aktivno sodeluje ŽPS, zlasti pri pripravi laških misijonarjev, lahko pa zaupa določene naloge tudi drugim že obstoječim skupinam v župniji. Iz takega misijona pogosto nastanejo skupine (mladih, otrok, zakoncev), lahko pa je to tudi začetek »apostolata stanovanjskih četrti«. Večkrat je to priložnost, da posamezniki začnejo močneje živeti s Cerkvijo.

7. Rottemburški model. Ta želi preko verskih izkušenj privedi do preнове vere posameznika in občestva, odkriti posameznikove in občestvene karizme, okrepiti versko samozavest udeležencev in razviti občutljivost za vse, kar je v župniji duhovnega. Ko se za ta proces odloči ŽPS, se oblikuje skupina odgovornih. Na podlagi župnijske analize stanja in poznanja problematike s strani skupine odgovornih vsi skupaj iščejo prednostne teme in način za njihovo obdelavo. Tu je skupina odgovornih odločilna. Tretji korak predstavlja priprava voditeljev pogovornih skupin, ki jih je treba skupaj najti in izšolati. Nato se oblikujejo pogovorne skupine.

Intenzivno obdobje predstavlja tematsko oblikovano nedeljsko bogoslužje, ki razvije tematiko za teden, ki sledi. Pogovorne skupine iz 6 – 10 oseb se tedensko srečujejo in pogovarjajo o predlagani temi. Vsi so povabljeni, da tudi vsak zase dnevno premišlujejo o isti tematiki v določenem tednu. To se prepleta z molitvijo, spokornim bogoslužjem, obnovo krstnih in birmanskih obljub, osebnimi pogovori, spovedovanjem. Kasneje se skupine sestanejo k refleksiji in ocenitvi ter planiranju naslednjih korakov. Celoten proces traja okrog dve leti, od tega intenzivna faza 5 – 7 tednov. Ves čas igra veliko vlogo ŽPS, voditelj vsega pa je župnik.

8. Internacionalna akademija za evangelizacijo (Emmanuel). Cilj je pomagati ljudem (ponovno) odkriti Boga v njihovem življenju. Zato je v ospredju snovanje mnogih stikov v občestvu, kar naj pomaga pri nadaljnji gradnji občestva. »Župnijski misijon z novim stilom«, ki ga vodi okrog 50 članov skupnosti Emanuel, traja deset dni. Ti obišejo kar največ družin in ustanov (šole, gostišča, podjetja, itd.) v tej župniji. Udeležijo se tudi srečanj manjših skupin skupaj zbranih najbližjih sosedov, ki jih že prej pripravijo župnijski sodelavci. Nato so vsi povabljeni k javnemu programu, ki je lahko oblikovan tematsko (npr. vprašanje delavstva) ali za določene skupine (otroci, družine, mladina!) Višek je večerno slovesno bogoslužje, ki se zaključi z praznično mašo. Vse pote-

ka po enoletni pripravi in predpostavlja intenzivnejše delo tudi še eno leto po misijonu. Tudi tu je odločilnega pomena sodelovanje ŽPS v dogovoru s skupnostjo Emmanuel.

9. Sistem župnijskih celic za evangelizacijo. Sistem je nastal na podlagi karizmatičnega gibanja v Ameriki, nam pa je najbolj poznan iz Milana. Teološko se naslanja na Apostolsko spodbudo papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*. Cilj je vzbuditi, razviti in spraviti v dejavnost evangelizacijsko miselnost, se pravi delovati misijsko v svoji najbližji okolici. Predpogoj je župnikova dobra priprava in usposobljenost ter obilna molitev, zlasti adoracija. Sistem sloni na dobro pripravljenih voditeljih posameznih celic,²¹ ki se usposabljujejo na šestih srečanjih. Velik pomen ima Sveto pismo. Članom gre za evangelizacijo »oikosa«, kakor imenujejo krog znancev (kakih 20 oseb), s katerimi je vsak posameznik najpogosteje v stiku. Proces evangelizacije poteka po »principu bombe«. V tem procesu igra važno vlogo molitev, služenje, temu pa sledi podelitev, razlaga, zaupanje in poslanstvo, kar privede do nastanka nove celice. Vse celice se čutijo sestavni deli župnijskega občestva in ne morejo delovati separatno. Evangelizatorji so zelo pozorni na človekove stresne situacije, ki jih »izkoristijo« za lažji pristop k preizkušanemu človeku. Voditelji morajo biti v stiku z ljudmi tudi vnaprej pripravljeni na ugovore, ki jih ljudje največkrat navajajo proti veri ali Cerkvi in računati tudi z možno zavrnitvijo. Vsaka celica ima sedem ciljev: opravljanje službe v mističnem telesu Cerkve, dajati in sprejemati pomoč, pripravljati nove voditelje celic, poglobljanje lastne verske identitete, rast v intimnosti z Gospodom, rast v medsebojni ljubezni, podelitev Jezusa drugim. Vsako srečanje celice pa ima prav tako sedem momentov: pesem in slavljenje, podelitev, poučevanje, poglobitev, oznanila, prosilna molitev, molitev za ozdravljenje. Cilj celotnega procesa je, da posameznik postane Kristusov učenec in da prevzame tudi določeno pastoralno skrb v korist celotne župnijske skupnosti.

Sklep

Župnijska pastoralna je na Slovenskem nedvomno potrebna prenove. To je jasno nakazal tudi prvi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. Še bolj se je to vprašanje izostrilo prvo pastoralno leto po njegovem zaključku, ki je bilo posvečeno vprašanju uresničevanja njegovih sklepov

²¹ »Celica je majhna skupina, ki se stalno pomnožuje, znotraj katere obstajajo odnosi oikosa in si stalno prizadeva evangelizirati, ustvarjati učence in uresničuje svojo nalogo na podlagi vsakodnevnih odnosov.« (Prim. M. Turnšek (ur.), *Sistem župnijskih celic za evangelizacijo, Delovni priročnik za voditelje*, Maribor 2001, 70.)

na področju župnije.

Postalo je še bolj očitno, da župnijska pasterala v poplenarnem obdobju, zlasti pa v novih družbenih razmerah ne more uspešno delovati na principu vzorcev, ki so nastali v drugačnih okoliščinah nekdanjega totalitarnega režima.²² Res je, da se njegove sence raztezajo tudi v sedanji čas, ki je za demokratično družbo še vedno neobičajno močno prežet s proticerkvenim ideološkim nabojem in so zato na prvi pogled sedanji problemi podobni nekdanjim. Vendar je hkrati res, da se Cerkev ne sme ujeti v mrežo nekdanjih okvirov in zaostati za potrebami sedanjega slovenskega človeka, kar bi nekdanji in sedanji ideologiji nedvomno radi dosegli.

Družbeno življenje kljub vsemu teče dalje in terja v naših župnijah nov pristop in nove odgovore. Cerkev namreč prav z odločitvijo za radikalno prenovo župnijskega življenja lahko izstopi iz začaranega kroga prilepljenosti na preteklost.²³ S tem bo dokazala ne le svojo vitalnost, ampak tudi potrebno občutljivost za pričakovanja sodobnikov in spolnila nalogo evangelizacije. Ta pa se v naših razmerah še vedno odvija pretežno v župnijskih okvirih.

Ti okviri morajo biti na novo določeni. »Župnija mora postati odprto občestvo, ki je pripravljeno sprejeti vsakega človeka in ga spremljati na njegovi poti iskanja. Še več, temu človeku mora iti naproti. Zato je v njej potrebna skupina sodelavcev, ki je sposobna skupaj z župnikom prepoznavati »kairos« in cilje tega časa. Ta mora biti sposobna prevzeti tudi vodenje procesov, ki pomagajo k rasti in dozorevanju župnije.«²⁴ Duhovnik mora ostati voditelj vsega procesa, vendar mora z »veliko spoštljivostjo« svojo avtoriteto prenašati tudi na laike. Ta pa, ki to poslanstvo sprejema, se mora zavedati, da ga sicer uresničuje on sam, vendar v nenehni povezavi s tistim, od kogar ga je sprejel.²⁵

Opis modelov župnijske preнове je namerno zelo poenostavljen in vsak model zase potrebuje širše obdelave. V skrčeni obliki in zelo številni so predstavljeni prav z namenom, da uvidimo množstvo doslej že uresničenih poskusov, njihove glavne poudarke in jih zato lahko primerjamo med seboj. Pri podrobnejši obdelavi vsakega izmed njih bi se še izraziteje pokazale njegove prednosti, pa tudi šibke točke. Tako kot vsako človeško delo so tudi ti modeli nepopolni in v nekaterih pogledih nedorečeni. Zato je načelno priseganje na pravilnost in primer-

²² Prim. P. Kvaternik (ur.), *V prelomnih časih. Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000)*, Ljubljana 2001.

²³ Prim. P. M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute*, Ostfildern 2002.

²⁴ Prim. P. Aračić, n. d., 274.

²⁵ Don G. Macchioni, *Évangéliser en Paroisse. L'expérience des Cellules Paroissiales d'Évangélisation*, Nouan-le-Fuzelier, 1996, 10.

nost le določenega izmed njih že v osnovi zgrešeno. Po drugi strani pa njihove pomanjkljivosti ne morejo biti razlog za dvom o upravičenosti konkretnih prizadevanj za prenovo župnijske pastorale.

Ti modeli so lahko izziv k njihovemu bolj poglobljenemu spoznavanju, proučevanju in preizkušanju ali pa izziv k iskanju župniji in našim razmeram primerne lastnega modela župnijske pastoralne preнове. Le tako se bo lahko udeležilo osnovno načelo, da morajo današnje župnije preiti od nekdanjega načela: »*pridi!*« k sodobnemu: »*pojdi!*«²⁶

Povzetek: Peter Kvaternik, Premik od Sare k Mariji. Prenova župnijske pastorale

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem na osnovi vsakdanje pastoralne prakse ugotavlja potrebo po prenovi župnijskega delovanja. Zato se je primerno vprašati, kaj pomeni pojem občestva v odnosu do župnije in ali je dosedanja oblika teritorialne pastorale še ustrezna. Ker je župnija kot občestvo nekaj živega, zahteva razvoj. Ta je kljub navidezni nerodovitnosti nekaterih naših župnij mogoč. Upanje v njegov uspeh je utemeljeno v Svetem pismu.

Prenova župnijske pastorale je bila preizkušena že na mnogih konkretnih modelih, ki so predstavljeni kot izziv za njihovo udeležanje tudi pri nas ali za iskanje našim razmeram primernih novih modelov.

Ključne besede: Cerkev, pastorala, prenova, občestvo, župnija

Summary: Peter Kvaternik, The Shift from Sarah to Mary. A Renewal of Parish Pastoral Activity.

On the basis of everyday pastoral practice, the Plenary Council of the Church in Slovenia established the need for a renewal of parish activity. Thus, the necessary questions to be asked concern the relation between the concepts of the community and of the parish and whether the present form of territorial pastoral activity is still appropriate. Since the parish as a community is something alive, a development is indispensable. And such development is possible though some parishes seem to be rather barren. The hope is based on the Bible.

The renewal of parish pastoral activity in other countries has been tested on numerous concrete models, which are presented as possibilities to be brought into effect also in Slovenia or in order to find new models suitable for Slovenian conditions.

Key words: Church, pastoral activity, renewal, community, parish.

²⁶ Prim. M. Turnšek, *n. d.*, 47.

Tadej Jakopič

Viteštvo in krščanstvo

Institucija viteštva predstavlja pomemben segment v zgodovini, ki ga moremo slediti v dveh smereh. Najprej je tu primarna in izvorna oblika, usmerjena v čisto praktično dejavnost, izrazitih potez in konkretnega udejstvovanja. Kot bomo videli kasneje, se njene naloge in cilji s spreminjajočimi okoliščinami vklaplajo v spremenjene družbene strukture, ki že v svojih porajajočih razvojnih oblikah predvidevajo njeno nezamenljivo vlogo in jo kot tako sprejemajo ter nikdar pretirano ne posegajo v njeno poslanstvo in naloge. V tej primarni in izvorni obliki so nekoliko spremenjene le zunanje oblike-podobe, ki morajo ustrezati novi strukturi, če je podoba iz prejšnje dobe neustrezna ali celo sporočilno sporna. S primarno podobo oz. obliko se srečujemo, zgodovinsko gledano dovolj dolgo, kar je z vidika njene analize in konceptualne zasnove dobrodošlo, obenem pa lahko predstavlja past novim težnjam, ki jih prinaša njena sekundarna oblika, pri čemer moramo govoriti o sekundarnosti le glede časovnega razvoja in poimenovanja. Na to mesto počasi vstopa idejni koncept institucije in sistemsko spremenjen pristop v nekaterih segmentih. Omenjeni idejni koncept ne predstavlja zgolj novo usmeritev na utečenih poteh delovanja in aktivne vloge v nekem sistemu, pač pa uveljavlja nekakšen preboj nove duhovne podobe, ki začne radikalno spreminjati prvotni namen in vzrok nastanka viteštva. Viteštvo kasneje bolj kot lastnost skupine pripadnikov nastane drža posameznika, ki se sedaj čuti tudi osebno odgovornega in odgovornega nosilca te podobe. Na tem mestu je viteštvo zaznamovalo krščanstvo, ki je bilo nosilec velike spremembe in prinašalec oplemenitenja te podobe. Ta je časovno seveda mlajša in zato sekundarna, odpira pa horizont večne aktualnosti ne glede na obdobja, sisteme in danosti. Lahko bi rekli, da se srečanje dveh institucij pred nami odstre kot izreden pojav, ki nas lahko še danes nagovori. Krščanstvo je pri tem odločilnega pomena, saj nam institucijo ne samo ohrani, pač pa jo oplemeniti z evangeljskim sporočilom in tako naredi za nekakšen svetilnik tudi na morje današnjega časa in življenja. Prepletanje viteštva in krščanstva danes marsikdaj prezremo in ne vidimo, kar močno vpliva na negativen ali vsaj nekoliko ironičen odnos do viteštva, bolje rečeno, do podobe, ki se je o njem izoblikovala in jo nosimo v sebi. Ob pregledu viteštva od prvih začetkov do nove podobe lahko zaznamo njegovo pomembnost in aktualnost

v posameznih časovnih in družbenih razmerah ter svojevrsten vpliv, ki ga je imel in ga ima na človeško misel in končno duhovno podobo, pa čeprav marsikdaj zelo posredno.

1. Prvotna srednjeveška podoba viteza

Jahanje konj in njihovo udomačevanje prihaja iz centralne Azije, od koder se naglo razširi kot tudi nekatere prve konjske pasme.¹ Mnoga zgodovinska kraljestva in ljudstva so poseben pomen pripisala bojevniku na konju in ga na neki način povelečevala in skoraj častila. Bojevnik je tako neločljivo povezan s konjem in skupaj, z združitvijo svojih lastnosti, ustvarjata mit nepremagljivosti, osvajalnih pohodov in posrednega zagotavljanja blaginje in rasti kraljestva, cesarstva ali druge oblike povezovanja naroda oz. prebivalstva v suvereno entiteto.² Združevanje najboljših lastnosti je zagotovilo za boljšo in kvalitetnejšo vojaško aktivnost razvijajočega se novega rodu vojske-konjenice, ki ima še posebno vlogo prav v času osvajanj novih ozemelj in iskanju naseljitvenega prostora posameznih narodov in ljudstev. Konjenika kot predpodobe kasnejšega viteza najdemo skorajda pri vseh narodih. Razvojna pot konjeniškega – viteškega stanu je z rimskogermanskim obdobjem³ dosegla tisto raven, ki jo podoba srednjeveškega viteza vzame za svojo osnovo in jo ustrezno nadgradi, krščanstvo pa ji da še posebno razsežnost. Čeprav je nastanek viteštva še vedno nekoliko zavit v temo in postavlja kar nekaj nerazrešenih vprašanj, je jasno, da so postavila njegove osnove in prvotno podobo prva stoletja srednjega veka. Vzpostavitev Svetega rimskega cesarstva velja je prvi vidnejši trenutek, ko začnejo v podobo viteza počasi »zavestno« vstopati

¹ Iz centralnega dela Azije se udomačevanje in jahanje konj najprej razširi v Malo Azijo in postopoma na ves Bližnji vzhod. Ni čudno, da nam tudi Sveto pismo poroča o konjih, ki so jih za Salomona kupovali v teh predelih in so imeli verjetno kar visoko ceno, saj to še posebej poudari: »Konje za Salomona so dobivali iz Egipta in iz Koéja. Kraljevi kupci so jih dobavljali iz Koéja za določeno ceno« (1 Kr 10,28). Kralju pripadajo le najboljše stvari, med katerimi je bojni konj (so bojni konji) na posebno pomembnem mestu. Samo on ima pravico uporabljati najboljše in kot velik privilegij to dovoliti tudi tistim, ki jih želi še na poseben način počastiti in jim izkazati svojo naklonjenost (prim. EstG 6, 9b). O tem, da je za kraljevo dostojanstvo dobro samo najboljše, najdemo mesto v Svetem pismu, ki pravi: »naj kraljevi služabniki oblečejo v oblačila iz bisa, kakršna nosi samo kralj, in naj jezdi konja, na kakršnem sedi samo kralj« (EstG 6, 8).

² Konj je sedaj tisti, ki vsem vrlinam in spretnostim bojevnika doda s svojimi lastnostmi čast, spoštovanje in občudovanje. Prerok stare zaveze vidi v tej luči Gospoda in njegovo izvoljeno ljudstvo: »Da, Gospod nad vojskami bo obiskal svojo čredo, hišo Judovo, naredil bo, da bo kakor konj, ki mu prinaša čast v boju« (Zah 10,3).

³ S tem obdobjem želimo poimenovati čas pomembnega razvoja tako osnovnih pojmov, načinov bojevanja, vključevanja v vojaški sistem, kot tudi medsebojnega vplivanja in nadgrajevanja konjeniških enot Rima pod vplivom germanskih konjeniških enot.

prvine krščanstva, saj so prvi obrambni boji ob vdorih najrazličnejših nekrščanskih ljudstev najresničnejša grožnja miru in družbenemu ravnovesju in slogi.⁴ To je podoba viteštva, ki se je ohranila do danes. Vazalni sistem je sedaj temeljil predvsem na vojaški službi, ki pa kljub vsemu ni bila vselej njegov neobhodni del. O navzočnosti in posredno o pomembni vlogi viteškega stanu (vitezi – *cabalarii*) ter nazornem in natančnem opisu njihove oborožitve nam spregovorita *Capitulare missorum* (792-793)⁵ ter pismo Karla Velikega opatu Fulradu (806).⁶ Zgledujoč se po omenjenih starogermanskih običajih, ko viteštvo pospremi mladeniča na pot v svet odraslih, to prevzamejo najvišji nosilci fevdalnih struktur. Karel Veliki opaše svoje sina Ludvika Pobožnega z mečem in ga s tem simboličnim dejanjem postavi za viteza, ki se bo moral kot bodoči vladar še posebej odlikovati ter v vrlinah prekašati vse druge viteze in plemiče cesarstva. To dejanje ponovi Ludvik Pobožni pri svojem sinu Karlu Plešastem in že imamo prve zametke nekakšne ceremonije,⁷ ki jo bo kasnejše obdobje s krščansko simboliko dopolnilo, obogatilo in oplemenitilo. V anglo-saksonskem svetu⁸ najdemo v staroangleških besedah *cniht* in *cnihtþád* zanimivo opredelitev, vezano na mladeniča, ki zapušča svet mladenišтва in vstopa v svet moža-bojevnika. Drug pomen *cniht* pa je v služenju, saj s tem imenom

⁴ Že nekako od 5. stoletja naprej je takih nevarnosti vedno več in Cerkev je sprejela postulate sv. Avguščina o pravični vojni, saj je bilo ob teh dogodkih v nevarnosti samo krščanstvo, ki si je ponekod še počasi utiralo pot. V skladu z lastnostmi take »pravične vojne«, ki jih pri sv. Avguštinu moremo spraviti v šest alinej, se postopoma utrjuje krščanski pogled na vojno, ki pa je v brezizhodni situaciji resnično skrajno sredstvo (prim. A. Brucculeri, *Moralità della guerra*, La Civiltà Cattolica, Roma 1940, 10-12).

⁵ V *Capitulare missorum* se prvokrat srečamo z oborožitvijo konjenika, ko ima poleg že tradicionalnega dolgega meča še nekakšen bojni kij, ki ima lastnosti bojnega mlata in kasnejšega buzdovana (prim. *Enciklopedija orožja-orožje skozi sedem tisočletij*, DZS, Ljubljana 1995, 15-18). Tekst ne pozabi poudariti, da imajo konjeniki – vitezi pomembne službe ali donosne nadarbine, kar jim prinaša denar za vzdrževanje orožja in konja. Med orožjem je bil ščit najcenejši, meč pa najdražji. Zato ni čudno, da imajo meč samo (oz. v večini) le konjeniki – vitezi. Meč, dolgo rezilo z ročajem, je bojevniku omogočal več načinov in oblik uporabe, med katerimi izstopajo trije: bodenje, odbijanje udarcev in sekanje (prim. S. Coupland, *Carolingian Arms and Armor in the Ninth Century*, URL=<http://www.deremilitari.org/resources/articles/coupland.htm>, 14.12.2003.).

⁶ V pismu opatu Fulradu je natančno naštetu vse orožje konjenika, s poudarkom, da ga ima resnično vsak: »Ita ut unusquisque cabalarius habeat scutum et lanceam et spatam et semispatum, arcum et pharetras cum sagittis« (*Karoli ad Fulradum abbatem epistola*, URL=http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost08/CarolusMagnus/kar_epfu.html, 14.12.2003.).

⁷ V Angliji beležijo prvo omembo takšne »ceremonije« v času Viljema Osvajalca, saj je v anglosaksonski kroniki za leto 1085 lepo zapisano: »dubbade his sinu Henric to ridere.« Viljem Osvajalec je tako »povitezil« (čeprav ceremonija, kot jo poznamo kasneje, še ne obstaja) svojega sina Henrika (prim. C. Gravett, *Norman Knight*, Osprey Publishing, Oxford 1993, 4.16.).

označujejo služabnika, ki služi svojemu nadrejenemu gospodu. Kljub vsemu je v vitezih čedalje bolj izstopala brutalnost, kar je botrovalo reku, s katerim so kleriki to označili in na to opozorili (nekako v duhu opozoril sv. Bernarda): »Non militia sed malicia«.⁹ Viteški bojevnik je bil v svojem obnašanju še vedno surov in neomikan, kar je samo stopnjevalo njegovo bojevitost in brezčutnost. Iskanje rešitve je začelo krščanstvo, ko je že z začetki viteške prisotnosti skušalo izbranemu stanu dati posebne – plemenite naloge, saj je videlo, da se borbenega načina viteškega življenja ne bo dalo nikoli izkoreniniti (kljub vsemu je bil stan le potreben!).

2. Prvi koraki krščanskega vpliva

Krščanstvo sedaj vstopi v oblikovanje viteške podobe, kot je to pred njim naredil vojaški sistem, katerega del je bilo viteštvo. Le na tak način se je moglo viteštvo obdržati in v svojih plemenitih ciljih celo preseči strogi zgodovinski okvir, znotraj katerega se je razvijalo. Če se nekoliko ozremo nazaj, nam pred oči prihajajo prizori brutalnih napadov na številne cerkve in samostane, ki so bili dobesedno podivjanim napadalcem sovražnih ljudstev in plemen kot vojni plen pomemben vir bogastva. Kar so rodovi skozi stoletja hranili in zbirali (paramenti, kelih, ciboriji, itd.), so sedaj barbarski bojevniki uničili, dragocenosti pa si prisvojili.¹⁰ Klerike je vezala prepoved nošenja orožja in zato so skušali viteze – konjenike pridobiti za svojo obrambo, bolje rečeno, za obrambo višjih in trajnih vrednot. Cerkev je pri obrambi in zagotavljanju miru delovala nekako v treh vidnejših smereh. Najprej so posamezne cerkvene ustanove (opatijske, samostani, itd.), vezane na fevdalne strukture in fevdalni sistem, podobno kot fevdalni gospodje zbrale viteze, ki so v zameno za določene dobrine skrbeli za obrambo cerkvenih lastnin in klerikov. Druga oblika je bilo zagotovilo cerkvenih ustanov, da vzame pod zaščito vse tiste, ki se borijo pod njihovim okriljem. Zaščita je pomenila tako duhovno podporo (molitev k nebeškemu

⁸ V germanskem svetu oz. nemško govorečem okolju uporabljajo besedo Knecht, s katero že od vseh začetkov označijo služabnika, v smislu vojaškega služenja. Kasneje uporabljajo besedo Ritter, ki opredeljuje bojevnika kot konjenika (jahanje!).

⁹ Prim. Alessandro Barbero, *La cavalleria medievale*, Jouvence, Roma 1999, 14.

¹⁰ Naj se ob tem samo spomnimo markantnega dogodka 8. julija leta 793, ko se Vikinzi pojavijo pred opatijo na hebridskem otoku Lindisfarne, ga popolnoma uničijo, redovnike in druge ljudi pobijejo, dragocenosti pa odnesejo s seboj. Ta zapis o vikinškem grozodejstvu velja za prvo evidenco o prihodu skandinavskih bojevnikov na »prizorišče evropske zgodovine«. Prav oni so predniki Normanov, pri katerih se viteštvo kot inštitucija najbolj razvije in dobi podobo, ki jo poznamo danes (prim. R. Pörtner, *Vikingi*, DZS, Ljubljana 1982, 11).

zavetniku oz. zavetnikom, blagoslov, itd.) kot tudi skrb za vitezovo premoženje med njegovo odsotnostjo, kar se najlepše vidi v času križarskih vojn. V tej drugi obliki se bojevniki postopoma vključuje v zbor božjih bojevnikov (sv. Mihael, sv. Jurij, apokaliptični bojevniki idr.), ki se za pravično – obrambno vojno bojujejo skupaj z vitezom. Vitez postopno preide iz navadnega bojevnika v krog izbranih Kristusovih vitezov (*miles Christi*). Papež Leon IV. (847-855) je razglasil, da kdorkoli pade v bitki za obrambo Cerkve (krščanske vere), zagotovo prejme nebeško plačilo. Janez VIII. (872-882), papež, ki je bil izjemen vojaški strateg, je dejal, da so padli v bitki za sveto stvar (nekakšni »sveti vojni«) deležni mučeništva in se prištevajo v vrste mučencev. Če torej v taki bitki padejo kot bojevniki, so jim grehi odpuščeni, pod pogojem, da so čisti v srcu.¹¹ Omenjeni razglasi in spodbude viteštvo postopoma peljejo na novo pot, ki ne razvrednoti ali kakorkoli ukinja dediščine stoletij tega stanu, pač pa daje novo vsebino, ki stan na najbolj vzvišen način oblikuje in oplemeniti. Sam Bog ima v stari zavezi večkrat »viteške attribute« in je kot mogočen konjenik na oblaku, jezdec skozi puščavo (prim. Iz 19, 1; Ps 68, 5), najvišji bojevniki, ki je glavni vodnik vseh vitezov, edini vreden vse slave in časti ter nosilec vsakršne zmage. Zadnja oblika v reševanju nastalih okoliščin se je rodila konec desetega stoletja in je pomenila morda najučinkovitejšo metodo. V Akvitaniji se je močno razširilo gibanje za mir. Akvitanski škofje so na koncilu v Charrouxu leta 989 razpravljali o imuniteti klerikov in se strinjali, da mora Cerkev zagotoviti ubogim, da živijo v miru. Na koncilu v Le Puyu je tamkajšnji škof Guy of Anjou trdno apeliral na prisotne, da brez miru ne bo mogoče gledati Boga, zato se morajo vsi truditi, da bodo postali sinovi miru, kot o tem govori eden od blagrov: »Blagor tistim, ki delajo za mir, kajti imenovani bodo Božji sinovi« (Mt 5, 9). Koncil v Poitiersu že govori o ekskomunikaciji tistih, ki kršijo sklepe oz. odloke, ki jih sprejmejo koncili. Cerkev je pod pojmom Božji mir zelo restriktivno časovno omejevala in omejila možnosti vojaškega udeleževanja (vezano predvsem na medsebojno obračunavanje in spopade), o čemer so razpravljali celo na nekaterih kasnejših concilijih. Najprej so pripravili nekakšno prisego, ki jo je vitez izrekel pred pričami Cerkve, da se odpoveduje določenim slabim dejanjem in krivičnemu ravnanju. Največkrat je prisegel ob relikvijah svetnikov, posebej cenjenih in češčenih v tistem obdobju. Prisega miru iz leta 1016, ki je ohranjena iz mesta Verdun – sur – le Doubs, se glasi: »Na noben način ne bom napadel katerekoli cerkve; roko bom položil le na tistega stolnika, ki bo prekršil ta mir. Ne bom napadel ne klerika ne meniha (ne-

¹¹ Prim. Prim. S. Runciman, *A History of Crusades*, vol. I, Penguin Books, London 1991, 84-85; M. Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, MD, Celje 1989, 95.101.

oborožena) ali njihovih neoboroženih spremljevalcev t ne bom jemal ne vola, krave, ovce, jagnjeta, prašiča, koze, osla ... ne bom vzel nepodkovane kobile ali nebrzdanega žrebeta. Ne bom položil rok na kmeta ali kmetico, tlačane ali trgovce. Ne bom zaplenil njihovega denarja ali jih pridržal proti odkupnini ... ne bom jih šibal. Ne bom uničeval ali zažigal hiš, razen, če bi bil v notranjosti sovražni vitez ... Ne bom napadel ali ubil viteza pri oranju.«¹² Pri zapriseganju viteza so navzoči duhovniki vzklicali: mir, mir, mir.¹³ Omenjena prisega oz. njej podobne prisege borbenih napetosti in sovražnosti niso zadostno omejile, zato so uvedli stroge časovne omejitve in prepovedi za tovrstne dejavnosti. Bolj kot o Božjem miru so sedaj govorili o t.i. Božjem premirju, ki so ga opredelili na koncilu. Besedilo koncila iz Elne (1027) o tem pravi: »Škofje, kleriki in tukaj zbrani verniki ukazujemo, da ne sme noben prebivalec te dežele ali škofije napasti katerega koli svojih sovražnikov od devete ure v soboto do prve ure ponedeljka, da bi s tem izkazal čast Gospodovemu dnevu.«¹⁴ Vseskozi so ta prizadevanja podpirali opati iz Clunyja, ki vse od svoje ustanovitve predstavlja visoko moralno avtoriteto svojega časa. Mnoge sinode in koncili so se ukvarjali z vprašanjem obsega tega Božjega premirja in najprej so vanj vključili pomembnejše praznike v bogoslužnem koledarju. Največ razprav je bilo glede stalnih dni v tednu, ki bi bili za vsakršno vojaško aktivnost prepovedani. Že omenjeni dokaj »mili« omejitvi koncila iz Elne sledijo še nekatere (npr. omejitve od četrtega zvečer, do ponedeljka zjutraj), med katerimi je nekako najstrožja tista, ki se zavzema za premirje od srede zvečer, do ponedeljka zjutraj. Izvrševanje sprejetih odlokov in sklepov pa je bilo kljub vsemu dokaj slabo in tako so posegli po ekskomunikaciji vsakega (npr. odlok koncila v Narboni leta 1054), ki bi kršil dana določila, saj so bile prvotno določene le nekatere svetne sankcije, odvisne od pristojne svetne oz. cerkvene oblasti. Prelivanje krvi kristjana je pomenilo prelivanje Kristusove krvi, kajti vsak kristjan je ud Kristusovega telesa. Vse tri oblike oz. načini reševanja viteštva v njegovi deviantni obliki, ki se pojavlja še na poseben način v času, ko ni večjih bojov, se izkažejo večkrat le kot začasne rešitve. Viteštvo postopoma sprejema svojo novo nalogo obrambe Cerkve, v boju za svete, pravične in večne reči, ter v služenju takratni družbi.

3. Vpliv križarskih vojn

Viteški stan je v 11. stoletju še vedno v večini sestavljen iz neplemičev, delež plemstva pa se v njegovih vrstah postopoma pove-

¹² J. Flori, J. Flori, *La cavalleria medievale*, Il Mulino, Bologna 2002, 8.

¹³ Prim. S. Runciman, *n. d.*, 85.

¹⁴ J. Flori, *n. d.*, 8.

čuje, saj jih k temu nagovarjajo omenjeni ideali in ob koncu stoletja začetek križarskih vojn (1095). V luči reševanja viteškega nasilja in samovolje pomenijo križarske vojne najbolj optimalno rešitev (niso pa zato nastale!). Cerkev sedaj lahko brez težav pokaže na najvišji ideal – osvoboditev svetih krajev, za katerega je treba nemudoma na pot in če bo potrebno zanj darovati celo življenje.¹⁵ Vitezi, ki odidejo na križarski pohod, zaupajo svoje premoženje v varstvo Cerkvi, ki jim da svoj blagoslov in jih pripravi za viteza najvrednejšo in najplemenitejšo nalogo, pri kateri se sedaj lahko zanašajo na Božjo pomoč, saj le On daje resnično zmago in ne bojevnikova moč, spretnost ali njegov meč, kot na to opozori psalmist: »Zares, ne zaupam svojemu loku, moj meč me ne more rešiti« (Ps 44, 7). Poziv papeža Urbana II., kateremu prvi odgovorijo preprosti ljudje, pomeni za viteštvo novo rojstvo, ki prinaša s seboj vse tisto, o čemer danes največ govorimo, ko želimo predstaviti viteštvo kot institucijo, daleč presegačo okvir srednjega veka. Križarske vojne združijo viteške moči in dajo viteštvu najprej nekakšno razsežnost skupnosti, kar združeno s političnimi potrebami botruje nastanku križarskih redov. Najprej moramo jasno vedeti, da je križar vsak, ki se kot bojevnik udeleži križarskega pohoda. Le v nekaterih primerih s tem označujejo tudi ostale udeležence, ki so z znamenjem križa na prsih odšli v Sveto deželo. Ob osvojitvi Jeruzalema (1099) se vitezi- križarji najprej srečajo z že obstoječo bratovščino oz. skupnostjo sv. Janeza Krstnika, katere delovanje je usmerjeno v spremljanje in sprejemanje romarjev ter preprosto medicinsko oskrbo. Prav ta medicinska oskrba ranjenih bojevnikov je marsikaterega viteza tako spodbudila, da se je odločil, da se pridruži bratovščini in najlepše izpolni svoje viteštvo, saj bo resnično služabnik nemočnih. Bratovščina je bila leta 1113 tudi uradno potrjena s papeško bulo (Pashal II.) kot red sv. Janeza Krstnika (odtod tudi ime ivanovci oz. špitalarji - hospitalci, po njihovi dejavnosti), v letu 1131 pa je začel z vojaško-obrambnim udejstvovanjem. Red, ki je bil ustanovljen prav v času križarskih vojn, je red templarjev (1119). Prav ta red, za katerega je sv. Bernard napisal redovno pravilo (*De laude novae militiae*),¹⁶ je bil sprva

¹⁵ Sveto pismo ima pri preroku Jeremiju besede, s katerimi si moremo predstavljati ognjevit odločitev mnogih vitezov, da odidejo v resnično »sveti boj«: »Naprezite konje, povzpnite se konjeniki! Nastopite v čeladah, namažite sulice, nadenite si oklepe!« (Jer 46, 4).

¹⁶ Sveti Bernard iz Clairvauxa v uvodnem razmišljanju naredi kratek povzetek stanja med vitezi tega časa, ki so po eni strani divji in brutalni, častihlepni in neusmiljeni, po drugi strani pa čisto nič viteški, nečimrni v obnašanju in oblačenju: »Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loricis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmisque circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta?« (S. Bernardo di Chiaravalle, *Ai cavalieri del tempio-l'elogio della nuova cavalleria*, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini 2003, 38.).

vitezom najbližji, saj je od vsega začetka temeljil na vojaškem delovanju in je veljal za prvo stalno vojsko križarskega Levanta. Kasneje je ustanovljen še tevtonski red (1198), ki zaključuje najbolj znano trojico križarskih redov. Krajšo življenjsko dobo delovanja je imel npr. red sv. Lazarja, red sv. Tomaža in še nekateri drugi. Vitezi, člani teh redov, so po obdobju aspirantstva dali redovne zaobljube evangeljskih svetov, da bi tako lažje in kvalitetneje izvrševali naloge svojega poslanstva. Z vstopom v enega od križarskih redov je vitez, podobno kot klerik, vstopil v službo samega Boga.¹⁷ Zanj je bil to enak dogodek kot mašniško posvečenje ali prejem katerega koli od svetih redov za klerika. Ves vojaški in viteški ceremonial, ki se je do časa križarskih vojn postopoma razvijal, je zunanji znak služenja Bogu in ima predznak dobrega in lepega. *Bonum et pulchrum* pravične vojne sta opravičena v najvišji kategoriji Božjega služabništva, ki se v boju razprostira tudi v okrilje človeških stisk. Tak boj za Boga je v polnosti prežet s služenjem – z viteštvom in je stan iskanja popolnosti. Z iskanjem Božjega je vitez križarskega reda našel pravo pot do človeka v njegovi bedi in nemoči. Vsa pretekla brutalnost, nebrzdanost in stremušstvo viteškega stanu se sedaj združita z molitvijo in kontemplacijo redovniškega stanu.¹⁸ »Čeprav viteštva ni izumila Cerkev, pač pa laiki, ga je prav ona hitro spremenila in oplemenitila v duhu evangelija. Kot je razvidno, je institucija papeštva bolj kot katerakoli druga ustanova razumela, cenila in spodbujala duha prvih križarskih redov, poduhovila njihove vrednote in cilje, jim dala priznanje in podporo ter z visokimi krščanskimi ideali navdihovala sistem vrednot, ki so bile osnovane na etično estetskih kategorijah sekularizirane narave. Ti visoki ideali so spremenili bojevnike v disciplinirane, kultivirane, močne in hkrati plemenite branilce Božjih zakonov, krščanstva, svete rimske Cerkve in družbe ter nosilce prizadevanja za vstop verskega elementa v vsakdanje življenje, kar so dokazovali prav s služenjem ubogim z vso častjo in spoštljivostjo.«¹⁹ Plemstvo, ne glede na plemiški naziv oz. stopnjo, si

¹⁷ Čeprav zveni morda nekoliko čudno, pa bi lahko rekli, da je v perspektivi omenjene službe za viteza sedaj veljalo, kar najdemo pri preroku Jeremiji: »Preklet, kdor Gospodovo delo opravlja nemarno, kdor svoj meč odteguje krvi« (Jer 48, 10). Ta citat naj bi večkrat uporabljal papež Gregor VII., ko je govoril o pravični vojni in jo želel v vsej svoji »občutljivosti« osvetliti (prim. R. Bartlett, *The Making of Europe*, Penguin Books, London 1993, 260).

¹⁸ Prim. P. C. de Oliveira, *Nobility and Analogous Traditional Elites*, Hamilton Press, York 1993, 112-114; R. Bartlett, *n.d.*, 264 – 265.

¹⁹ P. Banden van Duren, *Orders of Knighthood and of Merit – Pontifical, Religious and Secularised Catholic-founded Orders, and their relationship to the Apostolic See*, COLIN SMYTHE, Gerrard Cross 1995, 52. Te besede je zapisal nadškof Cardinale, ko je govoril o viteštvu in duhu, ki ga institucija na svojevrsten način prenaša v današnji svet.

vedno bolj prizadeva, da bi posamezniki iz njegovih vrst postali vitezi, saj jim sedaj samo viteštvo daje resnično plemenitost in ugled. Tudi vladar (nekaj primerov smo že navedli) je lahko oz. moral postati vitez.

4. Stopnje na poti do viteštva

Dvanajsto in trinajsto stoletje sta stoletji, ko je plemstvo vedno močnejše prisotno v viteških vrstah, ki dobijo oznako najvišjega stanu, ustvarjenega od samega Boga.²⁰ Priprava na vstop v viteški stan postane dolgotrajen in pomemben proces v mladosti novega kandidata in poteka v treh obdobjih po sedem let. Po prvih sedmih letih domače vzgoje je največkrat odšel na graščino kakega plemiča oz. na posest očetovega prijatelja, sorodnika ali celo fevdalnega seniorja, kjer je postal *paž* in se učil prvih korakov v svet viteštva ob spoznavanju orožja, plemenitega vedenja, jahanja in lova idr. Nikakor ne smemo pozabiti na versko izobrazbo, ki mu jo je nudil grajski kaplan oz. duhovnik, ki ga je določil gospodar. Po 14. letu starosti postane *paž oproda*, ki je še tesneje povezan z gospodarjem in v prvi vrsti zadolžen za vitezovo (gospodarjevo) orožje in opremo, obenem pa ga spremlja povsod in mu pri vseh opravilih pomaga.

5. Povzdig v viteški stan

Uspešno prestana leta priprave ter finančna zmožnost (oz. dovolj posesti, ki so prinašale potrebna finančna sredstva) vzdrževanja konja, opreme in še drugih stvari,²¹ ki so sedaj sodile k novemu vitezu, vse to je odločalo o povzdigu v viteški stan. Še v času pred križarskimi vojnami so poznali le eno obliko oz. način, da je kdo postal vitez. Poviteženje se je izvršilo na bojnem polju, ko je z nekaj besedami, viteškim udarcem z mečem (t.i. *akolado*) ter izročitvijo meča,²² nadrejeni fevdalni gospod ali kak drug vitez postavil hrabrega kandidata za vite-

²⁰ Prim. J. Flori, *n. d.*, 94-95.

²¹ Prav to je v velikih primerih odločilo, da kdo ni mogel postati vitez (ni zmogel), čeprav je ostalo »prestal« tako, kot se za bodočega viteza spodobi.

²² Še preden je postal poznan viteški udarec z mečem, je obstajal udarcu na lice podoben udarec (lahko celo po čelu ali tilniku), ki je simboliziral opomin za vestno izvrševanje nalog novega stanu. Kasnejši viteški udarec z mečem (poznanih je več oblik, ki so jih uporabljali: na obe rameni, na eno, na obe rameni in na glavo/Trojica/) je izvrševalec izvršil s svojim mečem (potrditev nekakšne fevdalne oz. bojvniške povezanosti) ali pa z mečem novega viteza, s katerim ga je nato opasal. Investituro oz. poviteženje je lahko izvršil katerikoli vitez (prim. C. Gravett, *n. d.*, 27; M. Žvanut, *Od viteza do gospoda*, Viharnik, Ljubljana 1994, 53.)

za. Simbolno dejanje je bilo izvršeno tam, kjer bo poslej mesto novega bojvnika, to je – na bojnem polju.²³ Z dejanjem povitezenja je bil novi vitez še na poseben način povezan s tistim, ki je dejanje izvršil. V nekaterih primerih je bilo povitezenje med bojem nujno, saj se je primerilo, da je bilo število bojnikov na konjih premajhno ali pa so padli, zato so v sili povitezili njihove spremljevalce (oprode) ali celo druge udeležence, pri katerih so videli pogum in bojno gorečnost. Kadar se je primerilo, da je bil vitez v hudi nevarnosti in ga je oproda s svojo iznajdljivostjo, neustrašnostjo ter pogumom rešil, mu je v znak hvaležnosti podelil viteški udarec. Takih primerov je bilo malo, število pa je začelo še bolj upadati. Naj na tem mestu omenimo še eno možnost za povitezenje, ki se je ponekod ohranila do 15. stoletja. Viteški udarec so novemu kandidatu podelili ob kakem pomembnem družinskem dogodku gospoda, pri katerem je služil. Pri teh dogodkih prednjačijo poroke in krsti.²⁴ Oboje ima simboliko novega začetka; krst še na poseben način govori o novem življenju, kar pravemu vitez-u resnično pomeni dogodek investiture.²⁵ Prava, slavnostna investitura se začena uvajati v 12. stoletju, ko se v obred povitezenja prevzemajo mnogi elementi že poznanega obreda maziljenja kralja (npr. izročitev meča, molitev...)²⁶ Cerkev prav s pomenom, ki ga na posebno dostojanstven način pripisuje viteštvu v obredu investiture, v obdobju križarskih vojn vzpodbuja viteški stan, da za bojevanjem vidi vselej nekaj več in se v to »mistiko« tudi na svojevrsten način poglobi. Ker je tak boj naloga vsakega kristjana, je torej vitez, ki prisluhne svetopisemski spodbudi, na poti najvišjega uresničevanja krščanstva. Sveti Pavel, čigar simbol je meč, je vitezom s svojimi besedami še posebno blizu, saj jim spregovori v njim znanem in domačem jeziku, obenem pa jim odpre nova obzorja in razsežnosti: »Sicer pa zajemajte moč v Gospodu in sili njegove moči. Nadenite si celotno Božjo bojno opremo, da se boste mogli upirati hudičevim zvijačam. Kajti

²³ Iz zgodovine imamo ohranjen zanimiv primer, ko je bodoči cesar Friderik Habsburški želel viteški udarec prejeti na svetem kraju (v letu 1436), saj mu je viteštvo resnično pomenilo nov začetek življenja. Skupaj z nekaterimi svojimi tovariši, med katerimi je izpričanil kar nekaj kranjskih plemičev, se je odpravil v središče krščanskega sveta, kot so to prikazovali mnogi zemljevidi tedanjega časa. V Jeruzalemu je z 21. leti postal vitez, z nalogo, da bo poslej ščitil vdove in sirote (sploh vse nemočne in pomoči potrebne) ter z vsemi svojimi silami in močmi služil Bogu (prim. M. Žvanut, *n. d.*, 49).

²⁴ Ne preseneča nas, da je investitura največkrat pridružena prav poroki ali krstu, saj španski pesnik Juan Manuel ugotavlja, da je viteštvo nekakšen zakrament, primerljiv s krstom in poroko (prim. J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Slovar simbolov*, MK Ljubljana 1995, 659-660).

²⁵ Prim. D. Kos, *Čas bojnikov, v: Turnirska knjiga Gašperja Lambergerja*, Viharnik, Ljubljana 1997, 14-15.

²⁶ Prim. J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 11.

naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih. Zato sezite po vsej Božji bojni opremi, tako da se boste mogli ob hudem dnevu upreti, vse premagati in obstati. Stojte torej prepasani okoli ledij z resnico, oblečeni v oklep pravičnosti in z nogami, obutimi v pripravljenost za oznanjevanje evangelija miru. Predvsem pa vzemite ščit vere; z njim boste mogli pogasiti vse ognjene puščice hudega. Vzemite tudi čeladno odrešenja in meč duha, kar je Božja beseda. Ob vsaki priložnosti molite v duhu z vsakršnimi molitvami in prošnjami. V ta namen bedite z vso vztrajnostjo in molite za vse svete« (Ef 6,10-18). Uvod v cerkveni obred povitezenja je bila posebna priprava, ki se je začela s spovedjo novega kandidata. Po spovedi se je kandidat okopal, da še navzven pokaže, da bo poslej »novi človek«. Sledilo je celonočno bedenje v molitvi.²⁷ Ob sebi je imel meč, šlem in ostroge, orožje, ki bo navzven izražalo njegov stan in poklic. V času bedenja, molitve in meditacije v kapeli oz. cerkvi, je bil zanj določen popoln post. Ponekod je bil že med molitvijo oblečen v oblačila s simbolično govorico barv: rdeča – simbol pripravljenosti preliti kri za Kristusa, bela – čistost njegovih namenov in dejanj, črna oz. rjava – spomin na smrt in umrljivost. Zjutraj je sledilo povitezenje, ki ga je ponekod opravil kar vitez oz. njegov dosedanji gospod z že omenjenim viteškim udarcem in priprošnjo za varstvo in pomoč k nadangelu Mihaelu²⁸ ter svetemu Juriju.²⁹

²⁷ Prelomni dogodek, ki je sedaj pred novim vitezom, zahteva od njega popolno predanost in sprejetje vsega, kar bo viteštvo prineslo. Najlepši zgled priprave in molitve ob pomembnem dogodku najdemo v Evngeliju: »Tiste dni je šel na goro molit in vso noč je prebedel v molitvi k Bogu. Ko se je zdanilo, je poklical k sebi svoje učence in si jih je izmed njih izbral dvanajst, katere je imenoval tudi apostole...« (Lk 6, 12-13).

²⁸ Kot vodnik nebeške vojske je opisan v Razodetju s temi besedami: »Nato se je v nebesih razvnela vojna: Mihael in njegovi angeli so se bojevali proti zmaju. Tudi zmaj se je bojeval in njegovi angeli« (Raz 12, 7). Nadangel Mihael je zmagovalec nad hudobnim duhom in z njim je zlo premagano. Mihael pomeni »Quis ut Deus – kdo je kakor Bog?« in s tem Mihael, kot veliki vojskovodja pokaže vsem bojevnikom, da je treba končno sodbo vedno prepusti Najvišjemu. To najdemo v Judovem pismu: »Pa se vendar sam nadangel Mihael, ko se je pravdal s hudičem in prepiral za Mojzesovo truplo, hudiča ni upal tožiti s preklinjanjem, ampak je rekel: 'Gospod naj te kaznuje!'« (Jud 1,9). Mihaelovo dejanje, ko je premagal hudiča, je prvi viteški podvig in temu zgledu mora vsak vitez slediti. V evropskem prostoru je bilo prvo prikazovanje nadangela Mihaela na Monte Garganu konec petega stoletja. Križarji, ki so šli na Vzhod preko Apeninskega polotoka, so se vedno ustavili v votlini in tam prosili za njegovo priprošnjo in pomoč.

²⁹ O sv. Juriju, mučencu iz Kapadokije, poznamo veliko legend, nimamo pa nobenih zgodovinskih podatkov o njegovem življenju. Jacopo de Voragine je v svojem delu Legenda aurea zapisal legendo, ki Jurija prikaže kot junaka, ki je s sulico ranil zmaja, ko

6. Svečan obred povitezenja

Vedno bolj pa je prihajal do izraza obred v cerkvi oz. kapeli pred škofom. V starih rimskih pontifikalih je ohranjen z bakrorezi, ki nazor-no prikazujejo posamezne dele obreda investiture. Celotno besedilo obreda je naslednje:

De Benedictione Novi Militis³⁰

Miles³¹ creari et benedici potest quacumque die,³² loco et hora; sed si inter missarum solemniam creandus est, pontifex in eo habitu, in quo missam celebravit, aut illi interfuit, in faldistorio ante medium altaris stans, vel sedens, prout convenit, finita missa, id peragit.³³ Si autem extra divina, in stola supra rochetum, vel si sit regularis, supra superpelliceum, id faciat. Et primo ensem, quem aliquis coram eo genuflexus evaginatum tenet, stans, detecto capite, benedicit, si non sit benedictus, dicens:

je hotel za žrtev požreti kraljevo hčer. Ko je ljudstvu pripeljal zmaja, so se vsi enoglasno strinjali, da se bodo pokristjanili, če ga bo pri priči pokoncal. Vse to je globoko ganilo kraljico, ki se je dala krstiti še sama, na koncu pa je bila z Jurijem obglavljena pred mestnimi vrati. Že od nekdanj so vitezi častili sv. Jurija za svojega zavetnika, saj je bil resnično pogumen vitez. Znano je, da je sv. Jurij glavni zavetnik kar trinajstih viteških redov, ki so se po njem tudi imenovali (npr. bavarski red sv. Jurija – St. Georgsorden). Po sv. Juriju se imenuje tudi križ rdeče barve na beli (oz. heraldično srebrni) barvi - Jurijev križ (npr. Ptuj). Sveti Jurij je tudi zavetnik našega glavnega mesta Ljubljane (prim. V. Schaubert, M. Schindler, *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*, MK, Ljubljana 1995, 174-175).

³⁰ *Pontificale Romanum – Paulo III. Pont. Max.*, Venetiis apud iuntas 1543, 104-105.

³¹ Kot vidimo, je v obredu uporabljena beseda *miles*, ki pomeni vojaka pehote. Ker smo videli, da je bila v vojaški zgodovini najprej poznana pehota, ni čudno, da se je izraz prenesel za splošno označevanje vojaka. Lahko bi rekli, da je to označitev, ki zajema vse rodove vojske. Izidor Seviljski, nadškof, zadnji latinski cerkveni oče in učitelj, je v svojem delu *Etymologies*, nekakšni enciklopediji znanja njegovega časa, zapisal, zakaj se vojak (v našem primeru vitez) imenuje *miles*: »Z imenom *miles* se poimenuje zato, ker jih je bilo nekdanj tisoč v enoti ali zato, ker je bil eden od tisočih izbran (za ta stan in te naloge)« (Jean Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 5). Predvsem »izbranost za stan« izmed mnogih močno govori v prid vitez, ki je moral imeti izredne fizične sposobnosti in tudi dobra finančna sredstva.

³² Ob omembi kateregakoli dne za izvršitev investiture oz. slovesnega povzdignjenja kandidata v viteški stan ne moremo mimo 25. decembra, ki je z letom 800 tudi za taka dejanja dobil posebno sporočilen pomen. Kronanje Karla Velika v baziliki sv. Petra v Rimu je bilo na tretjo božično mašo, saj je bila ta maša edina na božični praznik, ki je

V. Adiutorium nostrum in nomine Domini.

R. Qui fecit coelum et terram.

V. Domine, exaudi orationem meam.

R. Et clamor meus ad te veniat.

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Oremus

Exaudi, quaesumus Domine, preces nostras, et hunc ensem, quo hic famulus tuus circumcingi desiderat, maestatis tuae dextera dignare bene+dicere,³⁴ quatenus esse possit defensor ecclesiarum, viduarum, orphanorum, omniumque Deo servientium, contra saevitiam paganorum, atque haeticorum; aliisque sibi insidiantibus sit terror, et formido. Per Christum Dominum nostrum.

R. Amen.

Oremus

Bene+dic, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne, Deus, per invocationem sancti nominis tui, et per adventum Jesu Christi Filii tui

bila v Petrovi baziliki (prva pri jaslicah v baziliki Marije Snežne/Velike/; druga v cerkvi sv. Anastazije na Palatinu - cesarska kapela). Simbolna govorica o rojstvu novega (sveto rimsko cesarstvo-cesar na Zahodu), in to, prav na dan rojstva Odrešenika (nekdanj pa dan nepremagljivega sonca, pri prav tako »nepremagljivem« in vojaškem narodu rimskega imperija, katerega nasledstvo je novi imperij Svetega rimskega cesarstva) je pritegnila mnoge plemiče, da so ta dan izbrali za ustoličevanja, investiture, dvorne protokolarnе ceremoniale idr. Prvi večji primer je kronanje Viljema Osvajalca v katedrali westminstrske opatije za božič leta 1066. Investiture oz. povitezenja so v veliki meri predstavniki visokega in tudi višjega plemstva, zelo radi imeli na božič, ki je sedaj združeval močno krščansko simboliko, vezano na rojstvo, obenem pa dan, ko so bili kronani vodilni in pomembni suvereni evropske zgodovine (prim. E. Eichmann, *n.d.*, 32 sl; C. Gravett, *n. d.*, 4-6).

³³ Durandov Pontifikal ima drugačno spremno besedilo, v katerem posebej poudari, da se obred blagoslova novega viteza začne po evangeliju kot lahko iz teksta razločno razberemo:»Pontifex enim priusquam dicatur evangelium benedicat...« (*Le pontifical romain en moyen-age - Le pontifical de Guillaume Durand, tome III, Studi e testi* 88, Biblioteca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano 1940, 447.). Pravitako ne govori o možnosti obreda izven maše, kar eksplicitno ne pomeni, da ga prepoveduje, oz. da ni bilo tudi takšnih primerov.

³⁴ Z desnico naj Bog blagoslovi meč, ki si ga bo kandidat za viteza opasal okrog ledij in pravitako z desnico uporabljal pri svojih dejanjih, ki mu jih narekuje stan, v katerega vstopa po investituri oz. umestitvi. O tej simboliki in pomenu samega dejanja govori tudi kraljevski psalm v vrsticah prošnje za kralja: »Opaši si svoj meč okoli ledij, o junak, svoje veličastvo in svoj sijaj.To je tvoj sijaj, uspevaj. Jezdi za resnico in milino pravičnosti, strašnih del naj te uči tvoja desnica« (Ps 45,4-5).

Domini nostri, et per donum sancti Spiritus Paracliti, hunc ensem,³⁵ ut hic famulus tuus, qui hodierna die eo tua pietate praecingitur, visibiles inimicos conculcet, victoriaque per omnia potitus, semper maneat illaesus. Per Christum Dominum nostrum.

R. Amen.

Deinde dicit, stans ut prius:

Psalmus 143

Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad praelium:* et digitos meos ad bellum.

Misericordia mea, et refugium meum:* susceptor meus, et liberator meus.

Protector meus, et in ipso speravi:* qui subdit populum meum sub me.

Gloria Patri. Sicut erat, etc.

V. Salvum fac servum tuum, Domine.

R. Deus meus, sperantem in te.

V. Esto ei, Domine, turris fortitudinis.

R. A facie inimici.

V. Domine, exaudi orationem meam.

R. Et clamor meus ad te venit.

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Oremus.

Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, qui cuncta solus ordinas et recte disponis, qui ad, coercendam malitiam reproborum, et tuendam iustitiam, usum gladii in terris hominibus tua salubri dispositione permisisti, et militarem ordinem ad populi protectionem institui voluisti, quique per beatum Ioannem militibus ad se in deserto venientibus, ut neminem concuterent, sed propriis contenti essent stipendiis dici fecisti; clementiam tuam, Domine, suppliciter exoramus, ut sicut David puero tuo Goliath superandi largitus es facultatem, et Iudam Machabaeum feritate gentium nomen tuum non invocantium triumphare fecisti; ita et huic famulo tuo, qui noviter iugo militiae colla supponit, pietate coelesti vires et audaciam ad fidei et iustitiae defensionem tribuas, et praestes ei fidei, spei, et charitatis augmentum; et da tui timorem pariter et amorem, humilitatem, perserverantiam, obedi-

³⁵ Ker ima meč že od začetkov rezili na obeh straneh, je nepisana razlaga kmalu pou-
darjala simboliko dvojnega služenja oz. obrambe viteza, ki je opasan z mečem. Kot ima
križ simboliko odnosa do Boga (vertikalna) ter odnos do sočloveka (horizontalna), tako
se bo vitez vedno boril za dva cilja: za Boga in bližnjega v stiski.

tiam, et patientiam bonam, et cuncta in eo recte disponas, ut neminem cum gladio isto, vel alio, iniuste laedat: et omnia cum eo iusta et recta defendat: et sicut ipse de minori gradu ad novum militiae promovetur honorem, ita veterem hominem deponens cum actibus suis, novum induat hominem: ut te timeat et recte colat, perfidorum consortia vitet, et suam in proximum charitatem extendat, praeposito suo in omnibus recte obediat, et suum in cunctis iuste officium exequatur. Per Christum Dominum nostrum.

R.Amen.

Tum ensem acqua benedicta aspergit.

Si autem ensis sit prius benedictus, omnia praedicta omittuntur.

Post haec pontifex sedens, accepta mitra, dat ensem nudum novo militi ante se genuflexo in manum dexteram dicens:

Accipe gladium istum in nomine Pa+tris, et Fi+lii, et Spiritus+ sancti, et utaris eo ad defensionem tuam, ac sanctae Dei Ecclesiae, et ad confusionem inimicorum crucis Christi, ac fidei christianae;³⁶ et quantum humana fragilitas permiserit, cum eo neminem iniuste laedas: quod ipse praestare dignetur, qui cum Patre, et Spiritu sancto vivit et regnat Deus, per omnia saecula saeculorum.

R.Amen.

Deinde ensis in vaginam reponitur, et pontifex cingit militem novum ense, dicens:

Accingere gladio tuo super femur tuum potentissime; et attende, quod sancti non in gladio, sed per fidem vicerunt regna.³⁷

Ense igitur accinctus miles novus surgit, et ensem de vagina educit, et evaginatam ter viriliter vibrat, et super brachium sinistrum tergit, et in vaginam reponit.

³⁶ V Durandovem Pontifikalu sledi tukaj omemba francoskega suverena, ki ga simbolizira francoska krona: »et corone regni Franciae« (prim. *Le pontifical romain en moyen-age - Le pontifical de Guillaume Durand, tome III*, Studi e testi 88, Biblioteca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano 1940, 447).

³⁷ »Ti na vozove, oni na konje, mi pa se zanašamo na ime Gospoda, našega Boga« (Ps 20,8) Že stara zaveza na več mestih opozarja, da vsa moč in pomoč prihajata od Boga in da je on tisti, po katerem prihaja zmaga ali poraz, oboje pa je vključeno v Njegovo previdnost in usmiljenost, ki vidi dlje od človeških želja, misli in trenutnih slabosti. Peta Mojzesova knjiga hrabri bojvnike v trenutkih, ko je človeško gledano zmaga izgubljena: »Kadar greš v boj proti sovražnikom in zagledaš konje in bojne vozove in ljudstvo, številnejše od tebe, se jih ne boj! Kajti s teboj bo Gospod, tvoj Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele« (5 Mz 20,1). Na razsežnost Božjega usmiljenja prav v takih trenutkih posebej opozarjajo preroki: »Usmiljen pa bom z Judovo hišo: rešil jih bom po Gospodu, njihovem Bogu, ne bom jih reševal z lokom, ne z mečem ne z orožjem ne s konji in ne s konjeniki« (Oz 1,7).

Tunc pontifex dat novo militi osculum pacis, dicens:

Pax tecum.

Et iterum ensem evaginatam in dexteram accipiens, militem novum ante se genuflexum cum ipso ense evaginato ter super scapulas leviter percutit, interim semel tantum dicens:

Esto milites pacificus, strenuus, fidelis, et Deo devotus.

Deinde reposito ense in vaginam, pontifex manu dextra dat novo militi leviter alapam, dicens:

Exciteris a somno malitiae, et vigila in fide Christi, et fama laudabili.

Et milites adstantes imponunt novo militi calcaria; et pontifex sedens cum mitra, dicit antiphonam:

Speciosus forma prae filiis hominum, accingere gladio tuo super femur tuum potentissime.

Surgit pontifex, et versus ad novum militem stans, et detecto capite, dicit:

V. Dominus vobiscum.

R. Et cum spiritu tuo.

Oremus.

Omnipotens sempiterne Deus, super hunc famulum tuum,³⁸ qui hoc eminenti mucrone circumcingi desiderat, gratiam tuam bene+dictionis infunde, et cum dexteræ tuæ virtute fretum, fac contra cuncta adversantia coelestibus armari praesidiis, quo nullis in hoc saeculo tempestatibus bellorum turbetur. Per Christum Dominum nostrum.

R.Amen.

His dictis, novus miles osculatur manum pontificis; et depositis ense, et calcaribus, vadit in pace.

7. Vitezovo življenje

Vitez je kot predstavnik nove družbe začel iskati svoj prostor v hierarhiji in strukturi srednjeveškega življenja, saj je konec 13. stoletja že prinesel večje zanimanje plemičev za viteški stan (v mnogih prim-

³⁸ Durand ima na tem mestu ime novega viteza, ki ga vključi v molitev, in sicer: »famulum tuum N., qui ...« (*Le pontifical romain en moyen-age - Le pontifical de Guillaume Durand, tome III*, Studi e testi 88, Biblioteca apostolica Vaticana, Citta del Vaticano 1940, 450).

erih zgolj za povitezenje), kar je utrdilo njihovo postopno številčno premoč znotraj ustanove viteštva. S tem so se tudi kriteriji za sprejem v te vrste zelo spremenili in poostrili.³⁹ Spomnimo se samo začetkov, kjer je vojaška obveznost »zapolnjevala« viteške vrste, in kasnejša obdobja, ko se s slavo viteškega bojavnika dviguje zanimanje za ta stan, ki je bil v začetku celo nesvoboden. Najprej zaradi vedno večjega ugleda, ki ga je dobilo viteštvo, nato pa tudi zaradi že omenjene močne prisotnosti plemstva v viteških vrstah. Ti so imeli dovolj finančne osnove in so svoje plemiško življenje z vsemi navadami in razvadami vnesli v viteški stan in poskrbeli, da je to postal njegov neločljiv in sestavni del. Poleg osnovnih izdatkov za orožje in konja je bilo potrebno skrbeti za spremljevalce (oproda oz. več oprod, oborožena pehota, praporščaki, herold, idr.), ki so povzdignili vitezovo pomembnost, slavo in ugled. Napuh, ki se je prikradel v viteške vrste, je bilo najlepše opaziti na turnirjih, katerih so se vitezi zelo radi udeleževali. Iz zgolj vojaškega urjenja so strasti in zli nameni nekaterih turnirje spremenili v prave bitke na osnovi pohlepa, starih zamer idr. Cerkev ob teh dogodkih nikakor ni molčala. Poleg najrazličnejših opozoril in groženj je razglasila, da je udeleževanje na turnirjih nedopustno in da ubiti oz. padli v turnirju ne bo pokopan s krščanskim pogrebom. Prizadevanja in napor Cerkve ni obrodil velikih sadov. Turnir je kmalu presegel zgolj vojaški namen urjenja in postajal družabni dogodek viteškega stanu, kmalu pa celo vse srednjeveške družbe. To je trajalo nekako do sredine 15. stoletja, ko se konča zlata doba viteštva.⁴⁰ Sedaj nam ob vsem tem ni težko razumeti gesla oz. pregovora srednjeveških vitezov, ki se je glasil: »Mon âme a Dieu, ma vie au Roy, mon coeur à la dame, l'honneur pour moi. Dušo Bogu, življenje kralju, srce dami, čast meni.«

8. Trubadurstvo, legendarne pripovedi in viteštvo

Konec 11. stoletja najdemo prve pesmi, ki orisujejo viteštvo in viteško življenje, naslanjajoč se na ljudsko izročilo. Pesmi, s skupim imenom poimenovane kot *chansons de geste*, so peli ob spremljavi na strunski inštrument (lutnji podobno glasbilo) in jih številčno pomnožili v 12. in 13. stoletju. To je čas romanske dobe, ki spregovori v francoščini (stari

³⁹ V enem od zgodovinskih zapisov iz leta 1283 najdemo o tem naslednje razmišljenje: »Če je mati mladeniča tlačan oz. podložnik, oče pa je plemenitega rodu, tega mladeniča ne moremo poviteziti, saj je tlačan po svoji materi ... Noben mladenič ne more biti povitezen, če je (samo) njegova mati plemenitega rodu, razen, če je plemenitega rodu tudi oče. To je možno samo s posebno kraljevo milostjo« (J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 9).

⁴⁰ Prim J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 27.

francoščini!) in velja za zibelko evropskih nacionalnih literatur.⁴¹ Oblikovanje viteške podobe je prišlo v tretje obdobje, ki ga zaznamuje trubadurstvo in lirsko pesništvo, za katerega se zdi, da ga je oblikovala takrat še vedno arabska Španija, saj tedanje germansko izročilo tega ne pozna (pa tudi krščansko izročilo ne).⁴² V opevanju slavnih viteзов in njihovih del usmeri pozornost v odnos žene, ki ji srednji vek ne daje prave veljave (prej nobene), saj je odgovorna le za potomstvo in za domače življenje. Ker je krščanstvo viteštvo resnično prerodilo, je svet trubadurja oz. minezengerja⁴³ napolnjen s krščansko etiko in samo ob njem uspe prikazati vitezu pomembnost pravega odnosa do žena in posredno do sočloveka. Lahko rečemo, da je bila s tem narejena korist za vso družbo in da je trubadurstvo postalo učinkovito sredstvo za spreminjanje viteške podobe (v pozitivno), ki pa jo je v temeljih postavilo in oplemenitilo krščanstvo. Častnost njegovih dejanj tako navdihuje in prežema krščanstvo, prav konkretno pa ga v to spodbuja tudi »izvoljena dama«, za katero se mora venomer izkazovati s svojo plemenitostjo, ki jo v njegovih dejanjih spoznajo in razglašajo drugi. Izbrana vitezova dama je nedosegljiv ideal, ki se mu nikoli ne približa. Ta ga žene v poboljšanje samega sebe in opustitev temnih del preteklosti. Še posebno velik vpliv na podobo viteštva so imele legende in pripovedi, ki se od 12. stoletja naprej pojavljajo v evropskem prostoru in govorijo o velikih junakih preteklosti, o prvih resničnih in pravih vitezi v vseh pogledih (npr. kralj Artur). Od prvotnih legend je ostalo verjetno zelo malo, saj so jim dodajali najrazličnejše pripovedi iz 12. in 13. stoletja, ki so imele namen poveličevati viteški stan.⁴⁴ Na osnovi

⁴¹ Že leta 813 je Cerkev na koncilu v Tours-u priporočila duhovščini, naj ima pridige oz. homilije v romanskem jeziku (starofrancoskem jeziku) in ne več v latinščini. To je bil poskus, da bi v razumljivi in domači besedi nagovorili preprostega človeka, ki bo tako lažje razumel in doumel krščanstvo in njegovo veselo sporočilo (prim. J. Flori, *A Brief History of Knighthood-From History to the chivalric myth*, 34; J. Beider, *Roman o Tristanu in Izoldi*, Klasiki Kondorja VIII, MK, Ljubljana 1995, 135-136).

⁴² Prim. J. Holzer, *Zgodovina Cerkve v stotih slikah*, Družina, Ljubljana 1995, 145.

⁴³ Širjenje takih pesmi in novega načina opevanja viteških dejanj ter kreposti je bilo najprej v rokah trubadurjev, ki so potovali od gradu do gradu ter kratkočasili zelo enolično dvorno življenje. K temu vključujemo minezengerje in potujoče glasbenike, ki pa že predstavljajo nekakšen most med dvorom in preprostim ljudstvom, saj se to postopno navdušuje nad »novo umetnostjo«. Ljudstvo je tega deležno po zaslugi popotnih glumačev, igralcev in artistov, prisotnih ob večjih sejmi ali drugih pomembnih dogodkih. Naj naštejemo samo nekaj vidnejših predstavnikov te umetnosti: Kurenberger, Ditmar von Ast, Reinmar von Hagenau, Walter von der Vogelweide, Neidhart von Reuenthal, Tannhauser, Ulrich von Sachsendorf, Rudolf von Ems idr. (prim. D.Kos, *n.d.*, 11; A. Capuder, *Tristan in Izolda*, v: J.Beider, *n.d.*, 8 137-139; J.Flori, *La cavalleria medievale*, 138-139).

⁴⁴ Prim. J. J. Švajncer, *n. d.*, 126; J. H. Walsh, *Kralj Artur in vitezi okrogle mize*, Založba Karantanija, 188-189.

legend, zgodovinskih junakov-prvih vitezov ter idealnih in idealiziranih osebnosti se konec 13. in v začetku 14. stoletja vidneje izoblikuje na francoskih tleh ikonografski motiv devetih junakov, ki združuje judovski, poganski in krščanski svet nekakšnega »bojevniskega kulta« (nekaj primerkov takega poskusa najdemo že nekaj časa prej). Pred nami so tako starozavezni Jozue, David in Juda Makabejec, poganski Hektor, Aleksander Veliki in Julij Cezar ter krščanski bojevniki-vladarji v osebi kralja Arturja, Karla Velikega in Gottfrieda Bouillonskega.⁴⁵ Verzificirani viteški romani, delo Chrétien de Troyesa, dajo viteštvu dokončno podobo, saj združujejo vse ideale njegove razvojne poti in jih v mojstrski besedi ter prisposodobah v pripovedih naredijo resnično nesmrtno. Pod vplivom krščanske miselnosti in pogleda na viteški stan (boj za Boga in človeka v stiski) je v pripovedih zaslediti močan poudarek na občutku za pravico, sveto življenje in pobožnost. Viteštvo je na poti iskanja popolnosti in vodilo so mu Jezusove besede: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Pravi vitez se dvigne na novo, duhovno raven in postane iskalec sv. Grala – keliha zadnje večerje, simbola odrešenja in večnega življenja, ki človeku ni dostopen po njegovih lastnih močeh.⁴⁶ Mnogi ga iščejo in na tej poti doživljajo lastno spreobrnjenje, saj so grehi tisti, ki jim onemogočijo njegovo najdenje. Lancelot, najbolj znan vitez kralja Arturja, se v iskanju zave strašne resnice, ki jo tako rekoč brezčasno postavlja pred viteški stan v velik opomin: »To je moja velika bol, kajti dokler sem se loteval posvetnih pustolovščin, mi je uspelo prav vse in nihče se mi ni mogel zoperstaviti, sedaj pa, ko sem se napotil iskati svete stvari, me moji grehi priklepajo k tlom in nimam moči, da bi se zganil ali spregovoril, ko se prikaže Sveti Gral.«⁴⁷ Z nastankom dvornega epa dobi srednjeveški vitez prapodobo krščanskega viteza, s katero se vedno bolj identificira in skuša zlit v eno. Parsifal, ki vstaja izmed Arturjevih vitezov v literarnem delu bavarskega plemiča Wolframa von Eschenbacha (+1220), se najprej trudi združevati dolžnosti viteškega stanu z dolžnostmi do Boga. Slednje zmore dostojno opravljati le tako, da se najprej zave svoje grešnosti in se nato odloči za resnično dobro. V Troyesovi pripovedi se puščavnik obrne na Parsifala in mu pokaže novo pot: »Ker se ti je zasmilila tvoja duša, pusti, da te

⁴⁵ Devetim junakom so postopoma dodali še devet likov izjemnih žena, katerih pogum in »junaštvo« moreta navdihovati žene v trudu za dostojanstvo in čast njihovega stanu. Te so bile razdeljene v že znane tri skupine po tri: Estera, Judita, Rahela, Lukrecija, Veturija, Virginija, sv. Helena, sv. Brigita, sv. Elizabeta (prim. L. Menaše, *Evropski umetnostno zgodovinski leksikon*, MK, Ljubljana 1971, 473).

⁴⁶ Prim. F. Cardini, M. Introvigne, M. Montesano, *Il Santo Graal*, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze 1998, 31-35.

⁴⁷ J. H. Walsh, *n. d.*, 120-121.

kesanje zajame in za pokoro pojdi rajši vsak dan v cerkev kakor kam drugam: to ti bo samo v prid. In če se znajdeš kje, kjer je samostan, kapela ali župna cerkev, zagotovo stopi tja; pojdi noter, brž ko bo zazvonil zvon ali pa še prej, če boš pokonci. Od tega se ne boš počutil slabše in v duši ti bo prijetneje. In če se je maša že začela, je to še razlog več, da greš noter in tam ostaneš, dokler duhovnik ne odpoje in odmoli do konca. Če si globoko odločen, lahko še povečaš svoje zasluge in prideš v raj. Veruj v Boga, ljubi Boga, obožuj Boga. Spoštuj dobre ljudi, moške ali ženske. Vstani pred duhovnikom; to te malo stane, Bog pa to zares ceni, ker kaže, da je človek ponižen. Hočem, da delaš tako, zato da ti bodo odpuščeni grehi, če hočeš biti spet deležen božje milosti, ki si je bil deležen некоč.«⁴⁸ Življenje srednjeveškega viteza se v doseganju prave podobe tega stanu nujno in neobhodno podaja na pot, kot je s svojim zgledom to potrdil kralj in križarski bojevnik sv. Ludvik IX.⁴⁹ Tudi Ramon Llull, katalanski mistik, ki je prav ob vsej pisani paleti najrazličnejše viteške literature napisal nekakšen viteški »priročnik«, je v njem zapisal, da je vitez (*miles*) izbran kot eden od tisočev, ki ga odlikujejo nežna in pobožna duša, poštenost, zvestoba, modrost in moč.⁵⁰ Te ideje so vnašali v legendarne pripovedi tedanjega časa in še bolj podkrepili podobo popolnega viteza. Začel je nastajati kodeks viteškega obnašanja – posebne viteške etike. Izhajajoč iz vsem dobro poznanih krščanskih kreposti modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti, so se razvijali najrazličnejši »seznam« odlik in vrlin viteškega stanu, vsak z željo, da bi stan približal najvišjim idealom. Ob stremljenju in boju za te ideale je vitez vedno zmagovalec, v sebi in pri drugih.⁵¹ Največ vrlin, gledano v odnosu do človeka, je izviralo prav iz vitezove ljubezni, resnicoljubnosti in poguma, ki so v medsebojnem dopolnjevanju rojevale nove vrline. Iz ljubezni je v vitezu raslo usmiljenje, iz poguma srčnost, iz resnicoljubnosti, osvetljene z ljubeznijo pa pravičnost. Vrednoto žrtvovanja sta v vitezu budila ljubezen in pogum, pogum in pravičnost pa sta ga peljala po poti časti. Duhovnost je v vitezu rasla toliko bolj, kolikor obilnejše so se razvijali pogum, ljubezen in resnicoljubnost. Vitezovo plačilo je poleg časti zavest, da bo obilno poplačan ob času, ki ga je določil Bog. Zato se trudi, da bi v svojih dejanjih ostajal skromen in neimenovan, saj bodo skrivna dela povrnjena

⁴⁸ C. de Troyes, *Perceval-Zgodba o Gralu*, MK, Ljubljana 1996, 133.

⁴⁹ Sveti Frančišek se odreče viteštvu in njegovim »dogodivščinam« in se poda v večno avanturo Življenja, pravtako, kasneje, sv. Ignacij Lojolski.

⁵⁰ Prim. prim. F. Cuomo, *n. d.*, 17.

⁵¹ V češkem jeziku pomeni beseda vitez prevlado oz. zmago. To je najlepše in najprej vidno na grbovni devizi češkega grba, kjer je zapisano *Pravda vitezi*, kar pomeni, da mora biti pravica tista, ki naj prevlada – ki naj zmaga.

Vitez brez časti je kot bi bil mrtev vitez oz. ni sploh vitez (eden od srednj. pregovorov).

(prim.Mt 6, 4) in prav v njih se zrcali vsa vitezova veličina in plemenitost. Sistem viteštva je dosegal vedno zahtevnejši nivo in zgodilo se je, da so nekateri vitezi, ki še niso presegli podobe brutalnega in brezčutnega bojavnika, morali stan zapustiti, saj je obstajal način, da so pred očmi javnosti vitezu odvzeli meč, ostroge ter oklep in tako je za vedno izgubil svoje viteštvo.⁵² To je bilo dokaj redko, zato pa takrat bolj ponižujoče in žalostno. Nad vse je bila viteška čast, in ko je vitez ostal brez nje, je bil za viteštvo izgubljen, ali kot je bilo skoraj pogovorno rečeno, da je vitez brez časti mrtev vitez. Ko se v drugi polovici 15. stoletja zaključi zlato obdobje viteštva zaradi spremembe načina bojevanja, ki ga dokončno uveljavi strelno orožje, je podoba viteza ohranila podobo krščanskih idealov in etičnih zahtev in prav zato preživela. Viteštvo si s to podobo utira pot in prostor v naslednjih stoletjih, ki ocenjujejo viteštvo v luči zvestobe in plemenitosti, v najširšem smislu in pomenu besede. Tej podobi pa ne manjka spominov na zlato obdobje, iz katerih nekateri resnično, drugi pa samo zato, ker ostaja to družbeno aktualno, živijo in si včasih s tem želijo pridobiti celo kakšno korist. Mnogi suvereni, včasih pa tudi močnejši plemiči, začenjajo viteštvo priklepati nase, kar storijo z ustanavljanjem t.i. dinastičnih viteških redov, katerih namen je brezpogojna zvestoba suverenu oz. velikemu mojstru reda. Zgled so dobili v križarskih redovih, njihovi ideji in idealih. Čeprav je viteštvo na neki način mrtvo, se že odpira obzorje, na katerem stoletja začenjajo pozdravljati njegovo novo podobo.

Zaključek

Kljub najrazličnejšim stranpotem je viteštvo po času svojega zlatega obdobja še vedno (vedno bolj?) ideal vsakega plemenitega moža, čeprav prevečkrat zavito v že znano legendarno in idealizirano podobo stanu, ki je sedaj živel v primarni podobi preseženo življenje. Kot so bili začetki viteštva bolj ali manj med prepletanjem realnosti in nekakšne misterioznosti, tako se tudi njegovo nadaljevanje vedno bojuje z ohranjanjem realnosti pri vključitvi v dane pogoje novih časovnih okvirov. Vse do današnjih dni, ko še vedno nezavedno živi podoba viteza v kavalirjih, ki jih je (žal) vse manj, je viteštvo prehodilo dokaj dolgo in pestro zgodovinsko pot, ki pa je ni nič globlje in močnejše zaznamovalo, kot je to storilo ravno krščanstvo.⁵³ Krščanstvo je nujno poseglo v njegovo podobo takrat, ko je kazalo, da ni nobenega razum-

⁵² V Verdijeve operi *I Lombardi alla prima crociata* oz. kasnejši, nekoliko glasbeno in vsebinsko predelani operi *Jeruzalem*, je v enem od dejanj uprizorjen tak ceremonial odvzema viteških simbolov, kot sta si to libretist in komponist predstavljala.

⁵³ Že osnovna drža krščanstva nas venomer opominja, da smo Kristusove priče za vse čase. Če smo priče, smo se dolžni za krščanstvo truditi, ga oznanjati in braniti, ko je iz

nega izhoda za položaj, ki ga je brutalni in surovi bojevnik oblikoval in narekoval. Ker najrazličnejše oblike zla ostajajo navzoče med nami, ostajajo tudi tisti, ki se kot vitezi z naslovom ali brez njega, v okviru neke institucije ali brez nje, kot nekdanji občudovani bojevniki na konju – v današnjem svetu trudijo, da bi v svoji »viteški« drži in delovanju vsaj malo pripomogli k zmagi dobrega in plemenitega.

Povzetek: Tadej Jakopič, Viteštvo in krščanstvo

Viteštvo je institucija, ki se je postopoma razvijala skozi zgodovinsko obdobje in je utemeljena v vojaški aktivnosti bojevnika na konju. Jezdna žival in človek nastopita skupaj kot nerazdružljiva in vojaško uspešna dvojica, ki si lastnosti, delovanje in učinkovitost pridobiva med najrazličnejšimi narodi, kulturami in civilizacijskimi oblikami človeške zgodovine. Tako njun skupen razvoj kot razvoj posameznika – evolucijski razvoj konja in njegovih lastnosti ter razvoj strategije in vojaške opremljenosti konjenika - sta pripeljala do najučinkovitejših načinov in sredstev v bojevanju med posameznimi narodi. Skrbno opazovanje dobrih lastnosti, odpravljanje pomanjkljivosti ter prevzemanje najboljših vojaških rešitev je prinesel stik med bojevniki nasprotnih narodov in konjenik je razvil vedno boljše kvalitete. Pri germanski konjenici je mladenič šele z vstopom v vrste konjenikov postal polnopravni član odraslih mož. Latinsko terminologijo, germanski simboličen pomen iniciacije v svet odraslih preko konjeniškega stanu ter nenazadnje primarno vlogo bojevnika na konju, vso to dediščino prevzame karolinško obdobje, ki zelo potrebuje bojevnikov na konjih, saj je poleg dragega vzdrževanja konja in opreme le - ta (konjenik, z vsemi omenjenimi lastnostmi) edini sposoben izbojevati zmago. V času, ko ni bilo bitk, se naravna surovost in brutalnost vitezov sprevrže v hude spopade, kar skuša krščanska družba z vsemi močmi preprečiti (gibanje Božji mir, vzvišeni ideali Kristusovih vitezov, izobčenja idr.). Krščanstvo postopoma v viteštvu spremeni svet dotedanjih idealov in ga pelje na pot »viteške popolnosti« v služenju Bogu in ljudem. Prav zato uvede investituro oz. povitezenje, ob pomoči truba-

postavljeno najrazličnejšim napadom. Kristjan je v tem primeru bojevnik križa, seveda v drugačnem pogledu kot v času križarskih vojn. Osnovna ideja in poimenovanja ob tem ostajajo enaka. Še danes poznamo križarska gibanja in viteški ideal, ideal, ki ga je v polnosti pokazalo krščanstvo. Prisposodbe iz viteškega obdobja so preživele do danes in živijo v najrazličnejših oblikah. Z eno od teh se lahko srečamo v cerkveni pesmi skladatelja in duhovnika Matije Tomca, z naslovom Zmagala si, Devica slavna. V tretji kitici te pesmi je naslednje besedilo: »Šli bomo srčno v nove boje za prenovitev sveta. Vitezi tvoji, o Marija, bodo rešili ga zla. Kristusu kralju smo prisegli, zanj se bojujemo vsi. Ščit nam je v boju tvoja roka, geslo: Naj Kristus živi! (M. Tomc, *Zmagala si, Devica slavna*, v: *Slavimo Gospoda – Bogoslužna pesmarica za organiste*, MD Celje 1988, 245).

durskega pesništva, legend in tedanjih viteških romanov pa poteka priprava na ta stan v treh obdobjih po sedem let (domača vzgoja, paž, oproda). Ko se konča zlato obdobje viteštva v drugi polovici 15. stoletja, (turnirji in viteške igre), se zahvaljujoč novi krščanski podobi viteza, le - to, na veliko bolj duhovni in simbolični ravni ohrani v različnih oblikah še stoletja. Njegove sledi najdemo tudi danes.

Ključne besede: Ključne besede: vitez, viteštvo, konjenik, meč, šlem, ščit, ostroge, viteški redovi, križarji, konj, paž, oproda, fevdalec, trubadur, viteški ideal, krščanstvo, Božji mir, investitura, viteška-dvor-na ljubezen

*Summary: Tadej Jakopič, **Knighthood and Christianity***

Knighthood is an institution, which gradually developed in history and whose existence is based on the military activity of a soldier on horseback. The mount and the man appear together as an inseparable and militarily successful pair acquiring their properties, mode of operation and efficiency among various nations, cultures and civilization forms of human history. Their common as well as individual development - the evolutionary development of the horse and its properties on the one hand and the development of the strategy and military equipment of the rider on the other hand - led to the most efficient modes and means of fighting. The contact between the soldiers of opposing nations resulted in a careful observation of good qualities, removal of faults and taking over the best military solutions, whereby the soldier improved constantly. With the Germanic cavalry a young man only became a full-fledged adult when he joined the cavalry ranks. The Carolingian era took over the complete heritage of Latin terminology, Germanic symbolic initiation character and the primary role of the mounted soldier because the knight with all above-mentioned qualities and additionally capable of the expensive upkeep of the horse and armour was the only one capable of winning a victory. In peacetime the natural rudeness and brutality of the knights turned into ugly violence with Christianity trying its utmost to prevent it (Truce of God movement, the lofty ideals of Christian knights, excommunications etc.). Gradually, Christianity changed the earlier ideals of the knighthood and led it to the path of »chivalric perfection« by serving God and the people. Therefore it introduced the investiture (the knighting) and the preparations for knighthood comprised three seven-year periods (domestic education, pagehood, squirehood) aided by troubadour poetry, legends and chivalric romances of the time. When in the sec-

ond half of the 15th century the golden age of knighthood with its jousts and tournaments came to an end, it was due to the new image of a Christian knight that different forms of knighthood at a much more spiritual and symbolic level were preserved for centuries to come and can be encountered also nowadays.

Key Words: knight, knighthood, chivalry, mounted soldier, sword, helmet, shield, spurs, orders of knighthood, crusaders, horse, page, squire, feudal lord, troubadour, chivalrous ideal, Christianity, Truce of God, investiture, courtly love.

Drago K. Ocvirk

Some Basic Conditions for Missionary Activities as Reconciliation and Peacebuilding

It is a great honour for me to be invited by the Authorities of Mission Congregation to lecture at this Symposium on *The Catholic Mission in the Orthodox Ukraine, Belarus, and Russia* here in this beautiful historical and university town of Vinnitsya.¹

In three steps I will present the preliminary dimensions, which should be taken in account in all missionary activity if it wants to avoid all kind of violence and to become a work of reconciliation and peace building. The very traditional, even apostolic rule in Christian spirituality is the imitation of Christ and of his very witnesses as reminds us saint Paul: »You became imitators of us, and of the Lord, having received the word in much affliction, with joy of the Holy Spirit« (1Tes 1,6). Even though this rule is simple and clear its application is far from being evident and easy. Therefore, I will present after few introductory words on Christ's Spirit three inevitable fields, which have to be included in all Christian missionary enterprise if it really wants to not cause animosity, enmity, and rejection. These may be avoided only if Christian missionaries know and involve themselves totally first in a self-engaging exchange, secondly in adopting a host culture and thirdly if they formulate verbally their faith experience out of these exchange and culture.

Jesus' Spirit is revealing himself in Jesus' deeds and words. The Spirit, who inspires him, cannot be any other than this one received by his Father, the Spirit, by whom he was conceived and whom he left to his disciples. All deeds and words of Jesus, as pictured in the Gospel, are a testimony to and proclamation of Father's love. They are also an uncovering of the Spirit of love, whose guidance Jesus freely accepts. Each human being is in this Spirit of love a son or daughter of heavenly Father, and is a sister or brother of Jesus capable of receiving this same Spirit of love. Here we are at the heart of Christian mystery of God's love for us, a love, which enable us to embrace it with all our

¹ An invited lecture in *Symposium on Catholic Mission in Orthodox Ukraine, Belarus, and Russia* in The Catholic Theological Seminar in Vinnitsya, (Ukraine), 15.-19. September 2003.

heart, with all our soul, with all our strength, and with all our mind, and to share it generously with our neighbour (cf. Lc 10,27). Through the life of Jesus, his activities, and message we are initiated both into relationships between the Father, and the Son, and the Holy Spirit, and also into their relationships to us. As much as we get into these relationships we are building the Kingdom of God, Kingdom of reconciliation, peace, and love. We weave a web of the new covenant and become »fishers of human beings«, as Jesus says. All what is possible to discover about the Spirit of Jesus in our place and time is relevant for us and it obliges us to conform to it our lives and ways of acting.

1. Exchange as a source of life

In the very heart of Christianity is a *communication as offering, a self-engaging exchange*. It is magnificently illustrated by the image of God as a Holy Trinity: three mutually personalising relations, in which each receives himself from the others and offers them himself: »Jesus, crying with a loud voice, said, »Father, into your hands I commit my spirit!« (Lc 23,46). Simultaneously, the Father addresses us by his Son - his Word in Jesus Christ - and embraces us by him in the Holy Spirit with his love. »My Father is still working, so I am working, too.« For this cause therefore the Jews sought all the more to kill him, because he not only broke the Sabbath, but also called God his own Father, making himself equal with God« (Jn 5,17-18). To say in a simple way: we are interwoven into God's life, or, let me paraphrase John-Paul II., into »a working charity«. Indeed, when the pope speaks about Christian mission,² he emphasis: »It is in fact these 'works of charity' that reveal the soul of all missionary activity: love, which has been and remains the driving force of mission, and is also 'the sole criterion for judging what is to be done or not done, changed or not changed. It is the principle which must direct every action, and end to which that action must be directed. When we act with a view to charity, or are inspired by charity, nothing is unseemly and everything is good.'«³

The second no less important characteristic of Christianity, although dependent on communication as offering, is a *message* about God's love for us in Jesus Christ and in his Spirit. These two dimensions are inseparably connected, but in a way that we cannot either mix them or separate one from another. So there is a tension between on one side »*the working charity*«, which is a principle of all and therefore more or

² John Paul II., *Redemptoris missio*, n. 60.

³ Isaac of Stella, *Sermon 31*, PL 194, 1793, quot. by John Paul II., *idem*.

⁴ Cf. P. Ricoeur, *La reconnaissance*, Seuil, Paris, 2004.

less explicitly present in all human reality, and on the other side *its expressions, realizations*, which are always more or less its accurate images or representations. It is well known, that a gift is an expression of giver's love (respect, admiration ...) for a receiver, and this love cannot be exhausted by one sole act of giving. The contrary is true: receiver's joy solicits a giver to continue to express his love in new ways. No gift can exhaust a giving; no offer an offering; but a gift emerges from giving and leads to it. By the same token, any word cannot abolish a speaking, any narrative a narration, any message a messaging! Let suppose it happens! What would there be left? A reply to this question could be only: there is neither a human being nor humanity without continuous exchange of goods, words, people; nothing, but a death, an eternal silence.

Such an exchange, communication, sharing is of vital importance as it is shown in a reply the subtle John Duns Scotus gave to the question about an ability of angels to communicate among themselves. Normally it was thought that angels have no exchange among them. Indeed, they are higher beings and they know all, so that there is no reason for exchange, communication, information. However, Duns Scotus took a different point of view. In his opinion an information or message is less important than a mere fact of communicating, talking to, addressing each other. If humans, thought he, who are less perfect than angels have a privilege to communicate, how could it be possible that much more perfect angels are deprived of such a great gift? What is here all about is a mutual acknowledgement, by which each of us became a person in face of the other and acquires their identity in continuous interactions with other humans.⁴ Consider how much time we spend together only because it makes us happy and feel well. More over, one should ask if they were self-conscious persons outside societal and cultural networks with »a feeling of existing«. »It is not the existence of self that precedes the coexistence; it is the coexistence that precedes the existence of self. In other words, the *self* is something produced on the basis of relational spheres.«⁵ To be sure, I do not promote any kind of collectivism: in this part of Europe it would be indecent only few years after the fall of communist collectivism. But, on the other hand, it becomes more and more clear that an isolating individualism is no solution either. In covenants (family, nation ...), which are before and after us, one emerges as human person with his/her name and identity. In the Church one receives a Christian identity. Personal and societal identities are fruits of human and societal rela-

⁵ Cf. F. Flahault, *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, Descartes & Cie, Paris, 2002.

tions. All these relations are always in some way structured and instituted. Rowan Williams, speaking of the individual search for identity, wrote that »the self is not a substance one unearths by peeling away layers until one gets to the core, but an integrity one struggles to bring into existence.«⁶

Therefore, the humanity of an individual is first of all dependent on links with others and on the quality of these links. So we can say that the first task of Jesus' disciple - regardless of this or that job; this or that belonging; this or that charisma - is nothing other but a cultivation of good human and societal relationships, a creation of opportunities for a higher quality of relations. Jesus exhibits such behaviour in the synagogue of Nazareth: »The Spirit of the Lord is on me, because he has anointed me to preach good news to the poor. He has sent me to heal the broken-hearted, to proclaim release to the captives, recovering of sight to the blind, to deliver those who are crushed, and to proclaim the acceptable year of the Lord« (Lc 4,18-19). Spreading good news or evangelizing is in the first place establishing and nurturing relationships, which solidify life, heal, elevate, lift up, free from demons (of prejudices, ideologies, nationalism, drugs ...). In reality, this is the first and most fundamental act of witnessing. It is for this reason Jesus asks his disciples to serve others and calls them friends, so that they too become friends to others, good Samaritans, saviours of human beings: »A new commandment I give to you, that you love one another, just like I have loved you; that you also love one another. By this everyone will know that you are my disciples, if you have love for one another« (Jn 13,34-35).

2. Culture as human world is not neutral

After putting some light on a *communication as offering* or *self-engaging exchange*, as the only source of life and true feeling of existing, we have to underline another inescapable reality when we think about a humanity of human being. I am talking about culture. It was already mentioned that all human relationships are structured and embedded in some framework, which is handed down from the past as cultural tradition or heritage and is recreated by the present generation as a living culture. Culture has strong and mostly unknown influences on factual relationships. M. P. Gallagher shares this anthropological un-

⁶ T. Radcliff OP, »Go and make disciples of all nations«. *Preaching the Kingdom or Religious imperialism?* v: *New Blackfriars*, vol. 84 no. 989/990 (July-August 2003), 329-300.

⁷ M. P. Gallagher, *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, Paulist Press, New York, 1998, 6-7.

derstanding of culture, when he defines it »as a cluster of assumptions, values and ways of life«.⁷

2.1 All permeating culture

As a fundamental anthropological reality culture has an immense power. Indeed, it involves »not simply a neutral cluster of behavior patterns or values, but a hidden set of control mechanisms that shape our sensibility and our ‘structure of feeling’.⁸ Culture can be an unrecognized presence, ‘a highly selective screen’ between us and our world which decides ‘what we pay attention to and what we ignore’.⁹ Thus culture is quite simply the main influence on how we see ourselves (what contemporary theorists call our ‘social imaginary’), and it is all the more potent for being largely concealed in its impact. In this sense the Marxist-style claim that context conditions consciousness remains valid: indeed the two-way traffic between the structure of our lives and the cultures we inhabit is a crucial insight in this whole area. The way we live or work shapes how we think and feel and in turn how we think and feel becomes a powerful reinforcer of how we picture our possibilities of changing this world or not.«¹⁰

With a Gallagher’s help we can illustrate »the inescapable role culture plays in shaping our sense of identity« by some metaphoric parallels from his book. »Culture, therefore, is like:

- an ocean, surrounding us as water a fish;
- an environment that seems natural, especially if it is the only one we know;
- the air we breathe, that may be healthy or polluted;
- a lens, something we see through without realizing that it is not the only way of seeing;
- a transmitter sending almost subliminal messages, that affect our priorities without us knowing;
- a filter, allowing through certain images of normality but not others;
- a cage that is there and not there, as in the acting of a mime artist who pretends to be inside a glass box;
- an iceberg of the common sense of a group, which stays largely submerged or unconscious;
- a baby’s building bricks, the basis for creating a world;
- a flight recorder preserving the memory of humanity’s journey;
- a womb, within which one feels perfectly at home, not knowing

⁸ This phrase is from Raymond Williams, *The Long revolution*, Catho & Windus, London, 1961, 48.

⁹ E. T. Hall, *Beyond Culture*, Anchor Books, New York, 1977, 85.

¹⁰ M. P. Gallagher, *idem*, 6-7.

there are other worlds;

- an accumulation of unacknowledged habits, like an addiction that resists recognition;
- a conspiracy of silence, imposed by the past;
- a playground of possibilities, inviting one to creative freedom;
- an ever-present horizon, beyond which one cannot see.

In this random litany of images there are tensions between evocations of being trapped and those that suggest space for movement. Both can be true of 'lived' culture: it can encourage creativity or it can prove imprisoning. What all these metaphors have in common is the crucial fact that culture is usually a hidden persuader in our lives. It involves a convergence of massaging messages (as Marshall McLuhan might say) that lull us into assuming that all this is natural, whereas the root meaning of culture - from *colere* in Latin, to till or cultivate - suggests that it is the opposite of natural. In fact it is whatever we have made - whether a Tower of Babel or a Sistine Chapel. It is a human invention over a long time. Although nothing about culture is necessary or inevitable, when we swim in this ocean or see through this lens or receive the transmission of this force around us, everything seems utterly normal and neutral. Awakening to its non-neutrality is a first step towards a Christian response to culture in practice.«¹¹

2.2. Concrete examples

Let me take as an example people who are missionaries as you here in Ukraine, Belarus and Russia. You strongly experience a difference between your native environment and this one, where you now propose the good news. The difference is not only in a language, but also in mentality, customs, behaviour, institutions ...

Not so far in the past there was a commonly spread idea that is a human person solely a member of our tribe or our people, a human being was supposed to be one who belongs to our society, culture, cult and past. All others were seen as barbarians without language and worship. Here is an example: »*Slovani*« a name of our Slavic ancestors probably comes from the verb »*sloviti*« - *to speak*, and this »*Speaking people*« named its German neighbours »*Nemci*« - *the Mutes*.

Each human is indelibly marked by their original culture, and this concretely means for all of us, that it is not indifferent to the life and work of the missionary. For example, Poles and peoples in Ukraine, Belarus and Russia have not been always in a good relationship. This may still today have some influence in a mutual relationship between

¹¹ M. P. Gallagher, *idem*. 7-9.

missionaries and people here. Indeed, people may look at Poles differently from the way they view Slovenians or Irishmen. Also there is a different reaction if one declares himself/herself as a French businessperson and Orthodox or as Irish and Catholic missionary. There is an avalanche of unconscious reactions in each meeting caused by undetected cultural influences, which may be evinced as nationalistic, chauvinist, racist, sectarian, intolerant. If we want to really spread good news then we have to check all these hidden influences of our home culture and free ourselves of them. Otherwise, there is no hope that others could recognize Christ's disciples in us.

It is interesting to know that in 1659 the Sacred Congregation of Propaganda Fide acknowledged how damaging for evangelization it was to import European ways into China. »Do not make any effort or use any argument in favor of forcing the people to change their customs or traditions, as long as these are not clearly opposed to religion and morality. What could be more absurd than to import France, Spain, Italy, or any other country of Europe into China? Do not import to them our countries, but the faith, this faith, which neither rejects nor wounds any rite or custom, unless they are detestable, but wants on the contrary, that people should keep and protect them ...«¹² Although it is an excellent and almost rare example of sensitivity for the other and different, today even this generous stance is not any more sufficient. »The congregation tried valiantly to oppose wholesale cultural domination, but it distinguished between the religious and secular aspects of culture. Secular culture was not to be touched, but whatever did not conform to Catholic faith and morals must be uprooted. (...) The distinction between aspects of culture that belong to the sphere of religion and morality, and those which do not, is hard to sustain. In practice, non-Christian religions are cultural systems that underlie and permeate whole cultural traditions. The dualism of sacred and secular, which was coming into vogue in Europe after the Wars of Religion, was not applicable to the indigenous cultures encountered by the missionaries.«¹³

Let me remind you that I started these considerations with a taught that Jesus Christ is as a rule for Christians. It is clear that Jesus was establishing a new type of relationship with the people around him, and that he was critical of his own religious culture, and wished to

¹² Quoted by A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis books, Maryknoll, 1988, 155. Cf. M. Merle, *L'anticolonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx*, Armand Colin, Paris, 1969, 67-68.

¹³ A. Shorter, *idem*, 155-156.

¹⁴ Cf. A. Paul, *Jésus Christ, la rupture. Essai sur la naissance du christianisme*, Bayard, Paris, 2001.

cleanse it from all that, which altered or destroyed the humanity of ordinary people. Such a rapport to well established customs, inevitably led him to a radical rupture with his own culture.¹⁴ One can hear an echo of his rupture in his famous saying: »You have heard that it was said to the ancient ones ... But I tell you ...« (cf. Mt 5,21-22).

2.3. Globalisation

When we talk about the influence of culture on human relations we must also mention a new phenomenon called globalization. What is it? A. Giddens wrote a book about it with a significant title: *Runaway World. How Globalisation Is Reshaping Our Lives*. Because of essential economic, political, informatics, and communicational changes in the world it has become »runaway«, we no longer can control its development. This is a huge change in comparison with traditional society, where people could not master nature and its forces: earthquakes, seas, volcanoes, floods ... Now, for the first time, a real risk is produced by human beings themselves.

»Rather than being more and more under our control, it seems out of our control - a runaway world. Moreover, some of the influences that were supposed to make life more certain and predictable for us, including the progress of science and technology, often have quite the opposite effect. Global climate change and its accompanying risks, for example, probably result from our intervention into the environment. They aren't natural phenomena. Science and technology are inevitably involved in our attempts to counter such risks, but they have also contributed to creating them in the first place.

We face risk situations that no one in previous history has had to confront - of which global warming is only one. Many of the new risks and uncertainties affect us no matter where we live, and regardless of how privileged or deprived we are. They are bound up with globalization, that package of changes ... Science and technology have themselves become globalized. It has been calculated that there are more scientists working in the world today than have been involved in the whole history of science previously. But globalization has a diversity of other dimensions too. It brings into play other forms of risk and uncertainty, especially those involved in the global electronic economy - itself a very recent development. As in the case of science, risk here is double-edged. Risk is closely connected to innovation. It isn't always to be minimised; the active embrace of financial and entrepreneurial risk is the real driving force of the globalizing economy.

I would have no hesitation, therefore, in saying that globalization, as we are experiencing it, is in many respects not only new, but also rev-

olutionary. Yet I don't believe that either the sceptics or the radicals have properly understood either what it is or its implications for us. Both groups see the phenomenon almost solely in economic terms. This is a mistake. Globalization is political, technological and cultural, as well as economic. It has been influenced above all by developments in systems of communication, dating back only to the late 1960s.

(The changes) are creating something that has never existed before, a global cosmopolitan society. We are the first generation to live in this society, whose contours we can as yet only dimly see. It is shaking up our existing ways of life, no matter where we happen to be. This is not - at least at the moment - a global order driven by collective human will. Instead, it is emerging in an anarchic, haphazard, fashion, carried along by a mixture of influences.¹⁵

The instinctive response to this uncertainty and fear before our future is tendency to fully enjoy a present moment, an entertainment. This is emergency exit, do not blame it! What we can offer as Christians is not a special knowledge about future, but wisdom. The wisdom about a final destination and goal of all humanity: the Kingdom of God. »Our missionary spirituality has to be sapiential, wisdom about a goal, where we are called, wisdom that frees us of fear,« says T. Radcliffe.¹⁶ We do not know how it will happen, but being fortified by our hope and having before eyes the Kingdom of God as our goal, we can and should act in a way of lessening fear, bringing hope and giving back a joy of life. Today individuals are often alone, isolated, naked on a battlefield facing abstract systems, without chance of a decent personal life, because they are without company, friends.

Therefore one must consciously and willingly build a net of relations about him or her, to create permanently a community, where s/he finds his/her home and is really accepted. Because one is interested in many things, s/he realizes themselves in different circles: sportive or cultural; religious community; sharing life with a person of other or same sex. One decides personally, how intensively and permanently to remain in one of these circles. One stays there, where s/he has really good and caring friends, where s/he is sincerely welcomed. As long as relations are genuine and profound one usually finds himself or herself in them, cultivates them and sticks to them. But if they slip into tokenism and mere customs, even hypocrisy one will leave them. A love, caring love, discrete attention attires, - in such a case people do know

¹⁵ A. Giddens, *Runaway World. How Globalisation Is Reshaping Our Lives*, Profile Book, London, 2002, 2-3, 10 and 19.

¹⁶ T. Radcliff, *La mission dans un monde en fuite: les futurs citoyens du Royaume de Dieu*, v: La Documentation catholique, n. 2245 (1. avril 2001), 338.

how to persevere, because their personal growth is at stake, even more, each one in similar circumstances feels themselves capable not only to receive a caring love but also to give it.

3. Faith as a verbally expressed relation

The Christians; members of the new covenant in the name of Jesus Christ, creatively accept fundamental human realities, such as being interwoven in a web of relations, in a culture, today including a globalization too. They do not support them passively, but will constantly try in the light of the faith to make them more favourable to others. They will do all they can to not bury their talents. As already said, faith is relationship. When Jesus meets people he always has not only something to do but also to say: he addresses a sick, oppressed, marginalized, possessed ... with a message. He speaks about God's love for them and manifests it in his deeds, healings etc. This Jesus' way of approaching people may be illustrated by a short reflection on Jesus' meeting with a Samaritan woman (Jn 4). Here we see how a humanizing relationship produces a conversation which moves step by step. This meeting offers an opportunity to stress at least three things:

- The Jew Jesus overcame the cultural and religious prejudices of Samaritans and started a conversation with one demand: he asked for a drink! It may be translated as »Dear woman, I need you!« After that confession of no self-sufficiency he let her know that he too has something to offer to her. In her turn, the woman asks him for the water of life. The conversation became more familiar: about a husband, then God. It was so interesting that the woman went looking for her friends so that they too could know Jesus. Due to her convincing word people go to the well and after a conversation with Jesus they offered him their hospitality. He stayed among them for two days and many begun to believe.

- Jesus did not express any right over the woman in whom he evoked faith. He did not command her either to go in the town or to stay with him; she took her initiative by herself. His disciples were already there and he could easily have sent them. But he did not. He respected woman's freedom, her spirit of enterprise and creativity, which finally came out as extremely wise given the fact she »alarmed« entire town and provoked a huge interest in Jesus, which the apostles as strangers surely could not have done. Missionaries should absolutely avoid underestimating either indigenous people or Christian lay persons. Missionaries must trust them, seek their help and give them the initiative. Do not forget the warning of John, »that God is able to raise up children of Abraham from these stones« (Mt 3,9).

· A missionary has among his collaborators many women. It does not matter whether they are daughters of charity, other religious women or lay women. Today we have become more aware of how a big obstacle to humanizing relations between men and women is the patriarchal mentality, structures and customs, which presume that man is superior to woman. This is contrary to the Gospel. Not only in the meeting between Jesus and Samaritan woman shows this, we also see it in another relationship that with the two sisters in Bethany, and also in his relationship with Mary Magdalene and the other women, who were the first witness to the resurrection.

One could uncover some more aspects in Jesus' way of addressing people, but here I would like to stress heavily the absolute need to express the Christian faith in words by which it is proclaimed and shared. »To us, as to St. Paul, »this grace was given, to preach to the Gentiles the unsearchable riches of Christ« (Eph 3:8). Newness of life in him is the »Good News« for men and women of every age: all are called to it and destined for it. Indeed, all people are searching for it, albeit at times in a confused way, and have a right to know the value of this gift and to approach it freely. The Church, and every individual Christian within her, may not keep hidden or monopolize this newness and richness which has been received from God's bounty in order to be communicated to all mankind« (*Redemptoris Missio* n. 11).

Nowadays, there is a widely held idea that all what is clearly defined is bad, intolerant, and violent. It seems this should be especially true for Christian verbal, doctrinal expressions of faith. In the same spirit, missionary vocation and work can be seen as violence against others. A certain kind of indifference to others commands not to bother them with our faith and leave them to think and believe what they want, because nobody knows the truth. »Missionaries who teach are suspected of indoctrination, of cultural imperialism, of arrogance. Who we are to dare to tell others what to believe? A teaching that Jesus is God is rejected as indoctrination - while teaching that God is a sacred mushroom is a part of a rich texture of human tradition!«¹⁷

Another popular idea would persuade people that all religions are the same and all lead to the same God. »Yet this view seems to me to be false. The verb 'to worship' is an intentional one, like 'to support', as when we say that so and so supports a particular political leader. And just as one can be mistaken about the object one supports, so one can be mistaken about the object one takes oneself to worship. Suppose I

¹⁷ T. Radcliff, idem, *La mission dans un monde en fuite: les futurs citoyens du Royaume de Dieu*, v: La Documentation catholique, n. 2245 (1. avril 2001), 342.

say that I support President Bush and the Republican Party. Suppose you question me about Bush and the Republicans. Also suppose that subsequent discussion proves that I am confusing Bush with someone like Bill Clinton, and Republicans with Democrats. In that case I do not support Bush and the Republicans. For my beliefs about them are wildly off the mark. In saying that I support them I might well be speaking in good faith. But I do not support what people who support them support. By the same token, it could emerge that I do not worship the one true God, if there is such a thing as the one true God. If my beliefs about the one true God are sufficiently off the mark, if I am sufficiently confused and in error about the one true God, then the object of my allegiance will be something else. That is why idolatry is a serious possibility. One may worship as God that which is not God! So if we are concerned with the one true God it matters that we are right in what we believe about divinity ...«¹⁸

However, this negative stance to the Christian mission and possibility of telling truth in matter of religion cannot stand against the fundamental role of relation, communication, sharing and culture as a vital atmosphere for a life, growth and happiness of human person. Mission means sending and receiving; being guest and host. It is true one can detect a love from deeds, but it is even better if deeds are accompanied by words. Love is even sweeter when is proclaimed and confessed in simply few words: »I love you«. Love need to be heard and hear too. Should I remind you of famous scene at the see of Tiberias where Peter declares his love to Risen Jesus (Jn. 21, 15-17)?

Let me end this third part of the present conference with short story. »Vincent Donovan describes in his book: *Christianity Rediscovered* how he had been working for many years as a missionary among the Massais in East Africa. He built schools and hospitals, but he never proclaimed the faith. He was not encouraged by his superiors to do it. Finally, he could no more to constraint himself, he gathered all his people in order to expose them his faith in Jesus. After this, the ancients toll him: 'We have asking all the time what are you doing here. At least now we know it. Why did you not say this before?'«¹⁹

4. Conclusion - builders of Kingdom

It is clear enough the Christian faith does nothing destroy what is genuinely human but gives to it a new impetus. Theological medieval

¹⁸ B. Davies OP, *Letter from America*, in: *New Blackfriars*, vol. 84 no. 989/990 (July-August 2003), 371-372.

¹⁹ T. Radcliff, *La mission dans un monde en fuite: les futurs citoyens du Royaume de Dieu*, v: La Documentation catholique, n. 2245 (1. april 2001), 342.

adage *Gratia supponit naturam* is to be understood in a double sense: grace takes its place in a human reality and improves it. Grace frees anthropological data from its dehumanising elements and heals and ameliorates it. Nonetheless, this does not happen automatically, especially because our vision and expressions of faith are, them also, subject to the common human condition where humanisation and dehumanisation hold hands. For this reason has any Christian who wants to act in Spirit of Jesus Christ to question first his/her own faith vision and expressions by observing and listening to others. Only in this way s/he is capable to invent and create deeds and words critically adapted to a culture of addressee and able to give a new impetus to a humanising communication. By doing so, s/he enter into a long chain of witnesses who testify for love of God and build his Kingdom of reconciliation and peace among people and peoples.

Summary: Drago K. Ocvirk, *Some Basic Conditions for Missionary Activities as Reconciliation and Peacebuilding*

This paper was delivered as a lecture and brings some signs of a speech. In three steps is shown what fundamentally matters for a Christian mission as reconciliation and peace building. Therefore, there is a talk about: 1. a *communication as offering, as self-engaging exchange*, 2. a *counting on different dimensions* of given culture, 3. a *formation of verbal expressions* of faith in the process of its proposal. By practicing all of three and being critical to his/her own vision and expressions of faith, a believer enter into a long chain of witnesses who testify for love of God and build his Kingdom of reconciliation and peace among people and peoples.

Key words: missionary activity, reconciliation, evangelisation, peace, culture, humanisation, dehumanisation, communication, expression of faith

Povzetek: Drago Ocvirk, *Nekateri temeljni pogoji misijonske dejavnosti kot sprave in dela za mir*

Razprava je nastala kot predavanje na simpoziju Katoliško poslanstvo v pravoslavni Ukrajini, Belorusiji in Rusiji (Vinicija, Ukrajina), zato ima kakšno prvino oralnosti. V treh stopnjah predstavi, kaj je v bistvu potrebno za res krščansko poslanstvo sprave in gradnje miru. Zato je govor o: 1. *darovanjski komunikaciji*, v kateri se človek v celoti angažira, 2. *upoštevanje* različnih razsežnosti kulture in 3. *ustvarjanje besednih izrazov* vere v procesu njenega predlaganja. Ko vernik ure-

sničuje te tri razsežnosti in je kritičen do lastne vizije in izrazov vere, se vključuje v dolgo verigo pričevalcev, ki pričujejo za božjo ljubezen in gradijo Kraljestvo sprave in miru med ljudmi in ljudstvi.

Ključne besede: misijonstvo, evangelizacija, sprava, mir, kultura, komunikacija, počlovečenje, razčlovečenje, izrazi vere, krščanstvo

Irena Avsenik Nabergoj, *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju*, doktorska disertacija.

3. februarja 2004 je Irena Avsenik Nabergoj na Oddelku za slovenščino uspešno zagovarjala doktorsko disertacijo pred komisijo prof. dr. Helge Glušič (predsednica komisije), doc. dr. Aleša Bjelčeviča (mentor), akad. prof. dr. Jožeta Krašovca (somentor), doc. dr. Jožice Čeh. Z uspešnim zagovorom obsežne disertacije (623 strani) je postala doktorica literarnih ved.

Doktorska disertacija je bila zasnovana v okviru programske skupine KRIVDA IN KAZEN (PO-502-170/6.11), ki jo je v letih 1999-2003 v okviru Ministrstva za znanost in šport, Sektor znanost, na Teološki fakulteti kot odgovorni nosilec vodil akad. prof. dr. Jože Krašovec. Irena Avsenik Nabergoj je doktorski študij vpisala pod mentorstvom prof. dr. Mirana Hladnika na Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete UL, njen uradni mentor pri MŠZŠ pa je bil akad. dr. Jože Krašovec. Zgoraj navedeni naslov je bil sprejet na Senatu Filozofske fakultete v Ljubljani z dne 1. marca 2000 in z dne 16. maja 2000. Kandidatinja je skladno z naslovom načrtno raziskovala vsa Cankarjeva dela. V pismu z dne 27. maja 2002 je prof. dr. Miran Hladnik kandidatinji predlagal, naj mentorstvo na Filozofski fakulteti prevzame doc. dr. Aleš Bjelčevič.

Dne 20. junija 2002 so prof. dr. Miran Hladnik, doc. dr. Aleš Bjelčevič, akad. prof. dr. Jože Krašovec in Irena Avsenik Nabergoj Komisiji za podiplomski študij poslali skupno prošnjo za spremembo mentorstva. Komisija je prošnji ugodila in dekanja Filozofske fakultete prof. dr. Neva Šlibar je z dopisom z dne 16. januarja 2003 sporočila, da je doc. dr. Aleš Bjelčevič imenovan za mentorja, akad. prof. dr. Jože Krašovec pa za somentorja disertacije. Na temelju celotnega gradiva je kandidatinja pripravila obsežnejši vsebinski in metodološki načrt disertacije. Mentor, somentor in kandidatinja so vsa pomembnejša vprašanja usklajevali na skupnih sestankih, predvsem dne 13. februarja in 23. maja 2003. Na temelju ugotovitve, da naslov disertacije predstavlja osrednje teme celotnega zelo bogatega in raznolikega opusa največjega slovenskega pisatelja, so se omenjeni dogovorili, da bo disertacija vsebovala naslednje glavne oddelke: Uvod; 1. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem odnosu do matere; 2. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem doživljanju ljubezni do ženske; 3. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem odnosu do sočloveka in družbe; 4. del: Greh, krivda, kazen in odpuščanje v Cankarjevem odnosu do Boga; Splošni sklepi; Povzetek in Bibliografija

S soglasjem mentorja in somentorja je kandidatinja disertaci-

jo v obsegu 623 strani oddala Komisiji za podiplomski študij na Filozofski fakulteti dne 15. oktobra 2003.

1. *Vsebina in oblika Cankarjevih del določata metodo.* Kandidatinja je v letih od 1999 do 2002 opravila poglobljeno in primerjalno tematsko usmerjeno analizo celotnega Cankarjevega literarnega opusa in preštudirala več znanstvenih del s področja metodologije na področju literarne kritike in sorodnih humanističnih ved. V soglasju s prvim in drugim mentorjem ter somentorjem se je odločila za celostno obravnavo vseh Cankarjevih del, ki vsebujejo tematiko greha, krivde, kazni in odpuščanja. Ob študiju Cankarjevih del se je pokazalo, da je ta tematika med vsemi Cankarjevimi temami najpogosteje zastopana in torej osrednja. Analiza Cankarjevih del je razkrila Cankarjevo globoko zasidranost v starogrškem, krščanskem in sodobnem literarnem, filozofskem in teološkem svetu verovanj, motivov in vrednot. Pozornost vzbujajo nedvomne vzporednice z avtorji svetovnih del klasične literature (npr. Avgušтина, Shakespeara, Goetheja, Dostojevskega itn.). Skladno s številčnostjo različnih motivov doktorska disertacija vsebuje Cankarjeve raznovrstne primerjalno-literarne, filozofske in psihološke ubeseditve tematike greha, krivde, kazni in odpuščanja, ki se pogosto kažejo kot kesanje, zatajitev, solidarnost v trpljenju, farizejstvo,

hlapčevanje, zakrknjenost, spreobrnjenje, motiv hudiča, motiv pekla, človekovo razmerje do osebnosti, družbene in Božje pravičnosti, maščevanje, vest, samomor itn. Cankarjev samosvoj literarni slog zajema veliko simbolističnih prvin, zaradi česar pojmi greh, krivda, kazni in odpuščanje pogosto niso besedno izraženi, a vseeno prežemajo Cankarjeva dela kot ena osrednjih tematik.

Celostni prikaz tematike greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Ivanu Cankarju zahteva ne le dobro poznavanje Cankarjevih del in literature o Cankarju, temveč obenem tudi poznavanje tematike v okviru filozofije, psihologije, teologije in Svetega pisma. Prav tako je za uspešno celostno predstavitev treba poznati vsaj temeljna dela evropske literature, ki vsebujejo temo greha, krivde, kazni in odpuščanja, od starogrških, prek Avgušтина, do Goetheja, skandinavskih avtorjev itn. Avtorica disertacije je pregledala obsežno psihološko in filozofsko literaturo o tej tematiki, precej literarnih del (Shakespeare, Dostojevki) in precej knjig, člankov in razprav, ki o tematiki disertacije govorijo o tej tematiki, in del literature slovenskih pisateljev in pesnikov, ki so vplivali na Cankarja (npr. Trdina, Aškerc itn.). V sklopu uvodnega dela doktorske disertacije je oblikovala obsežno poglavje, ki predstavi temo greha, krivde, kazni in odpuščanja v okviru humanistike, in sicer z vidika filozofije, prava, psihologije, evropske lit-

erature, Svetega pisma in teologije. Številnost različnih motivov in tematskih uresničitev je v okviru vseh štirih delov doktorske disertacije omogočila natančnejšo razdelitev v obliki poglavij in podpoglavij. Izčrpna predstavitev temeljnih pojmov (str. 21-75) je nujno potrebna, da se je avtorica lahko utemeljeno odločila za ustrezno semantično polje terminologije in možnih hipotez. V splošnih sklepih (str. 570-596) je kandidatinja sintetično povzela osnovna spoznanja pod vidikom greha, pravičnosti in krivičnosti, krivde in kazni, kolektivne krivde in kazni, vesti, kesanja in spreobrnjenja, maščevanja, odpuščanja in sprave ter pomena greha, krivde, kazni in odpuščanja za Ivana Cankarja.

Pomembna je bila odločitev avtorice doktorske disertacije, da v analizi pisateljevih del zasleduje razvoj Cankarjevega doživljanja greha, krivde, kazni in odpuščanja od prvih pisateljevih literarnih zapisov vse do njegove zadnje knjige *Podobe iz sanj*. Na začetku pisatelja močno zaznamuje katoliško okolje Cankarjevega mladostnega ustvarjanja in revščina njegove družine (1892-1899). Sledilo je pisateljevo življenje v revnem predmestju Dunaja (1899-1909). Po vrnitvi v domovino se je umaknil na Rožnik in je tam preživel zadnje ustvarjalno obdobje (1909-1918) in leta prve svetovne vojne. Zlasti v analizi pisateljevih avtobiografskih del se avtorica opira tudi na njegovo korespondenco.

2. *Doslednost v postavitvi problema, v analizi in v sintezi.* Avtorica doktorske disertacije tematično vsakega dela disertacije na začetku izčrpno predstavi pod vidikom celotnega spektra dilem, ki jih zrcalijo Cankarjeva dela in pri tem navaja dosedanje študije o ozadju tematike, ki jo obravnava Cankar v svojih delih (Uvod), na koncu pa vse glavne ugotovitve povzame in jih ponovno presoja primerjalno ob upoštevanju različnih pogledov, da končno utemelji svoje stališče (Sintetična presoja). Ta dva ključna dela sta na splošno dovolj izčrpna in usklajena, vendar bo treba sintetične presoje ponovno pregledati, da se še bolj uskladijo stavki, ki so bolj ali manj prevzeti iz uvoda.

Prvi del (str. 77-160). V uvodu avtorica izpostavi hipotezo o avtentičnosti notranjih doživljanjev, ki jih Cankar opisuje v avtobiografskih pripovedih o materi. Cankar svojo mater slika kot dvojno osebnost, kot žalobno in neusmiljeno bitje, ki mu jemlje osebnostno svobodo, in kot svetnico, ki ga navdihuje z najbolj plemenitimi čustvi vere v zmago dobrega nad zlom in mu daje življenjski zagon, trdnost in oporo. Po drugi strani sebe slika kot svojeglavega in sebičnega otroka, ki je svojo mater hkrati ljubil in zavračal. Tu pa je osnova za Cankarjevo zavest krivde pred materjo in hrepenenja po njeni toplini. Kolikor bolj Cankar svojo mater opisuje kot idealen lik, sebe pa obtožuje vse do samotrpinčenja, toli-

ko bolj se postavlja vprašanje, ali osebno doživljanje s tem ne postaja bolj fikcija kot resničnost. Po drugi strani značilna Cankarjeva zavest krivde v razmerju do matere daje vtis, da njegova avtobiografija ni povsem pristna, temveč jo določajo dejavniki kot prikrita nečimrnost in samoobramba. Ker je mati bila globoko verna, Cankar pa je veliko kolebal, hočeš nočeš pride v ospredje vprašanje, kakšno je razmerje med krivdo, ki jo Cankar čuti do matere in tisto, ki jo izpoveduje pred Bogom. Materina vera je bila tista, ki ga je končno najgloblje določala. Analiza Cankarjevih avtobiografskih del o materi avtorico pripelje do sklepa, da Cankar v njih izraža najglobljo notranjo nujnost razčiščevanja s svojim življenjem. Iz vseh del veje Cankarjev pristen duh, ki življenjske težave in razočaranja obvladuje z neustavljivim žarom iskanja poti iz težnosti v milost. Izredna občutljivost v presoji svojih odnosov do matere kaže, da je Cankarjev duhovni genij v doživljanju bivanjskih konfliktov prodril do zadnjih resničnosti človekove duše, ki se kaže v sposobnosti za razpetost med možnostjo padca v nižine, ki so onkraj človeških nižin, in vzpona v višine, ki so onkraj človeških višin. Ta dvojnost se zdi najbolj resnična stran človeške osebe, zato skrivnosti doživljanja človekove krivde in milosti odrešenja v Bogu nobena analiza ali teorija ne more ustrezno razložiti. Avtorica torej upravičeno opozarja na meje

teoretične presoje avtentičnosti Cankarjevih najglobljih doživljanj v razponu med krivdo in spravo.

Drugi del (str. 161-273). Cankarjevo doživljanje matere je tesno povezano tudi z njegovim doživljanjem ljubezni do ženske. Cankar idealno žensko slika po lastnostih svoje matere. Kljub poudarjeni potrebi po stikih z ženskami in doživljanju silne moči spolnega nagona Cankar v opisih doživljanja ljubezni na različne načine razodeva strah pred intimnostjo, saj v nobeni ženski ne najde idealne kombinacije duhovne miline in spolne privlačnosti. Zato se na nobeno žensko ne naveže dokončno, vsak stik se konča z razočaranjem na obeh straneh in posebej z občutkom krivde pri pisatelju. V opisih odnosov med moškim in žensko prevladuje občutek šibkosti, duševne zaslepljenosti, sramu in krivde. Pozorno branje Cankarjevih del kaže, da razlog tega stanja ni v psihološki zavrstosti, v potlačeni seksualnosti, temveč v pretanjenosti pisateljevega čuta za absolutni glas vesti in za nesporno naravnost človeškega bitja na presežno. Cankar je izrazilo »individualna osebnost, zaznamovana z naravnostjo na resničnost onkraj hrepenenja«. Zanj je značilno, da je globoko čutil notranjo nezadostnost človeškega erosa za trajno človekovo srečo. Kljub temu ga je zaradi stikov z ženskami trajno bremenil občutek krivde in zavest neizbežnosti kazni. Krivda in kazen sta neizbežni tudi, ko občutljiva oseba, ki se na-

veže na drugo, v njej odkrije več težnosti kakor želje po milosti in od nje beži. To je eden pomembnih vidikov resnice o usodi ljubezni. Po pomenu ga daleč presežejo tista Cankarjeva dela, v katerih pisatelj opisuje osebe, ki so se v hrepenenju po nedoločenem in po odrešenju z molitvijo, trpljenjem dvignile nad težnost sveta, se duhovno povsem prerodile in že na zemlji doživele ljubezen v pravem in polnem pomenu besede. V preseku Cankarjevih del te vrste se kaže stopnjevanje v doživljanju vrednot, ki so pisatelja življenjsko zaznamovale: ženska, mati, domovina, Bog. V razpetosti med težnost in milost so temelji Cankarjevega duhovnega sveta viri njegove največje ljubezni in največjega trpljenja. Končno je samo Bog tisti, ki ga s svojo milostjo lahko odreši »bolezni« prevelike navezanosti na težnost.

Tretji del (str. 274-491). Večina Cankarjevih del obravnava vprašanje odnosa do sočloveka in družbe. Vsa velika dela moralne in socialne kritike kažejo, da je Cankar imel izjemno sposobnost globinskega pogleda v človekovo šibkost kot posledico iracionalnih sil, v vse vrste bolečine, ki jih poraja človeško trpljenje, predvsem doživljanje različnih krivic, ki jih povzroča samopašna človeška oblast, predvsem pa v skrivnostno in nezmotljivo delovanje človekove vesti, ki jo priznava kot najvišje praktično etično vodilo in moralno načelo. Cankar se je globoko zavedal, da si pravi

umetnik ustvarja osebno moralno stališče, da lahko »drži Ź življenju zrcalo; da kaže čednosti njene poteze, pregrehi njeno podobo, svojemu času in družbi njeno obliko in odtisk« (W. Shakespeare, Hamlet). Cankar jasno vidi, da človek s svojo veljavo in svobodo ne zna prav ravnati; v poplavi različnih vrednot največkrat izbira tiste, ki ustrezajo njegovim sebičnim interesom. Med vsemi slovenskimi pisatelji je najgloblje podrl v skrivnostno delovanje človekove vesti in razkril vse barve njene neizprosne notranje sodbe. Nobena skušnjava, da si življenje olajša s kompromisi, ga ni omamila; vedno je raje izbral težjo pot v doslednem upoštevanju glasu vesti. Tako mu je bil dan uvid v veličino najvišje stopnje svobode, vera v nujnost zvestobe resnici, potreba po popolni življenjski in umetniški pristnosti. V socialni in moralni kritiki Cankar uveljavlja osnovno krščansko postavko, da je samo Bog pravičen in torej samo on pravično sodi slehernega človeka. Cankarja je najbolj prevzel moralni lik Kristusa, ki je bil obsojen brez krivde in je s svojo smrtjo odrešil vse ljudi. V tem duhovnem obzorju je dozorela njegova vera, da je človekova potreba po odpuščanju in spravi močnejša kakor zahteva po pravičnem povračilu.

Četrty del (str. 492-569). Globinski odnos do Boga veje iz večine Cankarjevih del, toda v nekaterih delih pisatelj neposredno govori o Bogu ter ob tem o

grehu, krivdi, kazni in odpuščanju. Čeprav je v nekaterih delih ostro bičal Cerkev kot ustanovo, nikoli ni izrazil dvoma v obstoj Boga. Nasprotno, v ospredju njegovega pisanja je hrepenenje po presežnem, po neumrljivosti in vstajenju, po poveličanju pri Bogu in po dokončni spravi z Bogom in ljudmi. Opuščanje molitve in sploh religioznega življenja je v Cankarjevi duši vir občutka krivde pred Bogom. Kljub temu je umestno vprašanje, koliko pisatelj piše o Bogu doživljajsko na temelju svojega osebnega čustvovanja in svojih intimnih religioznih doživetij, koliko morda pod vplivom literarnih tokov svojega časa in sploh kulturnega krščanstva, ki prežema vso Evropo. Je Cankarjevo pisanje o Bogu, o Kristusovem trpljenju in odrešenju in sploh o grehu, krivdi, kazni in odpuščanju le prisposoda, ali gre za pristen izraz njegovega duhovnega sveta iz zavezanosti duhovnim koreninam človeškega bitja? V razreševanju tega vprašanja so v veliko oporo Cankarjeva pisma, predvsem bratu Karlu in pričevanje njegovega bratranca Izidorja Cankarja, ki v Ivanu Cankarju vidi »objektiven historičen pojav«. Toda najbolj zanesljiv vodnik so njegova literarna dela, ker v njih pisatelj seže najgloblje v religiozno-etično jedro človeške duše. Avtorica disertacije je ustrezna dela analizirala tako, da dela sama narekujejo najbolj verjeten odgovor, saj nedvoumno razodevajo Cankarjev absoluten čut za nedotakljivost

individualne človekove vesti, vero v posmrtno življenje in priznanje obstoja Boga kot edinega zanesljivega merila pravičnosti in edine osnove upanja, da človek kot posameznik in človeštvo kot celota dosežeta spravo. Globina številnih avtobiografskih Cankarjevih pripovedi in izpovedi, v katerih pisatelj govori o svoji krivdi pred Bogom, so zanesljiva osnova za prepričanje, da dejansko vsa dela, v katerih Cankar prikazuje delovanje greha, krivde, kazni in odpuščanja v človekovi duši, odražajo pisateljevo osebno vero v Boga in so izraz njegovega osebnega čustvovanja. Vsa Cankarjeva dela pričujejo, kar je pisatelj v delu *Moje življenje* izrecno povedal: Bog je že v otroštvu prežal njegovo srce in od takrat se ni dal več odtrgati od njegove duše.

3. *Sintetična ocena.* Razmerje med tematiko greha, krivde, kazni in odpuščanja je mogoče prepričljivo obdelati le ob celoviti kontrastivni analizi vseh vrst Cankarjevih del. Naloga je skladna v povezovanju pogledov znanih avtorjev in Cankarjeve pronicljive literarne analize temeljnih danosti človekove osebnosti. Avtorica vsa Cankarjeva dela analizira tako, da lahko v polnosti spregovori Cankar sam in se zavestno izogiba vsaki ideologizaciji. Ko pusti, da Cankar sam spregovori s privlačnostjo svojih tem in oblik, bralcu omogoči ugotovitev, da Cankar vsa svoja občutja in vsa svoja stališča gradi na občih veljavnosti mo-

ralnega zakona, da šibkemu človeku razkriva trden smisel njegovega življenja in da onkraj dram iskanja smisla življenja jasno vidi domovino dokončne pomiritve. Odločilno merilo človekovega odločanja je brezpogojni ukaz vesti, ki deluje v eksistencialnem jedru človeškega bitja. Cankar priznava popolnost samo Božje, ne pa tudi človeške pravičnosti. Analiza Cankarjevih del pod vidikom temeljnih tem naslova disertacije kažejo, da je za Cankarja človekova moralnost in zvestoba resnici absolutna in avtonomna vrednota. Ta določa človekovo dostojanstvo in mu omogoča, da udejanja samega sebe na najvišji duhovni ravni. Iz vseh Cankarjevih del veje sporočilo, da ravnanje po vesti človeka pomiri, ravnanje iz sebičnih in samovoljnih nagibov pa ga spravlja v globok nemir. Cankarjevo osebno moralno stališče je vseskozi prepleteno z religioznim kontekstom Svetega pisma, judovsko-krščanskega izročila in številnih religioznih pisateljev. Za to ozadje med drugim nedvomno govori pogosto seganje po svetopisemskem izrazju.

Navajanje pogledov teoretikov filozofije, psihologije in teologije avtorici doktorske disertacije pomagajo ustvariti zanesljivo osnovo za kritično oceno temeljnega vprašanja celotne naloge: koliko Cankarjeva dela odražajo življenjski stik z evropsko literaturo in z nekaterimi deli filozofske, psihološke in teološke narave, koliko je pisatelj samonikla literarna osebnost in kakšno je razmerje med

obliko in vsebino. Ta glavni cilj doktorske disertacije zahteva, da avtorica v analizi posameznih del tematiko ustrezno osvetli z odlomki iz samih Cankarjevih del. Analiza je povsod stvarna, pa vendar polna literarnega žara individualnega sloga avtorice. Analiza vseh pomembnejših Cankarjevih del po tematskih sklopih štirih delov disertacije z različnih vidikov jasno kaže razvoj tematike in motivike greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Cankarju od pred-dunajske, prek dunajske do ljubljanske dobe. Sintetični opisi vsebine Cankarjevih del so glede na dani problem vsakokrat v pričakovanem obsegu. Glavni uvod in sklep sta usklajena in v popolnem soglasju z vsemi štirimi deli disertacije.

Doktorska disertacija Irene Avsenik Nabergoj na temelju analize vseh glavnih Cankarjevih del prinaša prvo celostno znanstveno obravnavo tematike greha, krivde, kazni in odpuščanja pri Ivanu Cankarju v slovenski literarni zgodovini. Disertacija vsestransko potrjuje hipotezo in sklep, da so greh, krivda, kazen in odpuščanje temeljne teme Cankarjevih del in usodno zadevajo vsako človeško bitje. Pionirsko zasnovana, izvirno napisana in nadvse aktualna doktorska disertacija sama po sebi vzbuja pozornost in priznanje.

Jože Krašovec

Sánchez José M., *Pius XII and the Holocaust. Understanding the Controversy*, Washington, D.C., 2002, 197 str.

Zakaj še eno delo o Piju XII. in njegovem domnevnem molku ob nacističnem uničevanju Judov, si zastavlja vprašanje avtor, ki je profesor zgodovine na Saint Louis University v Združenih državah in znan predvsem po svojem delu *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, na začetku gornjega dela. Hkrati ugotavlja, da je bilo kljub obilni literaturi, ki se je o temi pojavila v zadnjem desetletju, le malo objektivno postavljenih študij. Tiste, ki so bile objavljene, pa so avtorji, ki se z argumenti niso strinjali, povsem ignorirali ali apriorno zavrnil. Malo avtorjev je uporabljalo izvirne dokumente, ki so dostopni že daljši čas (zlasti 11 knjig dokumentov o dejavnosti Svetega sedeža med drugo svetovno vojno). Nekatere vnaprejšnje sodbe o papeževi (ne)dejavnosti, ki so se pojavljale od začetka šestdesetih let preteklega stoletja, so itak izoblikovale lastno zgodovino in bodo v prihodnje zaslužile posebno obravnavo. Vsekakor daje vsakemu govorjenju o Piju XII. in o njegovem odnosu do Judov temeljno označbo dejstvo, da je papež postal predstavnik vse katoliške in krščanske skupnosti in njenega protisemitskega izročila, ki je pripeljalo do holokavsta. Tako je dobil vlogo grešnega kozla za vse, kar je bilo narejenega v odnosu do Judov v teku stoletij in v vsej evropski družbi.

Sánchez si je zato v pričujočem delu zadal trojno nalogo: da pregleda pisanje o Piju XII., ki so ga v zadnjem desetletju objavili tako pa-

peževi zagovorniki kot njegovi oporečniki (posebej nameni pozornost vplivu Hochhuthovega dela *Der Stellvertreter* ter Cornwellovega *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*); da pregleda, kako so dokumente obravnavali, kako so jih uporabljali in s kakšnimi argumenti so podprli svoja stališča; in da ponudi svoje mnenje o teh vprašanjih, pri tem se je odločil za lastni študij najbolj spornih dokumentov. Slednjič daje nekatere namige bralcu, da se lahko dokoplje do novih spoznanj in si oblikuje lastno mnenje. Pri tem je poudaril temeljno distinkcijo, ki jo zahteva kakršnokoli govorjenje o papežih: treba je razlikovati med duhovnim poslanstvom papežev in njihovim političnim nastopanjem, med potezami povsem pastoralnega značaja in njihovo politično vlogo. Po avtorjevem mnenju je Pij XII. neprestano nastopal v duhovnih kategorijah, a se je zavedal njihovih političnih razsežnosti. Dvoje zanj ni bilo mogoče ločevati, kar je splošno načelo za vrednotenje dela ljudi na Petrovem prestolu.

Osrednji del knjige je namenjen obravnavanju najbolj odprtih vprašanj pontifikata Pija XII., ki se znova in znova pojavljajo kot izhodišča za nasprotujoče si interpretacije. Velja jih naštet. Čeprav je vloga papežev predvsem duhovna in so voditelji cerkvene ustanove, je politična razsežnost nastopanja bistveni del njihovega mesta in so katoličani vpleteni v politično dogajanje. Pij XII. se političnim razsežnostim svojih nastopov ni mogel izogniti. Zaradi večletnega delovanja v nemškem prostoru so mu očitali, da je bil preveč naklonjen Nemčiji in Nem-

cem in da se je obdal z nemškimi sodelavci (kar naj bi ga oviralo pri nepristanskem nastopanju do nemških zadev). Postavljeno je vprašanje, kaj je Pij XII. sploh vedel o holokavstu. Analizirani so njegovi nastopi ob vprašanih vojne: javni govori in izjave ob zasebnih srečanjih. Avtor analizira (ne)možne razloge za papežev molk ob nacističnem uničevanju civilnega prebivalstva, vključno z uničevalnim načrtom za Jude; tu je orisan tudi domnevni papežev antisemitizem, njegova bojazen zaradi varnosti Vatikana in strah pred uničenjem Rima. Med pomembnimi motivi za papeževo ravnanje je bila skrb za zaščito nemških katoličanov in skrb, da nemških katoličanov ne bi postavil pred težko vprašanje vesti, če bi z obsodbo njihove oblasti od njih zahteval, da se odločajo ali za državo ali za papeževo učenje. Izhodišče njegovega ravnanja je bila osebna izkušnja in poklicna priprava, po kateri je bila vatikanska diplomacija vedno zelo previdna. Avtor obravnava eno stalnih trditev ob papeževem ravnanju, da se je namreč bolj bal komunizma kot nacizma. Po mnenju kritikov naj bi bil papež zelo previden v svojem ravnanju, ker je računal, da bo zaradi svojega nevtralnega stališča lahko nastopil kot mirovni posrednik med vojno in po njej; to vlogo so papeži prevzeli večkrat, odkar so leta 1871 izgubili lastno državo. Odločni papežev protest bi stvari samo še poslabšal se glasi eden od razlogov za takšno ravnanje, ki ga navajajo njegovi branilci (takšen argument je papež predstavljal ob svojih srečanjih z diplomati in v javnih nastopih pred zborom kardinalov). In

kaj bi se zgodilo, če bi Pij XII. odločno nastopil (npr. da bi izobčil Hitlerja, da bi nad Nemčijo izrekel interdikt), si avtor postavi hipotetično vprašanje in nanj išče mogoče odgovore (imenuje jih virtualna zgodovina). Gotovo je dejstvo, da je Pij XII. bil prepričan o večji učinkovitosti za reševanje človeških življenj po poti tihe diplomacije in zasebnih dejanj kot z javnimi protesti. Posebej je orisan pregled razmer v deželah, ki so jih okupirali nacisti (večja pozornost je namenjena tudi razmeram v Neodvisni Hrvaški); ob tem je avtor prišel do zaključka, da je papež imel zelo skromen uvid na razmere v teh deželah in ni bil informiran niti o razmerah v cerkvenih skupnostih (predsednik medvojne Slovaške je postal katoliški duhovnik; mons. Tardini, podsekretar v Državnem tajništvu, je o tem zapisal: »Velika nesreča je, da je predsednik Slovaške duhovnik. Vsakdo ve, da Sveti sedež ne more spraviti na kolena Hitlerja. Toda kdo bo razumel, da ne moremo nadzirati niti duhovnika?«).

Ravnanje papeža Pija XII. je bilo seveda izraz njegove osebnosti in vseh dejavnikov, ki so nanj vplivali. Pomemben vpliv je imelo okolje, iz katerega je izšel, teološka in diplomatska izobrazba, ki si jo je pridobil v času študija, izkušnje trinajstletnega službovanja kot nuncij v nemških deželah in opravljanje službe državnega tajnika ob papežu Piju XI., ki je sklenil vrsto mednarodnih pogodb z demokratičnimi in totalitarnimi režimi in je v diplomaciji videl ustrezno sredstvo za urejanje položaja katoliških skupnosti v svetu. Po mnenju diplomatov, ki so v

času druge svetovne vojne delovali v Rimu, je bil Eugenio Pacelli rojen za papeža, njegovo nastopanje je bilo v skladu z vsem cerkvenim izročilom, njegova osebnost je izražala dostojanstvenost, brezčasovnost in patetičnost, ki je zbujala spoštovanje. Uresničevanje dvojne naloge, Kristusovega namestnika na zemlji in voditelja Cerkve, mu ni dovoljevalo, da bi zadovoljil kritike, ki so nastopili kasneje in začeli presojati njegovo vlogo v medvojnem času. Kritiki papeževega nastopanja izhajajo iz temeljne predpostavke, da bi odločen papežev nastop zmanjšal ali celo preprečil holokavst; kar je seveda povsem nerealno gledanje na razmerje moči v času svetovne vojne.

Sanchezovo delo je povzetek razpravljanja in pisanja, ki se je pojavljalo v zadnjih desetletjih, o prelomni osebnosti cerkvene zgodovine dvajsetega stoletja. Je pozorna in pikolovska študija o pozornem in pikolovskem papežu, kot je zapisal eden od ocenjevalcev (J. S. Conway). Bo dobrodošel pripomoček za vse, ki jih zanima eno najbolj spornih vprašanj istega stoletja. Besedilo hkrati kaže, da se bo raziskovalno delo in študij dokumentov o Piju XII. in Cerkvi moralo nadaljevati, če se bodo raziskovalci hoteli približati resnici. Hkrati se je težko znebiti občutka, da se bo govorjenje o papežu nadaljevalo na temelju vnaprejšnjih sodb. Pij XII. tako ostaja privlačna tarča za vse, ki nasprotujejo papeštvu, klerikalizmu, Cerkvi, duhovščini ali kakršnikoli obliki avtoritarnega nastopanja.

Bogdan Kolar

Matjaž Ambrožič, *Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar in njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev, Acta ecclesiastica Sloveniae*, zv. 25, Ljubljana 2003, 464 str.

Kot 25. in jubilejni zvezek v zbirki Acta ecclesiastica Sloveniae, ki jo izdaja Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti, je izšel slovenski prevod (in delna priredba) disertacije dr. Matjaža Ambrožiča, sodelavca istega inštituta in asistenta pri katedri za cerkveno zgodovino Teološke fakultete v Ljubljani. Že sam izid jubilejnega zvezka v zbirki bi lahko bil zadostni razlog za praznovanje, saj je v četrto stoletja izhajanja kljub večjim težavam pri zbiranju sredstev za tisk izšla že vrsta prvovrstnih del za boljše poznavanje navzočnosti Cerkve na slovenskih tleh. Tokratni zvezek zbirke je sicer monografija o uglednem pastirju na ljubljanskem škofijskem sedežu, vendar v svojem drugem delu prinaša tudi dokumente, ki so integralni del študije in hkrati dopolnjujejo izvirno poslanstvo zbirke AES nasploh. Kot zahtevajo predpisi papeške univerze Gregoriana, je M. Ambrožič v letu 2002 za dosego akademskega naslova, v italijanščini, v kateri je pripravljeno izvirno besedilo disertacije, objavil del besedila pod naslovom *Il ruolo ecclesiastico, culturale e politico di Janez Zlatoust Pogačar (1811-1884), principe-vescovo di Lubiana, nella storia degli Sloveni* (Roma 2002, 166 str.). Kot nam pove avtor v predgovoru sta ga k izbiri teme doktorske disertacije poleg domnevne pozabljenosti škofa Po-

gačarja ter zanimanja za krajevno zgodovino in ugledne rojake (iz iste župnije kot je bil škof Pogačar prihaja tudi avtor Ambrožič) pritegnila predvsem v določeni meri popačena podoba istega škofa v slovenskem zgodovinopisju (na primer samovoljne interpretacije njegovih izbir in postavljanje v okvir liberalizma) in njegovega mesta v slovenski družbi v drugi polovici 19. stoletja. Obsežno zbrano arhivsko gradivo in kritično ovrednotenje že obstoječih zapisov sta avtorju omogočila, da je v pričujočem delu celovito orisal osebnost škofa Janeza Zlatousta Pogačarja, njegovo mesto v zgodovini ljubljanske škofije in v širšem slovenskem družbenem kontekstu. Gre torej za izčrpen zgodovinski prikaz lika knezoškofa, ki je s svojimi pobudami dajal pečat cerkvenemu in narodnemu življenju na Slovenskem na vrsti področij, ki je zgodovino soustvarjal in v določeni meri postavljaj temelje prihodnjega razvoja. Ker je škof Pogačar na Slovenskem doslej veljal kot pristaš liberalnih idej, je doktorsko delo avtorju služilo, da je s takšnim stališčem polemiziral in Pogačarjevo osebnost postavil v ustrezen cerkveno-politični okvir (dobršen del dogodkov je bil povezan z vprašanjem avstrijskega konkordata iz leta 1855 in njegove odpovedi) ter filozofske in duhovne tokove njegovega časa.

Poleg predgovora, v katerem je orisana problematika virov in literature ter miselni tokovi in politično-cerkveni okvir Pogačarjevega delovanja, in drugih sestavnih delov, ki jih mora vsebovati disertacija, monografija v svojem osrednjem

delu obsega dva vsebinska sklopa. Prvi, ki zajema slabih sto strani, je predstavitev življenjske poti knezoškofa Janeza Zlatousta Pogačarja. Ta se je začela v Vrbi na Gorenjskem leta 1811 (pred njim se je v Vrbi rodil France Prešeren, za njim Božji služabnik nadškof Anton Vovk) in nadaljevala prek različnih postaj, kjer si je nabiral učenost in prevzemal službe v Cerkvi, pri čemer je bil že zgodaj vključen v poslovanje ljubljanske škofije in se je temeljito z njo seznanil. V okvirnih potezah je orisana še njegova pot v času devetletnega opravljanja škofovske službe, skupaj z zapletenim postopkom iskanja naslednika škofu Jerneju Vidmarju in ravnanjem škofa Vidmarja samega, ki se je kot ljubljanski škof službi predčasno odpovedal.

Osrednji del doktorske teze (dvesto strani) je namenjen obravnavanju Pogačarjevega mesta v službi krajevne Cerkve in slovenskega naroda, kakor je nakazano v naslovu razprave. Kot voditelj ljubljanske škofije je nadaljeval vrsto pobud, ki so jih začeli njegovi predhodniki (gradnja in vodstvo zavoda Alojzijevišče, zavzemanja na področju tiska in urejanja cerkvenih publikacij, izdajanje osrednjega škofijskega lista), uvedel nekatere nove poudarke v pastoralno delovanje (večje zanimanje za družbeno in kulturno delovanje, tudi s takrat osrednjimi imeni v vrstah slovenskih književnikov, poseganje na področje politike) in dal večji pomen ustanovam na socialnem in vzgojno-izobraževalnem področju (to se je pokazalo predvsem v velikem zanimanju za delovanje redovnih skupnosti v teh

ustanovah). Za poznavanje njegovega dela in osebnosti prinašajo raznovrstne informacije poglavja, ki govorijo o njegovi pridigarški dejavnosti, pastirskih pismih in pastoralnih posegih v delovanje škofije in župnij (pastoralne konference za duhovnike, ureditev opravljanja župniških izpitov, priprava mladih na zakonsko zvezo, ustanavljanje novih župnij) ter stiki z nosilci različnih cerkvenih in drugih javnih služb (papeža, cesar, škofje, ljubljanski stolnic kapitelj, bogoslovci, sodelavci v škofijski kuriji). V tem kontekstu bi vsekakor bilo zanimivo izvedeti, kakšno vlogo je škof Pogačar opravljal v okviru avstrijske škofovske konference in kako so nanj gledali drugi avstrijski škofje, saj se je prav v tem času konferenca bolj poudarjeno artikulirala in je morala oblikovati svoja stališča, potem ko je prišlo do odpovedi konkordata s strani velikomemških liberalnih krogov v Avstriji.

Bistveni del razprave so priloge; avtor se je odločil za 53 besedil, ki dopolnjujejo poznavanje tako škofa Pogačarja kot zgodovinskega trenutka v Cerkvu na Slovenskem in narodne zgodovine, v katerega se je vključil kot pastir ljubljanske krajevne Cerkve. Gre za besedila, ki govorijo neposredno o njem, o dejavnostih, ki so potekale v času vodenja škofije in o širših vidikih cerkveno-političnih razmer v tedanji avstro-ogrski monarhiji. Za poznavanje samega procesa izbire in imenovanja škofov, pri čemer je imel pomembno vlogo avstrijski cesar, so zgovorni dokumenti, ki so nastali v teku procesa in nam enako govorijo o razmerah na Kranjskem in med duhovščino ljubljanske škofije kot

o odnosih med Dunajem in Svetim sedežem.

Ambrožičevo delo je vsekakor pomemben prispevek za boljše poznavanje razmer v Cerkvu in v družbi na Slovenskem v drugi polovici 19. stoletja. Besedilo je resna in celovita predstavitev nosilca škofijske službe v ljubljanski krajevni Cerkvu, a nam hkrati zaradi vpetosti iste Cerkve in škofa Pogačarja samega v širše cerkveno in družbeno dogajanje nudi izvirno gradivo za poznavanje cerkveno-političnih, verskih, kulturnih in drugih razmer v tedanji Avstriji in še posebej med Slovenci. Disertacija lahko služi kot model celovitega pristopa k obravnavanju posameznih nosilcev cerkvenih služb in njihove vključenosti v določen zgodovinski trenutek.

Bogdan Kolar

M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran o Koranu, Bogu, islamu ...*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2003, 173 str.

Ta knjiga, sad sodelovanja sociologa religije M. Kerševana in arabistke N. Svetlič, je posrečena in zelo koristna kombinacija preglednega uvoda v islam in njegovo Knjigo ter izbranih besedil iz Korana prevedenih prav za to izdajo. Aktualen prikaz islama in Korana poda M. Kerševan, prevajalka N. Svetlič pa kratko predstavi in umesti arabski jezik. Uvodni del obsega slabo tretjino knjige, drugo je prevod Korana. V celoti sta prevedeni 1. in 36. sura, druga besedila pa so izbrana po vsebini. Bralec se lahko tako seznanil s koranskimi besedili o: Bogu, stvarjenju, onstranstvu, veri, preroštvu, Koranu, ženskah in džihadu. Teme so aktualne, še zlasti zadnji dve o ženskah in džihadu. Prevajalka je opremila svoj prevod z opombami, ki so v pomoč pri razumevanju besedila.

Na koncu knjige sta še seznam prevedenih verzov in seznam uporabljenih virov in literature. Škoda je, da seznam prevedenih verzov ne navaja tudi strani, kje se nahajajo, da bi jih uporabnik lažje našel. Ko človek namreč bere ves Koran v tujem jeziku, bi vendarle želel videti, kako se kak verz glasi po slovensko, če je že preveden in zapisan v tej knjigi. Morda bo ta pomanjkljivost odpravljena v drugi izdaji, saj računalniška obdelava to zlahka omogoča. Nič tudi ne bi škodilo, ko bi skozi knjigo še enkrat šla lektor in korektor (da ne bi bilo nepotrebnih »večih« namesto »več«, ali »Jacque«, »obsebno«,

»nejdeš« ... namesto Jacques, obsežno, najdeš ...).

Verz 3:7, ki ga v knjigi dvakrat srečamo, bo treba poenotiti. Kerševan ga na str. 18-19 navaja v naslednji verziji:

»To je Knjiga, ki ti je razodeta. Nekateri njeni stihi so enoznačni/razvidni, ti so jedro Knjige, drugi so temni, večpomenski stihi. Tisti, ki se v srcu odvrtačajo od prave poti, sledijo nejasnim, večznačnim in skušajo ljudi zmesi, da bi jih tolmačili po svoje, toda zares tolmačiti jih ne zna nihče razen Boga. Ljudje s temeljitim znanjem rečejo: Mi verujemo: vsi so od Boga. Toda samo razumni se pustijo posvariti.«

Precej drugače pa je ta verz preveden na str. 130:

»On je tisti, ki ti je razodel Knjigo. V njej so jasno določeni verzi, ti so Praknjiga - in drugi, dvoumni. Tisti, ki so se v svojih srcih odvrnili, sledijo tistemu, kar je v njej dvoumno, željni nesloge in željni tolmačiti jo po svoje. Nihče pa je ne zna razložiti, razen Boga. Tisti, ki so globoko zasidrani v znanju, rečejo: 'Verujemo v Njo (Knjigo), vse je od našega Gospoda.' Samo tisti, ki so pametni, se pustijo svariti.«

Zgolj za primerjavo naj navedem, kako ta verz prevaja Jacques Berque (*Le Coran. Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, Sindabad, Pariz, 1990). Njegov (francoski) prevod se mi zdi v tem verzju doktrinalno bolj tenkočuten, kot naša prevoda. V mislih imam *tanzil*, nauk o spuščanju Korana, ki ga izraz »razodetje« ne poda najbolje. Berque v opombi tudi razloži, da tu ne uporablja glagola razlagati ali tolmačiti za

izraz *ta'wil*, ker tu ne gre niti za eksegezo niti interpretacijo, ampak preprosto dešifriranje, razvozlanje. Za boljše razumevanje začenjam prevod z zadnjim delom verza 3:6.

6 - Ni drugega boga kot On, Vsemogočni, Modri.

7 - ... On, ki je storil, da se je nate *spustil* Zapis, katerega znaki, njegov materni del, so neizpodbitni, in kakšni drugi dvoumni. Kdor ima v svojem srcu kakšno blodnjo, ja, dobro!, se navezuje na dvoumno, iz vneme do motnega, vneme, da bi *razvozlal* dvoumno, ko pa vendarle Bog sam ve, kako to *razvozlati*, in tisti s trdno vednostjo pravijo le: »V to verujemo: vse to prihaja od našega Gospoda.«

- Toda samo obdarjeni z mozgom premišlujejo.

Naj se za konec dotaknem splošne težave, in sicer: kako sloveniti islamske izraze. Kerševan omenja kalifa *Omarja* in dodaja v oklepaju (*Umar*), govori o *omajadskih* kalifih, v drugem delu (Y. Thoraval, *Islam. Mali leksikon*, MK, Ljubljana 1998 v prevodu V. Velkovrh Bukilica) nas puščica za *Omajadi* pošlje k besedi *Umajadi*. Ko sem nedavno pisal o *ramadanu*, sem kasneje opazil, da je bilo objavljeno *ramazan* (lektorski poseg!). Religijsko izrazoslovje pri nas v glavnem ni urejeno in poenoteno. Svoj čas se je prevajalo iz zahodnih jezikov, pa je bil izraz narejen po angleški, francoski, nemški ali drugi predlogi. Danes, ko se prevaja iz izvirnika, bi bilo potrebno izdelati za vsako verstvo enotno slovensko izrazoslovje. To še zlasti velja za islam, ker se v tem trenutku prevaja Koran v slovenščino. Ni vseeno, ali se bodo

preprosto prevzeli bošnjaški izrazi ali pa se bo res slovenilo iz izvirnika. To vprašanje je potrebno pretehtati, še zlasti, če drži, da je bošnjaško izrazoslovje bolj pod turškim vplivom kot arabskim. Nerodno bi bilo, če bi Islamska skupnost v Sloveniji uporabljala eno izrazoslovje, otroci bi se v šoli pri predmetu verstva in etika učili drugega, kasneje v zahodni literaturi in jezikih bi odkrivali tretjega ... Zdaj je še čas za razsodne rešitve! Morda bi se tovrstna razprava lahko razvila prav okrog knjige, ki jo tu predstavljam, in njenih avtorjev, ki sta se s temi vprašanji že srečala.

Vsekakor je delo M. Kerševana in N. Svetlič najprej odlična zamisel, potem pa tudi priročno delo, ki ga bo s pridom vzel v roke človek, ki se hoče nekoliko razgledati po islamu in njegovi sveti knjigi. Še posebej pa je to nepogrešljivo knjiga za slehernega učitelja predmeta verstva in etika in bo to ostala tudi potem, ko bo Koran v celoti preveden v naš jezik.

Drago Karl Ocvirk

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenem srečanju, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in tudi recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: **anton.mlinar@guest.arnes.si**

Letnik 64 leto 2004

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj

Teološki simpozij 2004

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ Anton Mlinar
Editor in Chief:
- Pomočnika glavnega urednika/** Edvard Kovač OFM
Editorial Assistants: in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/** Metod Benedik OFMCap,
Scientific Council: Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Brezje),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Editorial Board: Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFMCap,
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Forma tisk d. o. o.
Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Spletni naslov:** <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>
ISSN (spletni): 1581-2987
- Letna naročnina:** 6000 SIT, za tujino 35 EUR (Evropa),
36 USD (navadno), 40 USD (letalsko)
Znesek nakažite na:
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d. d.,
Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 64 leto 2004

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2004

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

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

Bogoslovni vestnik 64 leto 2004 3

Blok *Bloc***Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj**

Teološki simpozij 2004

The Future of Humanity in the Light of Bioethics Issues*Theological Symposium 2004*

- 419 Slavko Krajnc**, Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj
The Future of Humanity in the Light of Bioethics Issues
- 423 Roman Globokar**, Bioetika – etika življenja
Bioethics - Ethics of Life
- 437 Mirjam Cvelbar**, Biološka identiteta zarodka
Biological Identity of the Embryo
- 445 Janez Juhant**, Etična presoja človekovega dostojanstva
Ethical Evaluation of Human Dignity
- 459 Avguštin Lah**, Teološka antropologija in bioetika
Theological Anthropology and Bioethics
- 469 Maksimilijan Matjaž**, Teološka utemeljitev pavlinske etike
Theological Foundation of Pauline Ethics
- 481 Ivan Janez Štuhec**, Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?
Is Modern Civilisation Destroying the Difference between Sexes?
- 499 Rafko Valenčič**, Bioetika v cerkvenih dokumentih
Bioethics in Church Documents
- 513 Jože Balazic**, Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti
Medical Deontology and Respect for Human Dignity after Death
- 517 Jože Trontelj**, Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red
Respect for Human Dignity in Connection with Bioethics: International Documents and Slovenian Legal Order
- 531 Anton Mlinar**, Evtanazija
Euthanasia
- 551 Tadej Strehovec**, Etični vidiki Projekta človeški genom. Nekateri etični problemi povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu

Ethical Aspects of the Human Genome project. Some Ethical Problems Connected with Research on the Human Genome

561 Jože Štupnikar, Odnos do bolnikov in bioetika
Attitude to Patients and Bioethics

Ocene *Reviews*

575 Anton Mlinar, Stephen G. Post (izd.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3. izdaja, Macmillan Reference & Thompson Learning, New York 2003, 5 zv. ISBN 0-02-865774-8 (komplet).

579 Anton Mlinar, Juan de Dios Vial Correa – Elio Sgreccia (izd.), *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision*, Proceedings of the Ninth Assembly of the Pontifical Academy For Life (24-26 Febr. 2003), Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2003, ISBN 88-209-7554-8.

582 Andrej Pirš, Sorč Ciril (ur.), Dolenc Bogdan, Lah Avguštin, Štrukelj Anton, Turnšek Marjan, *Priročnik dogmatične teologije*, 2 zvezka (639 + 704 str.), Družina, Ljubljana 2003, ISBN 961-222-439-0.

585 Peter Kvaternik, Leo Karrer, *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenloses Standes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999, str. 351

587 Slavko Krajnc, Ephrem Carr (a cura di.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*. Atti del VI. Congresso internazionale di liturgia, Roma 2002, 313 str., ISBN 88-8139-097-3

Sodelavci te številke:

Prof. dr. Jože Balažič, dr. med., Inštitut za sodno medicino Medicinske fakultete UL; naslov: Korytkova 2, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.balazic@mf.uni-lj.si

Mag. Mirjam Cvelbar, dr.med. (ginekologija), naslov: Apnenik 6, 8310 Šentjernej; e-mail: mirjam.cvelbar@guest.arnes.si

As. dr. Roman Globokar, pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid, roman.globokar@guest.arnes.si

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

Doc. dr. Slavko Krajnc, za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Doc. dr. Peter Kvaternik, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si

Doc. dr. Avguštin Lah, za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž, za biblični študij NZ na TEOF UL; naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor; e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Prof. dr. Anton Mlinar, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si

Dr. Andrej Pirs, naslov: Kotna pot 8, Voglje, 4208 Šenčur; e-mail: andrej.pirs@volja.net

Mag. Tadej Strehovec OFM, naslov: Tržaška 85, 1111 Ljubljana

Prof. dr. Ivan Janez Štuhec, za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Kosovelova 1a, 2001 Maribor-Pobrežje, p.p.703; e-mail: ivan.stuhec@rkc.si

Prof. dr. Jože Trontelj, zdravnik nevrolog, za področje nevrologije, klinične nevrofiziologije in medicinske na Nevrološki kliniki UKC LJ, predsednik Državne etične komisije; naslov: Inštitut za klinično nevrofiziologijo, Nevrološka klinika, Klinični center Ljubljana, Zaloška 7, 1525 Ljubljana; e-mail: joze.trontelj@kclj.si

Prof. dr. Rafko Valencič, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si

Slavko Krajnc

Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj

Teološki simpozij 2004

Živimo v času, ko se podoba človeka in razumevanje osebe vedno bolj spreminja. Razvoj znanosti odpira nove zahteve in poglede na ključne etične norme, zaradi katerih se spreminja tudi zakonodaja. Zato je Teološka fakulteta UL letos že 38. po vrsti organizirala teološki simpozij za permanentno izobraževanje duhovnikov in pastoralnih delavcev laikov in dala simpoziju naslov *Prihodnost človeštva v luči bioetičnih vprašanj*. Simpozij je finančno podprlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport.

Ker gre za široko, kompleksno in zelo aktualno temo, je na simpoziju, ki je bil v sredo 14. aprila 2004 na TEOF v Ljubljani, naslednji dan pa v skrajšani obliki še v Mariboru, Celju, na Mirenskem Gradu in v Murski Soboti, predavalo 12 profesorjev teološke in medicinske fakultete. Da je bila tema nadvse zanimiva, je potrdila že sama udeležba na simpoziju, saj se ga je udeležilo okoli 240 udeležencev (škofov, duhovnikov, redovnikov in laikov), ki so po predavanjih predavateljem postavljali vprašanja in zavzeto sodelovali v pogovoru. Simpozij je odmeval tudi v časopisih, na radiu Ognjišče in radiu Vatikan ter na RTV Ljubljana v oddaji »Obzorje duha«.

Na začetku simpozija je zbor študentov TEOF pod vodstvom Gregorja Klančiča zapel gregorijanske napeve: *Virginis Mariae Laudes*, pesem slednico vzeto iz Graduala koprške stolnice in *Kyrie* iz maše *Lux et Origo*, vzet iz Graduala goriške stolnice. Sledil je pozdrav akademika in dekana prof. dr. Slavka Alojzija Snoja.

V prvem predavanju je dr. Roman Globokar spregovoril o etiki življenja in bioetiki kot mladi vеди, ki jo je Van Reasslear Potter imenoval vedo »preživetja«, ki naj bi skrbela za povezavo bioloških spoznanj z etičnimi vrednotami. Nato je v prispevku nakazan razvoj vede vse do sodobne bioetike, ki temelji na spoštovanju nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja, kar branijo tudi izjave cerkvenega učiteljstva. Na koncu je nakazan prispevek vere v Boga Stvarnika in Jezusa Kristusa Odrešenika za bioetično razmišljanje.

Mag. s. Mirjam Cvelbar, dr. med. je pod naslovom *Biološka identiteta človeškega zarodka* izpostavila vprašanje odnosa do človeškega zarodka, ki je danes eno izmed ključnih bioetičnih vprašanj, saj so se v zadnjih desetletjih izredno pomnožile možnosti poseganja v njegovo življenje, v njegovo integriteto in v njegov razvoj. Zato je opredelitev začetka obstoja človeškega bitja nad vse pomembna. Novo človeško bitje se namreč začne z združitvijo jajčeca in semenčice, torej s trenutkom oploditve. Vsak resen filozofski in teološki pristop mora upoštevati izsledke biološke znanosti, hkrati pa bi morale tudi biološke znanosti upoštevati nekatera filozofska načela pri oblikovanju znanstvenih hipotez in teorij. Žal smo v praksi tudi v znanstvenih krogih večkrat priče prirejanju znanstvenih dejstev, pojmov in izrazov po ideološkem, vnaprej določenem ključu.

Prof. dr. Janez Juhant je razmišljal o človeku kot simbolnem bitju, ki ga je treba filozofsko in etično utemeljiti glede na njegovo dostojanstvo. To je pomembno že pri dokazovanju šele spočetega človeka, saj vse veže nedotakljivost človekovega dostojanstva, ne glede na soglasje, ki o tem vlada v družbi, vse od začetka do konca življenja.

Doc. dr. Avguštin Lah je z antropološkega vidika razmišljal o človeku kot Božji podobi. V absolutni odvisnosti od Boga je relativno avtonomen (svoboden). Da ne zdrsne v manj od sebe in se ne povzdigne nad druge, mu pripada dostojanstvo osebe kot relacijske kategorije, ki je v celoti poklicana v občestvo z Bogom.

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž je v luči pavlinske teologije razmišljal o človeku kot »podobi in slavi Boga« (1 Kor 11,7), ki živi v skladu s stvarstvenim načrtom in s postavo vere in postavo Duha, ki je merilo pravičnosti in ljubezni.

Prof. dr. Ivan Štuhec predstavlja pod naslovom *Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?* problematiko homoseksualnosti, jo interdisciplinarno osvetli in pokaže na različne etične pristope pri reševanju te problematike. Vzroki za homoseksualnost še niso povsem razčiščeni. Vsekakor pa se lahko zakonska ureditev tolerira le toliko, kolikor rešuje socialne in gmotne probleme, ne pa da bi se homoseksualnost vrednostno izenačila s heteroseksualnostjo, kar je navadno posledica sovpadanja biološkega, psihološkega in socialnega vpliva.

Prof. dr. Rafko Valenčič je v prvem delu razprave predstavil odmeve bioetike v cerkvenih dokumentih, nato pa analiziral vzroke za negativne trende v sodobni družbi, ki postavljajo krščanske vrednote in naravni moralni zakon pod vprašaj. Cerkev, ki skrbno spremlja razvoj znanosti, njene koristi in pasti, pa želi s svojim naukom in etičnimi načeli prispevati svoj delež za celostni razvoj človeka.

Prof. dr. Jože Balažic, dr. med., je v predavanju na temo *Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti* sprego-

voril o zdravnikovi poklicni molčečnosti v odnosu do svojcev pokojnega in v znanstveno-raziskovalnih objavah. V točno določenih primerih je zdravnik te skrivnosti lahko odvezan (pooblastilo bolnika samega, odveza s strani sodišča). Posebej se je osredotočil na kodeksna določila, ki natančno določajo človekovo (bolnikovo) dostojanstvo tudi po njegovi smrti, to je v primeru obdukcije in ob odvzemu organov in tkiv.

Akad. prof. dr. Jože Trontelj predstavi v referatu *Spoštovanje človekovega dostojanstva: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red* nekatera pomembna prizadevanja bioetičnega odbora Sveta Evrope, katerega slovenski predstavnik je. Tako najprej spregovori o konvenciji o varstvu človekovih pravic v zvezi z biomedicino s svojima dodatnima protokoloma ter o nekaterih dogajanjih ter dilemah pri nastajanju dodatnih protokolov. Gre predvsem za vprašanja varstva človeškega zarodka, človeške genetske dediščine, za etično ureditev raziskav na človeku in presajanja organov, za pravice ljudi z duševnimi motnjami itd.

Prof. dr. Anton Mlinar obravnava evtanazijo, ki jo mnogi razumejo kot način reševanja nerešljivih primerov na smrt bolnih ljudi. Avtor jasno poudari, da takšen način reševanja težav ni sprejemljiv in ni vreden človekovega dostojanstva. Tu ne gre za to, kako probleme odpraviti, ampak kako jih premagati in dokazati, da smo kos svoji nesreči in trpljenju. Vsako življenje kliče človeka, da nanj odgovori kot človek.

Mag. Tadej Strehovec predstavi v svojem predavanju nadvse zanimiv in danes najbolj odmeven mednarodni raziskovalni projekt o človeškem dednem zapisu. Najprej poda kratek zgodovinski pregled *Projekta človeški genom*, nato pa se osredotoči na etične probleme, ki so povezani z raziskavami človeškega dednega zapisa.

Viš. pred. dr. Jože Štupnikar predstavlja v svojem predavanju Listino zdravstvenih delavcev, ki jo je izdal papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev in ki obravnava vsa sodobna vprašanja, ki se nanašajo na bolnike. Ob tem nakaže nekatere pomanjkljivosti današnje medicinske prakse v odnosu do bolnikov, pa tudi nekatere nepravilnosti, ki jih imamo ljudje in tudi kristjani do bolnikov.

Skratka, predavanja na temo *Prihodnosti človeštva v luči bioetičnih vprašanj* nam ponujajo mnoge odgovore na pomembna vprašanja, ki zadevajo obrambo človekovega življenja, dostojanstva in pravic.

Roman Globokar

Bioetika – etika življenja

1. Krasni novi svet

Ena od najbolj branih knjig letos v Sloveniji je negativna utopija *Krasni novi svet*, ki jo je že leta 1932 napisal angleški pisatelj Aldous Huxley (1894–1963).¹ Gre za znanstveno-fantastično delo, postavljeno v leto 2564 po Kr. Opisuje tehnološko povsem izpopolnjen svet, sestavljen iz standardnih ljudi, med katerimi ni nikakršnih napetosti. Ni prostora za presenečenja. Ljudje prihajajo na svet s postopki umetne oploditve in kloniranja (v »Zavodu za razplajanje in prilagajanje«²), uživajo življenje v svobodni spolnosti,³ družinskega življenja ne poznajo, povsem odveč je tudi vsako religiozno čutenje in prepričanje,⁴ s pomočjo *some* (droge) lahko vedno znova zapustijo realni svet in si privoščijo oddih in pri šestdesetih letih gredo v bolnišnico za ostarele, ker se še povsem mladostni v vsem modernem udobju na neboleč način konča njihovo življenje.

Krasni novi svet ne pozna trpljenja, bolečine, starosti, odpovedovanja, zvestobe, prijateljstva, individualnosti; edino vodilo tega sveta je »koristnost«. Naj navedem samo en odlomek iz romana, ko direktor Zavoda za razplojevanje in prilagajanje dijakom razlaga, zakaj je ljubezen do narave škodljiva. »Trobentice in lepe pokrajine imajo neko veliko hibo: nič ne stanejo. Ljubezen do narave ne more zaposliti nobene tovarne. Zato smo sklenili zatreti ljubezen do narave vsaj med nižjimi razredi; zatreti ljubezen do narave, vendar pa ne do trošenja

¹ A. Huxley, *Krasni novi svet*, Tehniška založba Slovenije, Ljubljana 1983.

² V dvorani za »družbeno predestinacijo« zarodke razporedijo v pet kast: »alfa« so pripravljene za bodoče intelektualce v družbi, »epsilon« pa so ustvarjeni za težka fizična dela. Vmes pa so še »beta«, »gama« in »delta«. V razvoju zarodka »mehaniki« pri nižjih kastah namerno upočasnjujejo določene procese, da se zarodek ne bi mogel razviti do popolnosti. »Smisel vsega tega prilagajanja je pripraviti ljudi do tega, da jim je njihova neizbežna usoda všeč« (A. Huxley, *n. d.*, 18), pravi direktor Zavoda za razplojevanje in prilagajanje.

³ Vsaka tesnejša zveza med moškim in žensko bi bila nevarna za red in stabilnost v državi. Zato je tudi družinsko življenje za tako družbo nevarno. »Sleherni izmed nas pripada vsakemu drugemu« (A. Huxley, *n. d.*, 43).

⁴ Zelo zanimivo je 17. poglavje knjige, ki je posvečeno razpravi o Bogu.

prevoznih sredstev. Zakaj treba je bilo poskrbeti, da bodo ljudje še dalje obiskovali deželo, čeprav jo bodo sovražili. Treba je bilo najti gospodarsko bolj zdrav nagib za potrošnjo prevoznih sredstev, kakor je ljubezen do trobentic in lepih pokrajin.«⁵

Namen Huxleyevega dela je vzbuditi v bralcu gnus in odpor do takega nehumanega sveta, v katerem ni prostora za svobodo, za čustva, nevarnost, ljubezen in sovraštvo, veselje in trpljenje, dobro in slabo, moralno in grešno.

Današnji bralec se ob prebiranju knjige nikakor ne more znebiti vtisa, da je že kar precej te utilitaristične miselnosti pricurljalo v naš vsakdanjik. Udobje, ki ga omogoča razvoj tehnike, vse bolj zaznamuje življenjski prostor sodobnega človeka. Tehnika vstopa z vedno novimi izdelki pravzaprav na vsa področja človekovega življenja od spočetja do smrti, vpliva na človekov način mišljenja in čustvovanja, prevzema vlogo posrednika v odnosih do ljudi in okolja. Lahko rečemo, da tehnika na odločilen način zaznamuje razumevanje in delovanje človeka.

Italijanski filozof Umberto Galimberti je celo prepričan, da je danes dejanski subjekt zgodovine tehnika, človek naj bi bil le upravitelj tehnike. Tehnika naj bi predstavljala zadnji horizont človekovega bivanja. Sodobnemu človeku grozi znotraj tega horizonta nevarnost »razčlovečenja« predvsem na kulturnem in moralnem področju.⁶ Notranje gibalno sodobnega življenja je prepričanje o neskončnem napredku: vsaka današnja iznajdba je samo predstopnja jutrišnji, popolnejši iznajdbi. Želja po vedno večjem napredku žene človeka naprej na znanstvenem in tehničnem področju. Vedno več ima tudi moči posegati in spreminjati procese življenja, življenja človeka in celotne biosfere.

2. Bioetika – kritičen glas znotraj znanstveno-tehnične civilizacije

Razmišljati o bioetiki ali etiki življenja pomeni presoditi vodilna načela zahodne civilizacije.

Pojav nove vede z imenom »bioetika« lahko umestimo v kritično razmišljanje o zahodni civilizaciji. Osnovna prepričanja o dobroti in nujnosti znanstveno-tehničnega napredka so v zahodni misli postopoma postala negotova. Že grozovite izkušnje iz obeh svetovnih vojn, eksplozija atomske bombe, nevarnost hladne vojne in vse bolj naraščajoča zavest uničevalnih posledic človekovega poseganja v naravno okolje je razodevalo ambivalentni značaj znanstveno-tehničnega napredka. Ni vse, kar je tehnično možno, tudi dobro za človeka, za prihodnost človeštva. Vse bolj so se odpirale dileme tudi na mikroravni –

⁵ A. Huxley, *n. d.*, 24-25.

⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

pri tem mislim na nove možnosti na področju medicine in genskega inženiringa. Tehnični razvoj na medicinskem področju je z novimi priložnostmi, ki jih je prinašal človeku, odpiral tudi nove dileme. Enostransko zaupanje v razvoj znanosti in tehnike, v njuno avtonomnost in samozadostnost je bilo močno načeto.

Izraz »bioetika/bioethics« je prvič uporabil ameriški onkolog Van Reasslear Potter leta 1970 in bioetiko opredeli kot vedo »preživetja«, ki naj bi skrbela za povezavo bioloških spoznanj z etičnimi vrednotami.⁷ Potter se zaveda, da je znanstveno-tehnični napredek ambivalenten, da vsebuje tako možnost za izboljšanje človeškega življenja na Zemlji, lahko pa vodi v samouničenje človeštva. Povsem dobronamerana uporaba rezultatov raziskav s področja biologije v kmetijstvu in prehrani ali v medicini ima lahko negativne posledice za prihodnje življenje na našem planetu. Poleg tega Potter opozarja tudi na možnost uporabe biološkega, kemičnega in atomskega orožja in na njegove uničevalne posledice za celotno biosfero. Z bioetiko skuša Potter povezati znanost o življenju z etiko življenja, da bi tako zgradili »most, ki bi zagotovil preživetje človeštva«. Človek nosi zaradi nove moči, ki jo je pridobil z znanstveno-tehničnim napredkom, tudi odgovornost – prvič v zgodovini – za preživetje celotnega planeta. Z bioetiko je hotel Potter opozoriti na dejstvo, da ni znanosti brez etike.⁸ V novem kontekstu znanstveno-tehnološkega razvoja se to še posebej vidi. V tradicionalnem pojmovanju so veljala sama znanstvena raziskovanja za etično nevtralna, o moralnosti oz. nemoralnosti je odločala uporaba teh teoretičnih dognanj. Na področju genetike pa ni več mogoče potegniti jasne ločnice med raziskavo in aplikacijo, med teoretičnim znanjem in praktičnim izvajanjem, saj samo znanstveno raziskovanje vključuje praktično izvajanje le-tega (npr. kloniranje).

Istega leta, ko Potter uvede neologizem »bioetika«, v ZDA začneta delovati dva inštituta za bioetiko, ki pa se pri uporabi imena ne sklicujeta na Potterja in tudi ne prevzameta njegovega pojmovanja nove discipline.

André Hellegers ustanovi leta 1971 na Georgetown University (Washington) »Kennedy Institute« (s polnim imenom »The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics«), ki »bioetiko« razume predvsem kot novo medicinsko eti-

⁷ V. R. Potter, *Bioethics. The Science of Survival*, v: *Perspectives in Biology and Medicine* 14 (1970), 120-153.

⁸ Prim. V. R. Potter, *Bioetica globale: la mia filosofia*, v: G. Russo (ur.), *Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri*, EDC, Torino 1997, 69-81. Leta 1994 Potter predstavi novo pobudo za globalno bioetiko, ki bi vključevala tako medicinsko kot tudi ekološko etiko. Temeljila naj bi na petih vrlinah: a) ponižnost; b) odgovornost; c) interdisciplinarna kompetentnost; č) interkulturalna kompetentnost; d) sočutje. Cilj bioetike je še vedno enak prvotnemu: »sprejemljivo preživetje človeškega rodu«.

ko. Bioetiko pojmuje kot normativno in aplikativno etiko na področju medicine, predvsem za rešitev novih dilem, povezanih z novim in mnogokrat revolucionarnim razvojem biomedicinske znanosti in klinične medicine. Aparati za dializo in umetno dihanje, možnost transplantacije organov omogočajo nadaljnje življenje osebam, ki bi sicer umrle. Oploditev v epruveti in druge nove reproduktivne tehnike omogočajo nov način spočetja življenja. Različne oblike kontracepcijskih sredstev, razvoj prenatalne diagnostike in legalizacija splava dajejo staršem vedno več avtonomije pri odločanju o številu otrok. Z razvojem na medicinskem področju so zdravniki in znanstveniki pridobili ogromno moč, ki jim omogoča posege v življenje pacientov. Naloga *bioetike*, kot so jo razvijali na Kennedy Institutu, je etična razrešitev novih konfliktnih situacij, do katerih je prišlo z razvojem medicinske tehnologije. Glavna žarišča nove vede so: a) pravice in dolžnosti pacientov in zdravnikov; b) pravice in dolžnosti oseb, na katerih se izvajajo raziskave, in raziskovalcev; c) oblikovanje vodilnih smernic (guide-lines), s katerimi bi lahko presojali etično delovanje na področju medicine in raziskav.⁹

Zaradi velikega vpliva, ki ga je imel »Kennedy Institute« tako v javnosti (podpora medijev) kot tudi znotraj intelektualnih krogov, se je pod izrazom »bioetika« dejansko uporabljalo izključno njegovo pojmovanje. Potterjevo širše pojmovanje, ki vključuje tudi ekologijo, je bilo postavljeno na stranski tir. Razlogi za prevlado ožjega pojmovanja bioetike so trije: a) ukvarjali so se s konkretnimi primeri, kar je omogočalo takojšnje reševanje konfliktov; b) imeli so podporo v tradicionalni filozofiji in teologiji – na inštitut so privabili ugledne filozofe in teologe (Reich, Mc Cormick, Childress, Beauchamp); c) bili so deležni finančne in institucionalne podpore države. Že leta 1978 izda Warren Reich monumentalno delo *Enciklopedija bioetike v 5 zvezkih* (1995², 2003³), pri katerem sodelujejo številni ugledni filozofi, teologi, znanstveniki, pravniki in drugi. Gre za izrazito interdisciplinarno delo, ki daje nekakšen epistemološki vzorec bioetiki. O konkretnem problemu razpravljajo strokovnjaki različnih disciplin in skušajo pokazati na možne rešitve. Najbolj razširjena oblika praktične uporabe bioetike je bila v prvih dveh desetletjih t.i. »paradigma načel« ali »principizem«.

V okviru »Kennedy Instituta« sta filozofa različnih smeri J. F. Childress (deontolog) in T. L. Beauchamp (utilitarist) izdelala metodo štirih temeljnih etičnih načel, s pomočjo katerih bi lahko rešili konflikte na področju bioetike.¹⁰ Ta načela so: spoštovanje avtonomije, delati dobro,

⁹ Prim. W. Reich, *La bioetica negli Stati Uniti*, v: C. Viafora (ur.), *Vent'anni di Bioetica*, Fondazione Lanza, Libreria Gregoriana Editrice, Padova-Roma 1990, 129-175.

¹⁰ T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1978, 2001⁵.

ne škodovati, pravičnost. Avtorja ugotavljata, da sodobni pluralistični pristop v etiki ne omogoča več skupne metaetične podlage, obstajajo pa formalna načela, ki so v družbi splošno sprejeta in ki ne potrebujejo teoretične filozofske utemeljitve. Prepričana sta, da lahko njuno metodo etične analize uporablja vsakdo, ne glede na njegovo filozofsko ali versko opredelitev. Na podlagi lastne izkušnje – prihajata namreč iz različnih teoretični pristopov k etiki – sta prepričana, da je konsenz na področju prakse dosti lažji kot na področju teorije. V konkretnem primeru je potrebno upoštevati vsa štiri načela. Gre za t.i. načela *prima facie* - to pomeni, da so načela sicer univerzalna, niso pa absolutna. Vsa štiri načela so zavezujoča do te mere, ko neko načelo stopi v konflikt z nekim drugim enakovrednim oz. višjim načelom. Če pride do konflikta, pa je potrebno pretehtati posledice in se na podlagi le-teh odločiti. Načelno ne obstaja hierarhija načel, v konkretni situaciji je potrebno presoditi, katero načelo je glavno (*overriding*). Zaradi odpovedi metafizični in antropološki utemeljitvi *principizem* ogrožata subjektivizem in etični relativizem. Kateremu od načel dati prednost npr. pri vprašanju evtanazije: svobodni odločitvi pacienta ali zdravniškemu načelu »delati dobro pacientu in ne škodovati njegovemu življenju«? Italijanski filozof Adriano Pessina ugotavlja: »Da bi predlagana metoda obdržala svojo učinkovitost, se zanaša na proceduro tehtanja načel, takih, ki omogočajo stalna prestopanja ali omejevanja nasproti enemu ali drugemu. Namen je bil ta, da bi našli nekaj kriterijev delovanja, nekaj vodilnih smernic: rezultat, tako teoretičen kot praktičen, pa je zelo negotov, kajti glede na način interpretacije je na podlagi teh načel prihajalo do nasprotujočih si rešitev istega problema.«¹¹ Nadaljnji razvoj bioetike zaznamuje kritično soočanje različnih avtorjev z metodo, ki sta jo predlagala Beauchamp in Childress, in sicer se ta kritika razvija bodisi v popraviljanju paradigme načel ali pa v postavitvi druge paradigme za osnovo bioetike, npr. etika kreposti (Pellegrino, Thomasma), nova kazuistika (Jonsen, Toulmin), utilitarizem (Singer), narativna etika (Reich, Clouser, Hunter), etika skrbi (Gilligan).¹² Toliko o zaslugah in vplivih Kennedy Instituta, ki je bistveno zaznamoval zgodovino bioetike.

Drugi pomemben center v ZDA, ki je prav tako prispeval k temu, da so bioetiko nekaj desetletij pojmovali predvsem kot medicinsko etiko, pa je »Hastings Center« (prvotno ime je »Institute of Society, Ethics

¹¹ A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999, 25-26.

¹² Prim. R. Sala, *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Liguori, Napoli 2003, 109-209. Sala na zelo izčrpen način predstavi paradigmo Childressa in Beauchampa in ugovore z različnih strani na njuno metodo. Prim. tudi L. Ciccone, *Bioetica. Storia, principi, questioni*, Ares, Milano 2003, 37-42.

and the Life Sciences») v New Yorku, ustanovljen leta 1969.¹³ Delovanje Hastings Centra je usmerjeno predvsem v izoblikovanje norm na področju medicinskih raziskav in poskusov. V šestdesetih letih prejšnjega stoletja je prišlo v ZDA do nekaterih zlorab na področju medicinskih raziskav, ko so z različnimi virusi okužile določeno skupino ljudi brez njihove vnaprejšnje privolitve. Filozof Daniel Callahan ter psihiater Willard Gaylin sta prevzela pobudo in združila znanstvenike, raziskovalce in filozofe, da bi razpravljali o etičnih problemih v zvezi z raziskavami na medicinskem področju. Eden od ciljev Hastings Centra je tudi vzbujati v širših množicah zanimanje za etične probleme na področju znanstvenih raziskav. S pomočjo publikacije *Hastings Center Report* je imel inštitut izreden mednarodni vpliv in razširjal obzorja bioetike z novimi dilemami in z novimi področji (npr. AIDS, umetna oploditev, prenatalna diagnostika ...).

3. Bioetika - nova veda ali posodobljena medicinska etika

Vpogled v začetek bioetike nam je že nakazal, da bioetiko že od vsega začetka pojmujejo na različne načine: bodisi kot novo vedo, ki poskuša povezati vede o življenju z etiko, bodisi kot posodobljeno medicinsko etiko. V tem ožjem smislu je bioetika opredeljena v prvi izdaji *Enciklopedije bioetike* iz leta 1978: »Bioetika je sistematični študij človekovega vedenja na področju znanosti o življenju in zdravju, ki ga presoja v luči vrednot in moralnih načel.«¹⁴ Predmet bioetike je »človekovo vedenje na področju znanosti o življenju in zdravju«, metoda je »sistematični študij«, formalni predmet so »vrednote in moralna načela«. Iz definicije ni popolnoma jasno, ali gre za normativno ali za sociološko vedo – torej, kako ljudje dejansko delujejo na področju bioznanosti in medicine ali kako naj bi delovali. Poleg tega pa definicija zelo zoži etično pojmovanje na takrat najbolj razširjeno metodo »principizma« v ZDA.

V začetku devetdesetih let se začne razumevanje »bioetike« vračati k izvornemu pomenu besede, kot da bi se mladostnik po otroških in najstniških letih iskanja spet vrnil domov k očetu. Potterjevo pojmovanje bioetike kot »etike preživetja« začenja dobivati vedno več somišljenikov. Bioetika ni zgolj posodobljena medicinska etika, ampak je poziv k novi drži sodobnega človeka znanstveno-tehnične civilizacije do življenja nasploh: do svojega življenja, do življenja soljudi in do življenja celotne biosfere. Bioetika mora, če noče zaiti v redukcionizem,

¹³ Prim. www.thehastingscentre.org.

¹⁴ W. T. Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press, New York 1978, I, xix.

nujno vsebovati tudi ekološko etiko – torej moralni vidik človekovega odnosa do vseh živih bitij.

Tako je tudi druga izdaja Enciklopedije bioetike iz leta 1995 pri opredelitvi bioetike dosti bolj prožna: »Bioetika je sistematično preučevanje moralnih razsežnosti – kar vključuje moralni pogled, odločitve, obnašanje in politike – ved o življenju in skrbi za zdravje, preko različnih etičnih metodologij v interdisciplinarnem kontekstu.«¹⁵

Naj še enkrat spomnim na »humus«, iz katerega je vzknila »bioetika«. Gre za znanstveno-tehnično civilizacijo, ki je s svojim bliskovitim napredkom začela spreminjati človekov odnos do življenja. Bolj kot kdaj koli lahko današnji človek izbira med življenjem in smrtjo: svojega življenja, življenja bližnjih, vsega človeštva, vseh živih bitij. Novi dosežki na tehničnem področju omogočajo modernemu človeku, da odločilno posega v človekovo življenje in biosfero ter ju spreminja. Ključno vprašanje je, ali je človek moralno dorasel moči, ki jo je pridobil z izsledki znanstveno-tehničnega razvoja. Zna odgovorno uporabljati pridobitve naše civilizacije? Ima torej dovolj izoblikovano zavest odgovornosti, da se moč, ki jo ima, ne bo na koncu obrnila proti njemu?¹⁶

Zelo preprosto lahko bioetiko definiramo kot etiko življenja. Gre za vedo, ki preučuje etični vidik človekovega poseganja v življenje v vseh njegovih oblikah, posebej še v človekovo življenje. Bioetiko lahko razumemo kot človekovo odgovornost do vsega, kar živi.¹⁷

4. Med kvaliteto življenja in svetostjo življenja

Najbolj osnovno lahko bioetiko danes delimo v dva tokova. Prva smer se imenuje »bioetika kvalitete življenja«, ki ima za podlago pragmatično oz. utilitaristično etiko. Druga smer je »bioetika nedotakljivosti življenja«, ki sledi tradicionalnemu pojmovanju o svetosti in nedotakljivosti človekovega življenja. Smeri se ločita glede odgovora na osnovno vprašanje bioetike, do kje lahko človek posega v življenje, svoje lastno in življenje sočloveka. Je človekovo življenje nedotakljivo od spočetja do smrti ali je dostojanstvo njegove osebe odvisno od kvalitete njegovega življenja?

Posvetimo se najprej Petru Singerju, ki je eden od vodilnih bioetikov danes v svetu. Singer ugotavlja, da tradicionalna etika ne more

¹⁵ W. T. Reich, *Introduction*, v: W. T. Reich (ur.), *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan Simon & Schuster, New York 1995.

¹⁶ Prim. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1984.

¹⁷ Prim. R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

odgovoriti na nova vprašanja, ki jih prinaša razvoj biomedicine. Različni mejni primeri iz sodobne medicine zelo nazorno kažejo, da načela tradicionalne etike nedotakljivosti življenja ne služijo več za razrešitev novih konfliktov, zato jih je potrebno zamenjati z novimi načeli etike kvalitete življenja. Nove razmere kličejo po novi etiki. »Potem ko je tradicionalna zahodna etika skoraj dva tisoč let usmerjala naše misli in naše odločitve o življenju in smrti, je ta etika danes v krizi.«¹⁸ Tradicionalna etika nedotakljivosti življenja je po Singerju protislovna in nedosledna. »Oslabljen zaradi zatona religiozne avtoritete in zaradi vedno boljšega poznavanja izvora in narave naše vrste, je tradicionalna etika na tem, da jo bodo zrušile spremembe na področju medicinske tehnologije, s katero se njene neprilagodljive kritike niso sposobne soočiti.«¹⁹

Singer na novo definira pojem osebe. Dostojanstvo osebe ni nekaj, kar je lastno vsakemu človeku, ampak je dostojanstvo odvisno od tega, ali neko življenje izpolnjuje določena merila. Ta merila so naslednja: razumnost, samozavest, zavedanje, sposobnost čutenja, sposobnost načrtovanja prihodnosti.²⁰ Kdor nima teh sposobnosti, tudi nima dostojanstva človeške osebe. Nimajo jih niti novorojeni otroci niti težko prizadeti, pa tudi ne bolni v zadnjem stadiju bolezni. Imajo pa jo lahko nekatere živali. Tako Singer zagovarja evtanazijo za težko prizadete, na drugi strani pa zagovarja pravice živali. Človeka, ki daje prednost človeškemu bitju pred drugim življenjem, obtožuje *specizma*, ki je gotovo najbolj originalna obtožba zahodnega antropocentrizma. »Dati prednost življenju nekega bitja samo zato, ker to živo bitje pripada naši vrsti, bi nas pripeljalo na raven rasistov, ki dajejo prednost tistim, ki pripadajo njihovi vrsti.«²¹ Torej to, da pripada nekdo vrsti *homo sapiens*, nima odločilne etične vrednosti, ampak je odločilna njegova kvaliteta življenja. Tako Singer poziva bralca, naj ne pripisuje življenju zarodka večje vrednosti kot življenju nekega nečloveškega živega bitja na podobni stopnji razumnosti, samozavesti, zavedanja, sposobnosti čutenja. Avtor gre še korak dalje in pravi, da tudi novorojeni še nima pravice osebe. Takole zapiše: »Če zarodek nima iste pravice kot oseba, potem te pravice tudi novorojeni nima; življenje novorojenega ima torej manjšo vrednost kot življenje prašiča, psa ali opice.«²²

Singer je prepričan, da bo prišlo do preobrata v etični miselnosti. Premike ponazori z na novo napisanimi zapovedmi, ki nadomeščajo

¹⁸ P. Singer, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996, 19.

¹⁹ P. Singer, *n. d.*, 21.

²⁰ Prim. P. Singer, *n. d.*, 184-187.

²¹ P. Singer, *Praktische Ethik*, Reclam Verlag, Stuttgart 1994, 121.

²² P. Singer, *n. d.*, 169.

stare, tradicionalne zapovedi. Vzame pet starih zapovedi, ki po njegovem mnenju ne odговarjajo več sodobnim razmeram, jih oblikuje na novo in želi s tem postaviti temelje novemu pogledu na življenje in smrt.²³ Poglejmo si zelo shematsko primerjavo med »stara« in »nova« etiko.

»Stara« etika nedotakljivosti življenja	»Nova« etika kvalitete življenja
1. Ravnaj z vsemi človeškimi življenji, kot da so obdarjena z enako vrednostjo!	1. Priznaj, da je vrednost človeškega življenja spremenljiva!
2. Nikoli namerno ne umori nedolžnega človeškega življenja!	2. Sprejmi odgovornost za posledice svojih odločitev!
3. Ne vzemi si življenja in vedno skušaj preprečiti, da bi si to storili drugi!	3. Spoštuj željo oseb do življenja in smrti!
4. Bodite rodovitni in množite se!	4. Rojevaj otroke samo, če so zaželeni!
5. Ravnaj z vsakim človeškim življenjem kot z neprimerljivo bolj dragocennim od vsakega nečloveškega življenja!	5. Ne delaj diskriminacije na osnovi pripadnosti vrsti!

Singerjevo razmišljanje predstavlja skrajno pozicijo utilitaristične in pragmatične bioetike. Zaradi njegovih skrajnih stališč glede odobranja evtanazije za težko prizadete mu je nemški notranji minister celo prepovedal vstop v Nemčijo. Sicer ni prav veliko bioetikov, ki bi zvesto sledili Singerju, kljub temu pa njegovega vpliva ne gre podcenjevati. Blizu je sodobni potrošniški logiki, da je vse, kar obstaja, na razpolago človeku. Zakaj ne bi izvedli določenih poskusov, če nam tehnične možnosti to omogočajo? Bioetika kvalitete življenja razume človekovo dostojanstvo kot nekaj relativnega. Človeku samemu je zaupana presoja o tem, katero življenje je vredno živeti in katero ne. Tak način razmišljanja odpira vrata neskončnim možnostim manipulacije in zlorab. Kdo bo konec koncev zadnji razsodnik, ali me moje življenje še vredno živeti ali ne? Jaz sam, zdravniki, moji bližnji? Po zrušenju teološkega temelja etike je razsvetljenstvo postavilo kot temelj človeško osebo, ki ne sme biti nikoli sredstvo, ampak vedno le cilj človekovega delovanja. Spodmakniti ta temelj nedotakljivosti in svetosti človeške osebe pomeni pravzaprav konec etike in predaja goli pragmatičnosti.

Druga glavna smer sodobne bioetike pa temelji na spoštovanju nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja. Človek ni absoluten

²³ Prim. P. Singer, *Ripensare la vita*, 191-223.

gospodar svojega življenja, toliko manj življenja drugih ljudi. Življenje sprejema kot dar, kot nekaj svetega. Sprejemanje življenja kot dar pa vsebuje tudi zahtevo, da prevzame odgovornost za svoje lastno življenje, za življenje drugih ljudi in življenje nasploh. Že sama beseda odgovornost nakazuje, da posameznik daje za svoja dejanja odgovor nekemu (Nekomu), da ne sme svojih dejanj izvrševati poljubno. Bioetika nedotakljivosti življenja dosledno zagotavlja enakopravnost vseh ljudi in se upira skušnjavi, da bi privilegirali močnejše, koristnejše, vplivnejše, bogatejše.

Krščanski pogled na življenje podpira to smer bioetike. Vera v Boga Stvarnika in v Jezusa Kristusa, ki je Odrešenik vsakega človeka, zavezuje kristjana, da sprejema življenje kot dar in priznava enakovrednost in enakopravnost vseh ljudi. Izhodišče krščanskega pogleda na bioetična vprašanja je naslednje: človekovo življenje je najprej Božji dar. Zato človek nima absolutne oblasti nad svojim življenjem, ampak ga sprejema kot nekaj podarjenega, kot veliko priložnost, ki jo Bog polaga v njegove roke, in kot odlično nalogo, da iz svojega življenja naredi nekaj velikega in lepega.

Življenje je temeljna vrednota, je osnova vseh vrednot, interesov, potreb in pravic. Svet je ustvarjen od Boga in človeško življenje predstavlja vrhunec Božjega stvariteljskega načrta. Biblično sporočilo je, da je človek ustvarjen po »Božji podobi«. Na tem dejstvu temeljita »svetost in nedotakljivost« vsakega človeškega življenja, ki prepovedujeta, da bi lahko človekovo življenje podredili različnim interesom. Bog sam je tisti, ki zagotavlja človekovo dostojanstvo. Ker je človek ustvarjen po Božji podobi, je vsak napad na človeka tudi napad na Boga. Nemški moralni teolog *Schockenhoff* je zapisal: »Kdor dvigne roko proti človeku, se spozabi nad Božjim delom in s tem pravzaprav nad samim Bogom, ki drži svojo roko nad vsem življenjem in ga varuje.«²⁴

Tudi izjave cerkvenega učiteljstva vseskozi branijo nedotakljivost človeškega življenja. Okrožnica *Evangelij življenja*, ki jo je papež Janez Pavel II. napisal leta 1995 kot odgovor na različna bioetična vprašanja sodobne družbe, predstavlja temelj krščanske etike z naslednjimi besedami: »Človeško življenje je sveto, ker že od vsega začetka potrebuje stvariteljsko božje delovanje in ostane za zmeraj v posebnem razmerju do svojega Stvarnika, svojega edinega cilja. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme lastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje.«²⁵ Nobena stvar nikoli ne more opravičiti zati-

²⁴ E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 125.

²⁵ Janez Pavel II., *Evangelij življenja*, CD 60, Družina, Ljubljana 1995, 53.

ranja, uničevanja ali manipuliranja s človeškim življenjem. Drugi vati-kanski cerkveni zbor je v Konstituciji o *Cerkvi v sedanjem svetu*, ki obravnava etična vprašanja, zapisal: »Vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, genocidi, splavi, evtanazija in radovoljni samoumor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razme-rah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostituci-ja, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne raz-mere, ko z delavci ravnajo, kakor da so le orodje za dobiček in ne svo-bodne ter odgovorne osebe – vse to in drugo, kar je še temu podobno, je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa kar naj-huje nasprotuje Stvarnikovi časti« (CS 27).

S teološkega stališča pa obstaja še dodatni razlog za zagovarjanje načela svetosti življenja: Kristusovo odrešenje. Jezus Kristus je nam-reč umrl za vsakega človeka in daroval samega sebe na križu za vsa-kogar. Človek je Božja stvaritev. To dostojanstvo deli z vsemi ustvar-jenimi bitji in z vsem vesoljnim svetom. Krščanstvo pa človeku pri-pisuje še novo dostojanstvo, da je »odrešen«. Človek je nekdo, ki je vreden toliko, da je Bog dal zanj celo svojega lastnega Sina.²⁶ To novo dostojanstvo odrešenih je za kristjane lastno vsaki osebi, ne glede na to, ali je moški ali ženska, otrok ali starček, zdrav ali bolan, bogat ali reven, rojen ali še nerojen, kristjan ali nekristjan.

5. Sklep

Argumenti krščanske bioetike so v osnovi obramba proti vsakemu totalitarizmu razuma, tehnike in dobička, in opominjanje, da človek ni gospodar vesoljstva, ampak njegov oskrbnik, da ima življenje drugega človeka prednost pred lastnim užitkom in lastnimi interesi, da življenje samo prihaja od »neskončno Drugega«, h komur se bo nekoč tudi vrni-lo. Bioetika kliče človeka k etični odgovornosti v njegovem odnosu do sveta in do življenja, tako do življenja njegovih sodobnikov kot tudi do življenja prihodnjih rodov.

Vera v Boga, stvarnika vesolja, ki bo privedel svoje delo k eshato-loški izpolnitvi, vodi vernika v temeljno držo sprejemanja in veselja nad življenjem. Stvarstvo razume kot dar ljubečega Boga, ki je »Go-spodar, ljubitelj življenja« (Mdr 11,26) in človeka kliče k sodelovanju pri stvarjenjskem načrtu. V horizontu Božjega gospostva je tudi sodob-

²⁶ Prim. M. Hendrickx, *La vita e la vita eterna*, v: A. Scola (ur.), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, 247-263.

ni človek znanstveno-tehnične civilizacije lahko obvarovan pred obupom in malodušjem, kamor bi lahko zapadel zaradi izkušnje dvoumnega značaja svoje svobode in nevarnosti, ki ju prinaša s seboj moderni napredek. Prepričanje, da je Bog stvarnik sveta in da mu stalno pritrjuje, osvobaja vernika zadnjega strahu, da bi svet zapadel v kaos.²⁷ Ta vera pa seveda kristjana ne odvezuje osebnih odgovornosti za prihodnost življenja na našem planetu, ampak mu daje pogum za svobodo, za ustvarjanje razmer, kjer bo vladal spoštljiv odnos do življenja in spoštovanje nedotakljivosti človeškega življenja.

Povzetek: Roman Globokar, Bioetika - etika življenja

Bioetika je razmeroma mlada veda. Pojavila se je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja v ZDA. Izraz »bioetika« je skoval V. R. Potter in v njej videl most med biološkimi vedami in etiko. Napredek znanosti in tehnike na področju medicine in biologije potrebuje etično presojo. Bioetika je po Potterju »veda preživetja«, z njeno pomočjo naj bi omogočili tudi prihodnji obstoj življenja na našem planetu. Vpliv dveh pomembnih institutov – Kennedy Instituta in Hastings Centra – pa je pojmovanje bioetike za nekaj časa zožil na novo medicinsko etiko. Najbolj razširjena metoda bioetike je bila v začetku t.i. »paradigma načel«, ki sta jo razvila Beauchamp in Childress. Prepričana sta, da lahko s pomočjo štirih splošno sprejetih načel v družbi (spoštovanje avtonomije, delati dobro, ne škodovati, načelo pravičnosti) rešimo konkretne primere na področju medicine in raziskav, in to ne glede na posameznikovo svetovnonazorsko oz. religiozno opredelitev. Izredna praktičnost in uporabnost njune metode vendarle pušča odprta vrata subjektivizmu in etičnemu relativizmu.

V devetdesetih letih prejšnjega stoletja pa se začne bioetiko spet dojemati širše: poleg medicinske etike vključuje širše razumljena bioetika tudi ekološko etiko – torej držo do življenja nasploh. Avtor razume bioetiko kot človekovo odgovornost do vsega, kar živi. Bioetika preučuje etični vidik človekovega poseganja v življenje v vseh njegovih oblikah, posebej še v človekovo življenje.

V zadnjem delu sta predstavljena dva osnovna tokova v bioetiki: bioetika kvalitete življenja in bioetika nedotakljivosti življenja. Radikalni predstavnik prve smeri je avstralski filozof Peter Singer, pri katerem je osrednje njegovo pojmovanje osebe. Po njegovem ni vsak človek oseba in osebe niso samo ljudje, ampak so to lahko tudi živali.

²⁷ Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Echter, Würzburg 1985, 109.

Krščanska bioetika podpira etiko nedotakljivosti in svetosti človeškega življenja. Na koncu je nakazan prispevek vere v Boga Stvarnika in Jezusa Kristusa Odrešenika za bioetično razmišljanje. Kristjan sprejema življenje kot dar in odgovornost.

Ključne besede: bioetika, etika življenja, nedotakljivost življenja, utilitarizem, pragmatizem, zgodovina bioetike, načela bioetike, ekološka etika, znanstveno-tehnološka civilizacija, spoštovanje življenja, odgovornost za življenje

Summary: **Roman Globokar, *Bioethics - Ethics of Life***

Bioethics is a relatively new science. It appeared in the 1970's in the United States. The expression »bioethics« was coined by V. R. Potter and he saw therein a bridge between biological sciences and ethics. The scientific and technological progress in the fields of medicine and biology needs ethical evaluation. According to Potter, bioethics is a »science of survival«, with its aid the existence of life on Earth should be made possible also the future. For some time, the influence of two important institutes - the Kennedy Institute and the Hastings Center - narrowed the concept of bioethics to new medical ethics. In the beginning the most widely spread method of bioethics was the so-called »paradigm of principles« developed by Beauchamp and Childress. They are convinced that by the aid of four principles generally accepted in the society (respect for autonomy, nonmaleficence, beneficence, justice) one can solve concrete cases in the areas of medicine and research irrespective of the individual's ideological or religious views. Their method is extremely practical and useful, yet it opens the way to subjectivism and ethical relativism.

In the 1990's, however, bioethics began to be understood again in a broader sense: in addition to medical ethics it also encompasses ecological ethics i.e. the general attitude towards life. The author understands bioethics as man's responsibility for everything alive. Bioethics studies the ethical aspect of man's interventions in all forms of life, especially in human life.

In the last part of the treatise the author presents two basic currents in bioethics: the bioethics of the quality of life and the bioethics of the inviolability of life. A radical representative of the former is the Australian philosopher Peter Singer with his concept of the person. He is of the opinion that not every man is a person and that persons are not only men, but also animals. Christian bioethics supports the ethics of inviolability and sanctity of human life. In the conclusion the author briefly mentions the contribution of faith in God the Creator and Jesus

Christ the Saviour to the bioethics thought. The Christian accepts life as gift and responsibility.

Key words: bioethics, ethics of life, inviolability of life, utilitarianism, pragmatism, history of bioethics, principles of bioethics, ecological ethics, scientific-technological civilisation, respect for life, responsibility for life.

Mirjam Cvelbar

Biološka identiteta otroka

1. Predstavitev problema: razsežnosti poseganja v življenje zarodka

Vprašanje odnosa do človeškega zarodka je danes eno izmed ključnih bioetičnih vprašanj, saj so se v zadnjih desetletjih izredno pomnožile možnosti poseganja v njegovo življenje, v njegovo integriteto in v razvoj.

Najprej so z legalizacijo splava vstopile v uradno medicino različne kirurške in nato tudi kemične in mehanske in kombinirane abortivne metode, ki se danes že do neprepoznavnosti prepletajo s t.i. kontraceptivnimi metodami, v resnici pogosto prav tako abortivnimi (t.i. kontracepcijske tablete, t.i. postkoitalna kontracepcija, klasični in hormonski maternični vložek itd.).¹

Nato so se leta 1965 začeli intenzivni laboratorijski poskusi umetnega ustvarjanja zarodkov, ki so pripeljali do uvedbe postopkov umetne oploditve in do razvoja t.i. tehnologije asistirane reprodukcije (angl. ART – *assisted reproductive technology*), ki so jo nekateri uradni viri v zadnjih letih že poimenovali industrija ART.² V okviru teh postopkov zarodke umetno ustvarjajo, jih gojijo, proučujejo, selekcionirajo, zamrzujejo in odmrzujejo, vstavljajo v maternico biološke matere ali druge ženske v poljubnem številu, nato pa reducirajo, t.j. selektivno uničujejo v primerih, če pride do neželjene večplodne nosečnosti; na nevstavljenih »nadštevlnih zarodkih« pa izvajajo poskuse, jih »podarjajo« drugim ali jih direktno uničujejo.³ V teh postopkih so zarodki anonimni

¹ Prim. F. G. Cunningham in sod., *Williams Obstetrics*, 20. izdaja (1997), 1342.1356.1362-1363; M. L. Di Pietro, R. Minacori, *Sull'abortività della pillola estroprogestinica e di altri »contraccettivi«*, v: *Medicina e morale* 46 (1996), 863-900.

² Prim. A. Serra, *L'uomo-embrione: Il grande misconosciuto*, Zbirka Ragione, *Scienza ed Etica*, Siena 2003, 56.

³ Prim. I. Virant-Klun – H. Meden-Vrtovec – T. Tomažević, *Od nastanka gamet do rojstva: oploditev z biomedicinsko pomočjo*, Didakta, Radovljica 2002; S. Geber – L. Sales – M.A. Sampaio, *Laboratory techniques for human embryos*, v: *Reproductive Biomedicine Online* 5 (2002), 211-218; D. Birenbaum-Carmeli, *Contextualising a medical breakthrough: an overview of the case of IVF*, v: *Health Care Women International* 24 (2003), 591-607; R. Colombo, *The most vulnerable subjects of biomedical research: the case of*

in so pojmovani kot serijski produkt, kot serija potencialnih otrok svojih ali drugih staršev, s katerimi lahko starši in z njihovo privolitvijo tudi drugi poljubno razpolagajo.⁴

V zadnjih letih se je pojavila in močno razširila še nova oblika manipulacije s človeškimi zarodki, t.j. pridobivanje zarodkovnih (embrionalnih) matičnih celic iz umetno ustvarjenih zarodkov.⁵ Na določeni stopnji razvoja zarodkom odstranijo velik del njihovih celic. Pridobljene matične celice nato gojijo v kulturah in jih skušajo usmeriti v izoblikovanje različnih tkiv ali celo organov, v želji in upanju, da bi tako pridobljeni organi v prihodnosti služili za zamenjavo iztrošenih organov, posebej pri starejših ljudeh, v okviru t.i. regenerativne medicine. Pri tem pa darovalce teh celic, zarodke, uničijo. V teh postopkih jih imajo le še za dragocen tehnološki inštrument.

Nekateri obljublajo in poskušajo ustvariti človeške zarodke kot vir rezervnih organov s t.i. terapevtskim kloniranjem, z metodo prenosa jedra telesne celice v jajčno celico, ki so ji prej odstranili jedro. Tako nastali zarodek bi spet gojili do predvidene stopnje, ko bi mu odvzeli notranjo celično maso, ga s tem uničili, celice pa gojili naprej in jih poljubno usmerjali v razvoju, da bi se izoblikovala željena tkiva oz. organi za presaditev.⁶ Poleg tega nekateri obljublajo oz. poskušajo t.i. reproduktivno kloniranje, t.j. ustvarjenje novega človeškega posameznika, ki bi imel povsem enako dedno zasnovo kot njegov »model« in bi nadomestil nekoga drugega kot njegova kopija. Obe vrsti poskusov kloniranja človeka sta v zadnjih letih predmet žgočih mednarodnih razprav.⁷

Ob vseh teh novih tehničnih možnostih in poskusih poseganja v življenje zarodka so se porodila ali zaostriła številna etična, pravna in družbena vprašanja, ki terjajo nujne odgovore.

the human embryo, v: *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision – Proceedings of the ninth assembly of the Pontifical Academy for Life* (2003), Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2004, 221-233.

⁴ Prim. A. Serra, *Riflessioni sulle »tecnologie di riproduzione assistita«: a 21 anni dalla nascita della prima bambina concepita in vitro*, v: *Medicina e morale* 49 (1999), 861-883; G. Pennings, *The validity of contracts to dispose of frozen embryos*, v: *Journal of Medical Ethics* 28 (2002), 295-298; H. W. Baker, *Problems with the regulation of assisted reproductive technology: a clinician's perspective*, v: *Journal of Law and Medicine* 9 (2002), 457-469; E. Sgreccia, *Umetna oploditev in etika*, izd. Društvo Gibanje za življenje, Ljubljana 1999.

⁵ Prim. A. Serra, *n. d.*, 86-93; G. de Wert – C. Mummery, *Human embryonic stem cells: research, ethics and policy*, v: *Human Reproduction* 18 (2003), 672-682; Pontifical Academy for Life, *Declaration on the Production and the Scientific and Therapeutic Use of the Human Embryonic Stem Cells*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2000.

⁶ Prim. Pontifical Academy for Life, *Reflexions on Cloning*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1997; sl. prevod: Papeška akademija za življenje, *Razmišljanja o kloniranju*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 32 (1998), 162-165.

⁷ Prim. Pontifical Academy Pro Vita, *Il divieto della clonazione nel dibattito internazionale: aspetti scientifici, etici e giuridici*. Libreria Editrice Vaticana, Vatican 2003.

2. Večplastnost identitete – interdisciplinaren bioetičen pristop

Odnos do človeškega zarodka in njegov družbeni status je odvisen od tega, kakšna je identiteta zarodka. »Kdo ali kaj je človeški zarodek« je zato prvo vprašanje, na katerega moramo odgovoriti. Je to brezoblična kupček celic? Je to potencialno človeško bitje? Je to nova človeška oseba? Odgovor na to vprašanje je nujno večplasten. Upoštevati mora biološko, psihološko, sociološko, filozofsko in teološko raven človeške stvarnosti.⁸ Zato je za oblikovanje celovitega odgovora danes nujno potreben interdisciplinaren pristop.

Osnovni prispevek k razmisleku morajo dati biološke znanosti, ki proučujejo življenje kot biološki pojav. Vsak resen filozofski in teološki pristop mora upoštevati njihove izsledke, torej spoznana biološka dejstva in njihove možne biološke razlage.⁹ Zato je potrebno v čim večji meri spremljati izredno hiter razvoj sodobne biološke znanosti in njena nova spoznanja vključevati v nadaljnji filozofski in teološki, kakor seveda tudi psihološki, sociološki in pravni razmislek.

Obenem pa bi morale tudi biološke znanosti upoštevati nekatera filozofska načela pri razlaganju ugotovljenih bioloških dejstev in pri njihovem povezovanju v hipoteze in teorije. Ta filozofska načela so predvsem nepristranost, neprotislovnost in doslednost v razpravljanju in sklepanju. Žal smo v praksi tudi v znanstvenih krogih večkrat priče prirejanju znanstvenih dejstev, pojmov in izrazov v ideološkem, pristranem ključu. Zato je pri sprejemanju znanstvenih konceptov in zaključkov potrebna tudi določena previdnost. Potreben je tisti »močan kritičen čut«, o katerem govori papež Janez Pavel II. v okrožnici *Evangelij življenja*.¹⁰

3. Začetek obstoja novega človeškega bitja

Prvo, kar je potrebno za odgovor na vprašanje o identiteti zarodka, je opredelitev začetka obstoja človeškega bitja.

V običajnem jeziku in pojmovanju je spočetje izraz za tisti trenutek, ko se začne novo človeško življenje, ko začne obstajati nov človek, nov posameznik, nova človeška oseba. Ta trenutek je bil stoletja in tisočletja zavrt v skrivnost; v zadnjih desetletjih pa je biomedicinska zna-

⁸ Prim. Centro di Bioetica, Università Cattolica del Sacro Cuore, Rim, *Identiteta in status človeškega embrija (večjezična izdaja)*, *Medicina e morale* 46 (1996) št. 6 (Supplement); objavljeno tudi v: *Cerkev v sedanjem svetu* 31 (1997), 246-250.

⁹ Prim. A. Serra – R. Colombo, *Identity and Status of the Human Embryo: The Contribution of Biology*, v: *The Identity and Status of Human Embryo, Proceedings of third assembly of the Pontifical Academy for Life*, 128-177.

¹⁰ Janez Pavel II., *Evangelij življenja*, 95.

nost vstopila v to skrivnost z veliko odločnostjo in tudi drznostjo ter razkrila mnoge njene tančice, vendar je ne bo mogla nikdar do dna razkriti.

Tako nam je danes na voljo zelo veliko bioloških podatkov o začetku človeškega življenja; in ti podatki se iz dneva v dan množijo. V biomedicinski znanosti govorimo o procesu fertilizacije (oploditve), ki ga zdaj zelo natančno proučujejo.¹¹ To je sorazmerno kratek, a kompleksen proces, v katerem se dve finalistično programirani celici – jajčece in semenčica – združita, se medsebojno aktivirata in začneta delovati kot nova celota. Poznane so posamezne zaporedne faze tega procesa; med njimi je ključna faza zlitje celičnih membran jajčeca in semenčice, ki sproži značilno *kortikalno reakcijo* in *kalcijev val* na površini novonastale združene celice ter še nekatere druge dogodke, katerih zaključek je aktivacija presnove v tej novi celici, imenovani *zigota*. Na tej točki embriološka znanost ugotavlja: »Embrionalni razvoj se začne.«¹² Oploditev je zaključena in nastala zigota deluje kot nova celota in predstavlja nov individuum. O tem biološko ni nobenega dvoma, kakor izpričuje tudi poglavje v učbeniku *Developmental Biology*, ki nosi naslov: »Oploditev: začetek novega organizma« in v katerem je zapisano: »Oploditev je proces, v katerem se dve spolni celici združita in ustvarita nov individuum z genetskim zapisom, h kateremu sta prispevala oba starša.«¹³ Zigota, torej enocelični zarodek, je nov človeški posameznik v prvi fazi svojega razvoja. Tudi v pronuklearnem stadiju, t.j. v prvih 15. urah, ko se še združujeta jedri iz predhodnega jajčeca in predhodne semenčice, zigota že deluje kot nov biološki sistem, kot nova celota, kot novo živo bitje. Najpomembnejši dejavnosti, ki ju ta nova celota, enocelični zarodek, v tem času izvaja, sta samooblikovanje novega genoma, ki je informacijski in nadzorni center razvoja novega človeškega bitja in vseh njegovih nadaljnjih dejavnosti in izvedba prve celične delitve.

Dve bistveni značilnosti že enoceličnega zarodka sta identiteta in usmerjenost. Obe sta odvisni od dednega zapisa ali genoma, zbranega predvsem v jedrnih kromosomih. Genom predstavlja biološko bazo pripadnosti novega organizma človeški vrsti in hkrati biološko bazo enkratnosti, nezamenljivosti novega posameznika. »Genom je nosilec človekove individualne identitete,« kakor smo zapisali v Izjavi Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *O spoštovanju začetka človekovega življenja*,¹⁴ in obenem »od začetka človekovega življenja dejavno pod-

¹¹ Prim. R.J. Aitken, *The complexities of conception*, v: *Science* 269 (1995), 39-40.

¹² U. Drews, *Color Atlas of Embriology*, Thieme, Stuttgart 1995, 12.

¹³ S.F. Gilbert, *Developmental Biology*, Sinauer, Sunderland/Mass. 2000, 185.

¹⁴ *Izjava o spoštovanju začetka človekovega življenja*, v: Tajništvo Sinode v Cerkvi na Slovenskem, *Drugi dekanijski sinodalni dnevi*, Ljubljana 2000, 91.

pira morfološko in funkcionalno enovitost zarodka, (ter) usmerja, usklajuje in vodi njegov samostojni razvoj v skladu z natančno določenim načrtom.«¹⁵ Ta načrt kot notranji zakon usmerja in vodi ves nadaljnji avtonomni razvoj, preko katerega se bo to telo uresničilo in dobilo jasno človeško podobo. Razvoj vodi preko mnogih faz (morula, blastocista, embrionalni disk, nadaljnji razvoj embrija do fetusa), ki potekajo zaporedno, kontinuirano in v izredni usklajenosti, pod nadzorstvom različnih skupin genov.¹⁶ »Specifično človeški genom je pogoj za postopno izražanje vseh sposobnosti človeške osebe,« smo zapisali tudi v interdisciplinarni zaključni izjavi letne skupščine Papeške akademije za življenje 1998 z naslovom *Človeški genom, človeška oseba in družba prihodnosti*.¹⁷ Pri tem koncept osebe seveda ni več biološki koncept, saj sodi na raven filozofskega in teološkega razmisleka o človeku. Biologija sama ne more odgovarjati na vprašanje, ali in od kdaj je človek oseba; odgovarja pa na vprašanje, od kdaj naprej je človek individuum, nov človeški posameznik.

»Logično sklepanje, ki izhaja iz dognanj eksperimentalnih znanosti, vodi k eni sami možni trditvi, da ob združitvi obeh spolnih celic začenja svoj obstoj oz. svoj življenjski cikel resničen človeški posameznik, ki bo v tem življenjskem ciklusu ob prisotnosti vseh potrebnih in zadostnih pogojev avtonomno uresničil vse potenciale, s katerimi je on ali ona notranje obdarovan/a.«¹⁸

4. Pragmatizem in zakrivanje resnice

Zakaj torej obstajajo tudi drugačne interpretacije bioloških dejstev? Zakaj nekateri npr. trdijo, da zarodek postane človeško bitje šele po 14 dneh razvoja, ko se pokažejo prvi zametki osrednjega živčevja? Zgodilo se je celo, da je angleška embriologinja Ann McLaren, članica državne interdisciplinarne komisije za vprašanje raziskovanja zarodkov, uvedla nov pojem »pred-zarodek« - za zarodek v prvih 14 dneh razvoja, ko je šlo za vprašanje etičnosti raziskav na zarodkih.¹⁹ Zelo kmalu se je sama temu pojmu odpovedala kot neznanstvenemu in pri-

¹⁵ Izjava o spoštovanju začetka človekovega življenja, n. d., 91.

¹⁶ Prim. A. Serra, L'embrione umano »cumulo di cellule« o »individuo umano«?, v: *La civiltà cattolica* 152 (2001), 348-362.

¹⁷ Prim. Pontifical Academy for Life, *Human Genome, Human Person and the Society of the Future: Proceedings of Fourth Assembly of the Pontifical Academy for Life (1998)*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 472; sl. prevod v: *Cerkev v sedanjem svetu* 32 (1998), 166-167.

¹⁸ A. Serra, *L'uomo embrione - Il grande misconosciuto*, 44.

¹⁹ A. McLaren, *Prelude to embryogenesis*, v: The CIBA Foundation, *Human embryo research: yes or no?*, Tavostock Publication, London 1986, 12.

znala, da ga je uvedla pod vplivom določenih struktur in okoliščin;²⁰ pojem pa je medtem že služil svojemu namenu, za sprejem angleškega zakona, ki dovoljuje raziskave na zarodkih in celo ustvarjanje zarodkov zgolj v ta namen; prišel je tudi v zakonodajna besedila držav, npr. Španije, in je tam ostal kot »znanstveni« dokaz za upravičenost poskusov na zgodnjih zarodkih.

Kaj se torej dogaja? Dogaja se to, kar se je zgodilo že omenjeni angleški interdisciplinarni komisiji Warnock, ki jo je leta 1982 imenovala angleška vlada z namenom, da prouči etičnost ravnanja z zarodki v postopkih umetne oploditve in v poskusih, ki so jih za izboljšanje učinkovitosti postopkov izvajali. Ta komisija je v svojem poročilu ugotovila: »Ker je temporizacija različnih stadijev razvoja kritičen moment, ko je enkrat proces razvoja začel, ni v njem nobenega stadija, ki bi bil bolj pomemben kot kakšen drugi; vsi stadiji so del neprekinjenega procesa in če se kateri ne uresniči normalno, v pravem času in v pravem zaporedju, se nadaljnji razvoj ustavi. Zato z biološkega vidika ni mogoče diferencirati nobenega stadija v razvoju zarodka, preko katerega zarodka *in vitro* (v laboratoriju) ne bi smeli ohraniti pri življenju.«²¹ Kljub temu pa je komisija v nadaljnjem besedilu dala naslednje priporočilo: »Kljub našemu razhajanju na tej točki, večina od nas priporoča, da bi zakonodajna morala omogočiti raziskave na vsakem zarodku, ki izhaja iz postopka umetne oploditve, vse do konca 14. dneva od oploditve, pri čemer bi morali upoštevati zahteve Komisije za dovoljenja.«²² Dovoljenost raziskav na zarodkih je bila na tej osnovi sprejeta v obeh domovih angleškega parlamenta z dvema tretjinama glasov in kraljica je podpisala takšen zakon. V naslednjih letih so tudi druge države sledile zgledu Velike Britanije, upoštevajoč novi pojem »pred-zarodka«, ki je bil skovan v ta namen. Zaradi takih razmer, ko biološka dejstva utilitaristično prevpije praksa in zakonodaja, se je morala evropska konvencija o človekovih pravicah in biomedicini, sprejeta leta 1996 in podpisana leto kasneje, omejiti na zelo kratko in protislovno priporočilo glede zaščite zarodka v raziskavah in iz obravnave povsem izpustiti vprašanje umetnega splava.²³

Pragmatizem, ki je na pohodu, žal vedno znova maliči resnico za svoje namene. Tako se pojavljajo še nove izrazoslovne domislice, kot je

²⁰ A. McLaren, *Embryo Research*, v: *Nature* 320 (1986), 570.

²¹ Department of Health and Social Security, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*, Her Majesty's Stationary Office, London 1984, 65.

²² Department of Health and Social Security, *n. d.*, 69.

²³ *Svet Evrope. Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino*, v: *Isis (glasilo Zdravniške zbornice Slovenije)* 6, 1997, št. 5, 17.

npr. uvajanje izraza »predzigota«²⁴ ali »prezigota«²⁵ namesto prejšnjega »pronuklearna zigota«,²⁶ s čimer se novemu človeškemu individuumu v prvi fazi njegovega enoceličnega razvoja odreka. Na tej osnovi v Nemčiji dovoljujejo ustvarjanje, zamrzovanje in raziskovanje »nadštevlnih« zarodkov v pronuklearnem stadiju, ker jih še ne štejejo za zarodke; vse nadaljnje gojenje teh zarodkov v laboratorijskih pogojih za raziskave pa je strogo prepovedano in kaznivo.

Tudi v slovenskem prostoru smo priče prikrojevanju bioloških dejstev o zarodku, npr. v poljudnih člankih o delovanju t.i. postkoitalne kontracepcije in v gradivu za uporabnice t.i. kontracepcijskih tablet, kjer npr. pišejo o moteni vgnezditvi jajčeca namesto zarodka ali pa preprečevanje vgnezditve kot mehanizem delovanja zamolčijo, s krepkim tiskom pa poudarijo mehanizem zaviranja ovulacije.

Kljub temu resnica ostaja resnica in biološka dejstva jasno in nedvoumno govorijo, da se novo in enkratno človeško življenje začne z oploditvijo, torej s spočetjem.

Povzetek: Mirjam Cvelbar, Biološka identiteta zarodka

Vprašanje odnosa do človeškega zarodka je danes eno ključnih bioetičnih vprašanj, saj so se v zadnjih desetletjih izredno pomnožile možnosti poseganja v njegovo življenje, v njegovo integriteto in v njegov razvoj. Ob vedno novih tehničnih možnostih so se porodila številna etična, pravna in družbena vprašanja, ki potrebujejo odgovore.

Prvo, kar je potrebno za natančen etičen razmislek, je opredelitev začetka obstoja človeškega bitja. Pri tem morajo dati osnoven prispevek biološke znanosti, ki proučujejo življenje kot biološki pojav. Vsak resen filozofski in teološki pristop mora upoštevati spoznana biološka dejstva in njihove možne biološke razlage. Obenem pa bi morale tudi biološke znanosti upoštevati nekatera filozofska načela pri povezovanju in razlaganju podatkov (nepriustranskost, doslednost, neprotislovnost). Žal smo v praksi tudi v znanstvenih krogih večkrat priče prirejanju znanstvenih dejstev, pojmov in izrazov v ideološkem, vnaprej določenem ključu. Če pa današnja nesporna biološka dejstva logično povežemo in naredimo zaključek, je ta lahko samo naslednji: obstoj novega človeškega bitja se začne z združitvijo jajčeca in semenčice, torej z oploditvijo oz. spočetjem.

²⁴ Prim. *Dorland's illustrated medical dictionary*, 30. izd., Saunders 2003, 1505.

²⁵ I. Virant-Klun – H. Meden-Vrtovec – T. Tomažević, n. d., 111.

²⁶ R. G. Edwards – D. Bavister – P. C. Steptoe, *Early stages of fertilisation in vitro of human oocytes matured in vitro*, v: *Nature* 221 (1969), 632.

Ključne besede: zarodek, identiteta, bioetika, splav, kontracepcija, tehnologija asistirane reprodukcije, matične celice, kloniranje, oploditev, zigota, genom, razvoj

Summary: **Mirjam Cvelbar, *Biological Identity of the Embryo***

The issue of the attitude to the human embryo has become one of the key bioethics issues, since the possibilities of the interventions in his or her life, integrity and development have immensely increased in the last decades. These rapidly growing technical possibilities have given rise to numerous ethical, legal and social issues that have to be dealt with.

The first prerequisite of an exact ethical consideration is the definition of when the existence of a human being begins. In this connection a fundamental contribution must be given by biological sciences researching life as a biological phenomenon. Any serious philosophical and theological approach must consider recognized biological facts and their possible biological explanations. At the same time, also biological sciences should consider some philosophical principles concerning the connection and explanation of data (impartiality, consistency, conclusiveness). Unfortunately, also in scientific circles one can frequently encounter adaptations of scientific facts, concepts and expressions to suit predetermined ideologies. If one logically connects the present indisputable biological facts, only one conclusion is possible: the existence of a new human being begins by the union of an oocyte and a spermatozoon i.e. by fertilization or conception.

Key words: embryo, identity, bioethics, abortion, contraception, technology of assisted reproduction, stem cells, cloning, fertilization, zygote, genome, development.

Janez Juhant

Etična presoja človekovega dostojanstva

1. Problem

Ob zasutju rudarja v rovu ali ponesrečenca v hribih se lahko vprašamo: Zakaj gre toliko ljudi v rov in tvega svoje življenje, da bi rešili eno samo življenje? Odgovor je en sam in preprost. Vse to je zato, ker gre za življenje človeka in ker je to življenje dragoceno in so ga pripravljene vsi braniti in se zanj zavzeti. Dalje je iz tega razvidno, da je življenje ponesrečenega odvisno od življenj drugih. Kljub temu pa človeka v stiski rešujemo in ne pristajamo na to, da se ga prepusti samemu sebi in prav tako ne pristajamo na to, da bi kdorkoli manipuliral s človeškim življenjem. Zakaj?

Človek je bitje, ki je po svoji telesni zgradbi po evlucijskih spoznanjih podoben višje razvitim sesalcem. To se danes da zelo dobro preučiti s primerjavo DNK človeka in višje razvitih sesalcev. Vendar, kakor potrjujejo antropologi, je človek bitje, ki se bistveno razlikuje od drugih. Razlikovalna značilnost je človekov duh, ki se dobesedno upira telesnemu in daje človeku možnost, da po svoje oblikuje življenje.¹ Zato človek tudi ni bitje kakor drugi višje razviti sesalci, pač pa se od njih bistveno razlikuje. To prepričanje je lastno večini človeškega izročila, od Indije, prek Kitajske do indijanskih in drugih kultur. Posebno za hinduizem in izročila, ki izhajajo iz njega, je značilno, da ne le življenju človeka, pač pa tudi življenju vsakega bitja pripisujejo dragocen pomen. Tako džainisti (Mahavira) zahtevajo celo, da se človek omeji na najmanjše, da bi čim manj škodoval življenju drugih bitij. Njihovo pravilo 32 ust hrane na dan veleva človeku, da shaja z najmanjšim in sicer z rastlinsko hrano, da bi čim manj oškodoval stvarstvo. Sodobni ekološko odgovorni strokovnjaki zato zahtevajo, da moderni človek, ki je z znanostjo močno spremenil okolje, prevzame odgovornost (H. Jonas) in spremeni način življenja, da bi tako omogočil preživetje človeštva.² Danes se je ta problem še bolj zaostрил in poglobil, ker je človek s razkrivanjem genskega zapisa in drugih skrivnosti življenja, pa tudi z drugimi tehničnimi pridobitvami

¹ Prim. M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998, 35sl.

² H. Jonas, *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979, 27.

ogrozil življenja človeka kot posameznika in ga naredil za možno orodje manipuliranja.³ Razpolaganje s človekom pa je v nasprotju s tem, kar od človeka zahteva večina človeške zgodovine kot osnovo človeškega življenja. Žival ubijamo in uporabljamo za hrano, čeprav zgodovina človeštva pozna tudi tu omejitve in se je človek moral za to nekako odkupiti in darovati bogovom, da je lahko vzel iz narave to, kar je nekako zaklenjeno v njena nedra. Seveda to še posebej velja za življenje človeka. Čisto nove razsežnosti je ubijanje dobilo s sedanjimi načini človekovega hranjenja živali in z boleznimi, ki množično uničujejo živalske vrste, kar vpliva tudi na ljudi. Množično klanje goveda in piščancev potrjuje, v kakšne težave je zašla moderna znanost. To je svojevrstna anomalija zahodne civilizacije, ki razodeva tudi razsežnost človekovih zagat v sodobni družbi. Vse to potrjuje, da je problem človeka in njegovega dostojanstva od začetkov do smrti sestavni del naših civilizacijskih pridobitev in odklonov.

2. Judovsko-krščansko izročilo

V judovsko-krščanskem izročilu ima človekovo dostojanstvo posebno vlogo. Na začetku Svetega pisma beremo, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti (1 Mz, 1, 27). Človeka je Bog po Svetem pismu ustvarjal kot krono in vrh stvarstva. Dalje se je v krščanstvu oblikoval pojem človeka kot osebe, kakršnega poznamo danes. Krščanstvo je dalo nove temelje pojmovanju človeka, ker je vzpostavilo enakopravnost vseh ljudi, ne le pripadnikov grških polisov ali svobodnih državljanov rimske države, kar je bilo značilno za Atene in Rim. S tem se je, kakor pravi L. Siedentop⁴ predvsem preko krščanstva uveljavil pojem človeka kot (posamezne) osebe, pomen njegovega dostojanstva in njegovih pravic. Odločilno vlogo v teh procesih imajo razprave na prvih koncilih, kjer so razpravljali o Jezusovi naravi in osebi; te razprave so potem privedle do opredelitve človeka kot osebe, kar je formuliral Boetij.⁵

Na osnovi tega krščanskega srednjeveškega izročila je lahko Kant v novem veku opredelil svoj *kategorični imperativ*: »Delaj le po vodilu, po katerem (lahko) hočeš le to, kar bo tudi splošen zakon.« Imperativ ima tudi različico: »Delaj tako, da ti bo človeškost v tvoji osebi in v osebi vsakogar drugega vselej glavni namen, nikoli sredstvo.«⁶ Značilnost znanstvenega delovanja pa je ravno, da si vse, kar preučuje napravi za sredstvo in zato tudi težko obravnava človeka kot osebno bitje, pač pa tudi

³ Prim. F. Fukuyama, *Konec človeštva*, Ljubljana 2003.

⁴ Prim. L. Siedentop, *Demokracija v Evropi*, Ljubljana 2003.

⁵ Prim. Boetij, *Filozofsko-teološki traktati (o Sveti Trojici) V/II*, Ljubljana 1999, 85.

⁶ Prim. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, v: Kant Werke in zwölf Bänden*, Wiesbaden 1956, VII BA52.

pri njem skuša »poenostaviti« in ga obravnavati kakor druge svoje predmete.

Na osnovi krščanskega gledanja na človeka pa je v novem veku nastal tudi pojem človekovih pravic, katerih deklaracijo je dokončno potrdila Generalna skupščina združenih narodov 10. decembra 1948 v Parizu in po kateri gredo vsakemu človeku vse temeljne pravice in je treba spoštovati njegovo dostojanstvo. Na podlagi tega spoštovanja gre to dostojanstvu tudi človeku pred rojstvom in tudi ob smrti. Krščanstvo je svojo vero v človeka po božji podobi vneslo v evropsko in svetovno zgodovino in tako pripomoglo k utrjevanju človeškega dostojanstva in njegovih pravic. Prav tako je uveljavilo dolžnost spoštovanja dostojanstva vsakega človeka. Ta načela prevzema svetovna družba in ni dvoma, da jih bo tudi muslimanska.

Na drugi strani pa je prav tako krščanstvo s tem da je dalo temelj novoveški znanosti, dalo podlago tudi za preučevanje človeka. Razvoj medicine, biologije in psihologije ima svoje osnove v razmahu znanosti v srednjem veku, k čemur je veliko pripomoglo odkritje Aristotela in razvoj visoke sholastike. Zasluge za to imajo tako islamski kot krščanski misleci in znanstveniki visoke sholastike 13. stol.

Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, ga blagoslovil in prenesel nanj gospodstvo nad vsem drugim stvarstvom. Zato je človekovo življenje sveto, ne le zato, ker je podarjeno, ampak tudi zato, ker človek nosi v sebi podobo samega Boga. Bogu je podoben po duhovnih sposobnostih, svobodi in nezamenljivosti. Pri vseh ostalih stvaritvah Bog ukaže: »Bodi!« pri človeku pa je Bog osebno udeležen: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega ...«. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da je človek »na zemlji edina stvar, katero je hotel Bog zaradi nje same«. ⁷

3. Determinizem znanosti in človek

Znanost je posebno v novem veku preko razvoja tehničnih⁸ pridobitev dobila nove dodatne opore in spodbude, ki so utrjevale človeka v prepričanju, da lahko popolnoma obvladuje resničnost in tudi samega sebe.

Evolucija je odprla pota človekovemu razvoju in njene ideološke različice so skušale zmanjšati dostojanstvo človeka in ga uvrstiti med bitja, ki se lahko poljubno »proizvajajo«. Človeka biološko razložiti tem ideologijam ne pomeni le razložiti njegove procese, pač pa njegov izvor, pri čemer je končni namen izključiti njegove duhovne razsežnosti. To naj bi

⁷ GS 24.

⁸ Prim. K. Gergen, *Das übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 96-113.

bil tudi temelj človekove etike, ki je tako biološko utemeljena.⁹ Sem lahko štejemo tudi poskus Noama Chomskega, ki pravi, da ima človek prirojene osnove svojega razvoja.¹⁰ Razvoj znanosti in tehnike je povečal težnje človeka, da bi pozabil, da je duh, kakor je zapisal Rahner.¹¹ Znanost, okrepljena z svojimi ideologijami, kakršna je npr. marksizem, je v moderni ustvarjala vedno večji prepad v odnosu do vere. Po prepričanju Z. Baumanna in H. Arendt¹² ne bi bili mogoči taki poskusi s človekom, ki so jih delali moderni sistemi kakor nacizem in komunizem, če ne bi prišlo do takega razvoja moderne znanosti in tehnike, ki sta tako do potankosti izpopolnila možnosti manipulacij s človekom. Kakor je zapisal H. Jonas, skuša *homo techonologicus* odslej vse urediti z neprestano dinamiko procesov, zaradi katerih pa bi morala rasti tudi moralna odgovornost. Žal pa je zato človek vedno manj sposoben delovati kot moralno bitje, ker ga po besedah P. Virilioja procesi prehitujejo. Na to so opozarjali že drugi misleci, npr. G. Anders.¹³ Ali kakor je nekdo preprosto dejal: »Kar je pri človeku doslej delal Bog, to lahko in mora zdaj početi človek sam.« Pomislimo samo na bolnega človeka, priklučenega na aparate. V preteklosti je odločal o njegovi smrti izključno Bog, saj ni imel človek nobene možnosti kakorkoli posegati v ta proces. Danes se mora človek odločati, kdaj in pod kakšnimi pogoji bo odklopil aparate. Že Nietzsche je napovedal ta čas, ko je zapisal: »Človek je polagoma postal fantastična žival, ki mora en pogoj svoje eksistence bolj izpolniti kakor vse druge živali: Človek mora od časa do časa verjeti, da ve, zakaj biva, njegov rod ne more uspevati brez periodičnega zaupanja v življenje. Brez vere v *um v življenju*. In vedno bo človeški rod dekretiral: 'Obstoja nekaj, čemur se absolutno več ne sme smejati!' A najbolj oprezen prijatelj ljudi bo dodal: 'Ne samo smeh in radostna modrost, ampak ono tragično z vsem vzvišenim brezumjem spada k sredstvom in k nujnosti vzdrževanja vrste!'«¹⁴

Človek je stopil v novo obdobje oz. na novo stopnjo svojega bivanja, na kateri nič več ne obvladuje svojih osnovnih dejavnosti. Vse ga presega in to vnaša novo tragičnost v njegovo bivanje.

⁹ Prim. T. Matulić, *Evolucija-etika-morala-religija*, v: *Filozofska istraživanja* 91, Zagreb (2003), 984-986.

¹⁰ Prim. N. Chomsky, *Znanje jezika*, Ljubljana 1989.

¹¹ Prim. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Freiburg 1971, 77.

¹² Prim. Z. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, Hamburg 2002, 20 sl.; H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Ljubljana 2003, 387 sl.

¹³ Prim. H. Lenk, *Diferenciranje Jonasovoga koncepta odgovornosti*, v: *Filozofska istraživanja* 91, Zagreb 2003, 1097; G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, München 1992.

¹⁴ Prim. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1922, zv. VI, 63; navaja J. Oslič, *Religija i znanost pred pitanjem čovjeku*, v: *Filozofska istraživanja* 91, Zagreb (2003), 913.

4. Človek - simbolno bitje

Že Kant je opredelil človekovo svobodo kot možnost, da človek sebe vzpostavlja kot moralno bitje.¹⁵ Človek se kot svobodno bitje sploh lahko uveljavlja in uresničuje kot bitje, zato je moralnost temeljni pogoj človekovega življenja. Ljudje vse delamo kot moralna bitja, kar pomeni, da ničesar ne počnemo samodejno, pač pa ima vse, karkoli delamo svoj osebni, eksistencialni pečat, kakor pravi K. Jaspers.¹⁶ »Mogoča eksistenca‘ oz. eksistenca, ki sama sebe transcendira, tako ne more biti nikoli ‘predmet‘ katerekoli znanosti«. ¹⁷ Človek je kot bitje neulovljiv oz. ga ni mogoče ujeti v znanstvene, popredmetene kalupe. Ker pa je moderna znanost zaradi svojega razvoja to vseeno poskušala, je prihajalo do nasprotja med znanostjo in vero, med znanostjo in filozofijo ter znanostjo in teologijo; te napetosti so dosegle vrh prav na začetku dvajsetega stoletja.

Razumljivo, da so zato misleci¹⁸ začeli znova poudarjati že znano resnico o odprtosti človeka, ki jo imenujemo tudi simbolno sposobnost.

Simbolna sposobnost pomeni, da je človek bitje, ki se nikoli ne zaključi oz. ga ni mogoče spraviti v kalupe. To je človekov križ, a obenem njegova prednost pred vsemi drugimi bitji. Kot umsko bitje si želi vse raziskati, ni pa sposoben vsega in predvsem samega sebe zaobjeti. Vsa kultura, vse človekovo ustvarjanje je plod te človekove dvojnosti: njegove umske sposobnosti, da sebe in svet obvlada, na drugi strani pa njegovo obvladovanje ostaja dokončno nedosegljivo in odprto. Ravno ta človekova razsežnost odpira človeka Neskončnemu, obenem pa ne dovoljuje, da bi človeka kot bitje znanstveno zaobsegli, saj bi ga s tem napravili za predmet.

Simbolna sposobnost pove tudi, da se človek kot bitje dejansko polno razvije šele, ko je sposoben ravnati s to svojo možnostjo, zaradi česar nekateri problematizirajo njegovo začetno dostojanstvo. Otrok, ki pride na ta svet, ni sposoben živeti, dokler mu mati, oče ali drugi ljudje ne omogočijo, da se usposobi za dejavnega človeka. S prvimi besedami, ki se jih človek nauči, postane tudi sposoben obvladati predmete, ki jih poimenuje. Zato govorico že od Grkov dalje imenujejo misleci (npr. Aristotel) dejavnost,¹⁹ ki je podlaga vsemu drugemu delovanju. Najbolj opazno je to posebno prva leta človekovega življenja, ko otrok postaja z

¹⁵ Prim. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 1993, 5.

¹⁶ Prim. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 138-139; navaja Oslič, n. d., 913.

¹⁷ J. Oslič, n. d., 912.

¹⁸ Prim. E. Cassirer, *An Essay on Man*, Princeton 1944.

¹⁹ Prim. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim 1973, 43.

govorico ne le sposoben poimenovati stvari in njih opredeliti, pač pa jih tako tudi uporabljati kot svoje. S tem pa otrok razvije potrebno samostojnost, da oblikuje svet. Seveda pa nujno potrebuje drugega človeka, ki mu omogoča, da vstopa v svet. Otroci, ki niso imeli možnosti zrasti med ljudmi oz. pri ljudeh in niso mogli razviti te svoje sposobnosti, so ob prihodu med ljudi umrli. To pomeni, da simbolna sposobnost daje tudi osnovno shemo, po kateri naj se odvija človekovo življenje. Človek ne more živeti brez drugega človeka. Drugi mu odpira pot v svet. Zato pa so drugi tudi utemeljitelji človekovega dostojanstva. Ker se človek v ničemer ne more vzpostaviti sam, je tudi glede svoje vrednosti oz. glede svojega bitja, s tem pa tudi glede svojega dostojanstva, nujno vezan na vero v druge ljudi. Tukaj se tudi v moderni družbi s človekovimi pravicami, ki zagotavljajo človekovo dostojanstvo, potrjuje vera v človekovo presežnost in neodtujljivo svojskost, ki jo je vzpostavilo že krščanstvo s zagotavljanjem človekove presežnosti in enkratnosti, po podobi Jezusa Kristusa.

Človek si gradi svoj svet in ne glede na področje, s katerim se ukvarja, je ta svet simbolen. Gre le za različne nivoje te simbolne sposobnosti, vendar, kakor pravi Kant, niti matematik niti izkustveni znanstvenik nimata neposrednega dostopa do stvari, pač pa se jima svet posreduje preko njune simbolne sposobnosti. Še bolj kot ostala bitja v naravi pa je človek kot oseba in svobodno bitje skrivnost, s katero se sicer največ ukvarjamo, nikoli pa je ne moremo dojeti. Še najbolj se ji približamo v dialogu z drugim človekom, kajti na ta način se simbolni svet odpira najpomembnejši resničnosti človeka, njemu samemu. Brez dialoga na začetku človek umre - zamislimo si samo dojenčka, ki bi ostal sam - brez dialoga v nadaljnjem življenju pa človek zakrni in se odtuji tudi samemu sebi. V tem je tudi skrivnost zagotavljanja človekovih pravic: le drugi nas lahko zaščitijo v našem bivanju, človek sam je preveč izpostavljen, da bi mogel preživeti. Kristjani so zato vedno poudarjali, da je dialog v Sveti Trojici model vsakega drugega dialoga.

5. Pojem človekovega dostojanstva

Razvoj sodobne znanosti je nesluteno razširil možnosti človekovega delovanja tudi na njem samem. Danes lahko človek podaljšuje svoje življenje, ima možnosti preučevanja začetkov tega življenja in lahko celo spreminja osnovne kode, po katerih naj bi sam določal smer svojega razvoja, se pravi, lahko se loti kombiniranja genskih zasnov. Ob tem se postavlja vprašanje, kako je v tem primeru še zaščiteno človekovo dostojanstvo oz. nedotakljivost človeka kot bitja in kako je mogoče to nedotakljivost danes utemeljiti, ne da bi zgolj posploševali iz bioloških dejstev v smislu: Ker je človek v svojem nastanku že človeška zasnova, zgolj

biološko ni mogoče posploševati na vsakega človeka, pač pa je treba najti globlje (filozofske) razloge za utemeljitev človekovega dostojanstva že spočetega človeškega bitja oz. zarodka. Ali, kakor pravimo v antropologiji: človek je posebno bitje na tem svetu že od svojega začetka, t.j. od spočetja. Zato je značilnost »tradicijsko bogatih etičnih teorij, kakršna je Aristotelova etika vrline, Hobbes-Humova pogodbeni teorija, Millov utilitarizem in Kantova etika dolžnosti, da jemljejo svojo prepričevalno moč iz dobro premišljenega celovitega modela človekove eksistence, vključno z najbolj splošnimi kakor tudi s konkretnimi lastnostmi človeka.«²⁰ Seveda ti misleci še niso poznali problemov, ki se danes zastavljajo znanstvenikom pri preučevanju človeka. Ne glede na to, pa gre tudi danes za filozofsko podlago, ki omogoča, da imamo zadovoljive razloge za utrditev človekovega dostojanstva. Politično oziroma pravno-politično se vprašanje postavlja kot iskanje družbenega soglasja za to, kaj je temeljni pogoj človeka in ali ta temeljni pogoj vsebujejo vsi človeški osebki od spočetja dalje oziroma se tam lahko pojavijo še dodatni razlogi, ki bi to stališče omajali. Postavlja pa se vprašanje, ali je mogoče utemeljiti človekovo dostojanstvo zgolj na podlagi biološke zasnove, po kateri ima spočeti človek že vse lastnosti človeške vrste in mu tako od spočetja pripada prav taka človeškost kakor že razvitim osebkom. Gre za tako imenovano »minimalno soglasje«.²¹

Renihard Merkel²² razlikuje dva »groba« tipa argumentov o človekovem dostojanstvu:

Prvi tip gleda na to področje predvsem posledično in tehta le (prevelike) posledice poskusov na tem področju. Zarodek je lahko predmet raziskovanja, če to ne prinaša vsaj bližnjih hujših posledic. Človekovo dostojanstvo v tem smislu ni okrnjeno, če poseg v zarodek – podobno kakor medicinski poseg pri odraslem človeku – ne prinaša hujših (?) posledic. Ta tip argumentiranja pušča določene možnosti.

Drugi tip pa vnaprej pripisuje človeško dostojanstvo človeku od začetka, t.j. od spočetja, zaradi česar je absolutno prepovedano izvajati poskuse na človeku.

V obeh primerih Merkel izhaja iz družbenega položaja in družbenega konsenza. Sprašuje se, kaj prinaša ena ali druga rešitev in predvsem kako jo mogoče eno ali drugo razumno utemeljiti. Poudarja, da je

²⁰ A. Leist, *Angewandte Ethik und öffentlicher Vernunftgebrauch*, v: R. Schmücker – U. Steinvorth, *Gerechtigkeit und Politik (Philosophische Perspektiven)*, Berlin 2002, 143.

²¹ Prim. D. Birnbacher, *Politik zwischen nationaler ethischer Kultur und internationaler Freizügigkeit: Das Beispiel des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin*, v: R. Schmücker – U. Steinvorth, n. d., 180.

²² R. Merkel, *Verbrauchende Embryonenforschung? Grundlagen einer Ethik der Präimplantationsdiagnostik und der Forschung an embryonalen Stammzellen*, v: R. Schmücker – U. Steinvorth, n. d., 151-168.

utemeljevanje danes vsaj v politiki pa tudi v znanosti izrazito površinsko, malo kje se išče globlje razloge. Zato seveda prihaja do raznih odklonov ali kompromisov, ki se pojavljajo v različnih znanstvenih krogih, da bi našli razloge za znanstvene poskuse na zarodkih. Ravno pri odločitvi za drugi tip, torej za absolutno priznanje dostojanstva spočetemu embriju pa je potrebna globlja filozofska argumentacija.²³

6. Znanstveno raziskovanje in etika

Francis Joseph Fletcher²⁴ pravi, da se etična načela danes niso spremenila in so jasna, le etika se aplicira na veliko bolj zapletena področja. To smo ugotovili že v razpravljanju o človekovem dostojanstvu. Pri pregledu zgodovinskih primerov različnih 'poskusov' Fletcher ugotavlja, da je prihajalo že večkrat do zlorab oz. do uveljavljanja neetičnih praks, ker niso dovolj pretehtali posegov v človekovo življenje. Najbolj znan je primer, ko okuženim vojakom s sifilisom niso dali penicilina, ki so ga medtem iznašli, ker so hoteli preskusiti njihovo sposobnost, da se zdravijo z dosedanjimi zdravili. Na vojakih je bilo še več drugih podobnih poskusov. Fletcher poudarja zato, da je »srce etike obligacija«²⁵, se pravi kot etični ljudje imamo odgovornost do drugega oziroma smo zavezani drugemu. To še posebej velja za raziskovanje človeka.

Najprej velja tu upoštevati splošna etična načela:

1.) Soglasje za posege na medicinskem področju; odprto je področje posegov pri opravično nesposobnih (mladoletnikih, prizadetih in seveda v začetku življenja zarodka.

2.) Upoštevanje zasebnosti in zaupnosti pomeni postavljanje osebnih interesov subjekta nad raziskovalnimi.

3.) Splošno pravilo vsega človeškega delovanja še posebej na tem področju pa je ne škodovati oziroma izogibati se škodovanja.

4.) Izključevanje sleparstva.

5.) Upoštevanje trajanja posega, saj ima lahko predolgo trajanje posega neugodne posledice za subjekt posega.

Poleg teh glavnih je dobro upoštevati še podrobnejša pravila, ki določajo, da raziskovalec pozna 1.) dejstva, ki so pomembna pri raziskovanju, 2.) se zna vživeti v človeška občutja, 3.) je nevtralen pri raziskovanju, 4.) se ne pusti voditi čustvom, pač pa dela analitično in 5. da upošteva različne vidike človeškega bitja ter upošteva omejenost in končnost človeškega bitja ter pri posegu temu primerno z njim ravna.²⁶

²³ R. Merkel, *n. d.*, 156.

²⁴ Prim. J. F. Fletcher, *Humanhood. Essays in Biomedical Ethics*, New York 1979, 179.

²⁵ J. F. Fletcher, *n. d.* 183.

²⁶ Prim. J. F. Fletcher, *n. d.*, 178-179.

Kaj takšen okvir znanstvenega delovanja od znanstvenika vse zahteva, si lahko mislimo. Znanstvenik naj bi torej upošteval vse te okvire. Znanstvenik »mora to, kar je etično ali neetično presoditi vnaprej - pravi Marshall Walker«,²⁷ ker mora predvideti posledice. Zato mora znanstvenik po Fletcherju uporabljati že znana moralna pravila, ki jih posredujejo razodetja religij, učenja cerkva, vlad, zdravniških združenj ali drugih vodilnih etičnih ustanov in združenj. Po Joelu Feinbergu²⁸ pa po drugi strani pomeni vsaka kazensko-zakonsko sankcioniranje raziskovanja na embrijih opustitev načel in pravil liberalne države. Vendar je po Birnbachu tako sankcioniranje utemeljeno, čeprav pušča odprte probleme.

Ker z raziskovanjem na zarodkih lahko pridobimo pomembne rezultate v korist človeštva, se seveda takoj postavljajo te dileme. Vprašljivo je tudi, če se rezultati takih raziskav (drugod) uporabljajo, ni pa dovoljeno raziskovanje na tem področju. Tako je v nekaterih v državah raziskovanje sicer prepovedano (npr. v Nemčiji), znanstveniki in posredno gospodarstveniki in politiki pa potem uporabljajo rezultate raziskav iz drugih držav za lastno terapevtsko (in drugo) delovanje vseeno uporabljajo.

Predsednica britanske komisije Mary Warnock, ki je spremljala potek nadzora nad raziskovanjem, ki so ga opravljali britanski znanstveniki in vodila razprave o raziskovanju, meni, da bi morali rezultate teh raziskav bolj ceniti. Zdi se ji, da je potrebno pretehtati dobrine, kar naj pomeni, da bi vrednost rezultatov odtehtala znanstvene posege v zarodek. Warnockovi se zdi, da so nasprotovanja na tem področju odraz usedlin na »emocionalnem dnu« in da ne gre za »moralno pač pa za kulturno normo«.²⁹

Kljub takim stališčem, ki so v Veliki Britaniji odprla pot določenim poskusom na zarodku, pa ne moremo mimo temeljnih moralnih norm, kakor nadaljuje Birnbacher. Glavno vprašanje je seveda kaj je zarodek. Pri evtanaziji pa se dodatno postavlja problem paternalizma in zaupnosti. Če sprejemamo, da je človeški osebek samostojen, potem je vsak (znanstveni) poseg v njegovo avtonomijo poseg v zaupno področje človeka, kar je paternalizem, se pravi poseg v človekovo avtonomijo.³⁰ Tako v posegih pri zarodku kakor pri bolnem človeku, otroku ali onemoglem je treba še posebej paziti, da na poseben način utemeljimo, kaj opredeli človeka kot osebo. To pa je vedno vprašanje filozofije oz. etike, pa tudi seveda teologije itd., ne pa zgolj same znanosti.

²⁷ Prim. J. F. Fletcher, *n. d.*, 185.

²⁸ D. Birnbacher, *Politik zwischen nationaler ethischer Kultur und internationalen Freizügigkeit. Das Beispiel des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin*, v: R.Schmücker - U. Steinvorth, *n. d.*, 191.

²⁹ Prim. M. Warnock, *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilisation and Embriology*, Oxford 1985, 61 sl.

7. Filozofske postavke in problemi

Reinhard Merkel ugotavlja, da ni mogoče norme za dostojanstvo zarodka izpeljati preprosto iz dejstva, da je človek v zasnovi po svoji mikrostrukturi enak rojenemu bitju, pač pa je treba najti normativne razloge.³¹ Pač pa je razlog po njem v tem, da je zarodek že individuum in mu pripadajo enake pravice kakor odraslemu bitju. Zelo težko pa je zavračati to individualnost zgolj nekomu, ki je nekoliko mlajši kot drugi: težko je reči, da zarodek nekaj tednov prej še ni individuum, potem pa je. Tudi Mary Anne Warren se strinja, da v primeru splava normativno težko ločujemo različna obdobja, čeprav je razvidno, da se zavest pri zarodku razvije šele ob koncu drugega trimestra zarodkovega razvoja. Navaja tri razloge za spoštovanje in ohranitev živega. Prvi razlog je »spoštovanje do vsega življenja, kakor to zahteva Albert Schweitzer. Razlog je preprosto v volji do življenja vseh živih bitij. Ubijanje živih bitij je glede na to mogoče le zaradi težkih razlogov.«³² Drugi razlog pravi, da je ubijanje zarodka treba še posebej zavreči zaradi tega, ker imamo opravka s človeškim življenjem in je zarodek zavestno bitje, čeprav se zavest pojavi šele na koncu drugega trimesečja zarodkovega življenja. Najbolj utemeljen razlog se avtorici zdi v tem, da imamo opravka z osebnim bitjem in je treba zato človeško življenje še posebej spoštovati. Warrenova pa glede splava opozarja tudi, da imamo opravka s pravicama do življenja dveh ljudi, ženske in otroka in da pride zato v nekaterih primerih do zapletenega konflikta interesov. »Takih konfliktov praviloma ni mogoče rešiti zgolj z zanikanjem enakih moralnih pravic ene od strank.«³³ Warrenova se zavzema za to, da se ženskam omogoči, da lahko čimbolj zavestno sprejmejo življenje in ga ohranijo. »Vendar če ima zarodek enake pravice živeti kot oseba, je splav vendar tragičen dogodek, težko opravičljiv razen morda v izjemnih primerih. Tako se morajo biti tisti, ki zagovarjajo pravice žensk, zavedati moralnega statusa zarodkov.«³⁴

Merkel pa zagovarja pravico zarodka do življenja iz normativnih razlogov, vendar je ta solidarnostna. Po njegovem ne moremo razlikovati dostojanstva po tem, ali je človek večji ali manjši, pač pa to pripada vsakemu posamezniku od spočetja. Vendar pa se zaveda, da obstoja konflikt interesov. Če imamo npr. deset ali sto zarodkov v banki, zraven pa

³⁰ Prim. Bernard Gert - Charles M. Culver - K.Dietmar Clouser, *Bioethics: A Return to Fundamentals*, New York 1997, 181 sl., 195sl.

³¹ Prim. R. Merkel, *Verbrauchende Embryonenforschung*, v: R.Schmücker – U. Steinvorth, n. d., 156.

³² M. A. Warren, *Abortion*, v: P. Singer, *A Companion to Ethics*, Oxford 2003, 307.

³³ M. A. Warren, n. d., 312

³⁴ M. A. Warren, n. d., 313

nezavestnega dojenčka in smo postavljeni pred dilemo, ali rešiti ene ali druge, bo imel prednost nezavesten dojenček.³⁵

Merkel pa podobno kot Warrenova meni, da je zaključek normativnega iskanja skromen: «Glede na namen zaščititi zarodek ni mogoče najti razloga, ki bi utemeljeval subjektivno pravico do življenja ... Ostane subjektivna solidarnostna zaščita. Ne dvomim, da je želja staršev po zdravem otroku pomembnejša od odgovornosti do zgodnjih zarodkov. Za prepoved predimpatacijske diagnostike ni nobenega normativnega temelja. To velja tako za diagnostični postopek celične biopsije, kakor za izločitev genetično bolnega zarodka, ki temelji na tem.»³⁶

Tudi Dieter Birnbacher kritizira preveč ozko splošno določbo o prepovedi medicinskih posegov v zarodek. Zavzema se za to, da se človekove pravice priznajo kot osnova nacionalne in internacionalne morale in poudarja, da je to v biomedicini problem, ker ni soglasja glede zarodka.³⁷

J. E. Thomas navaja Konfucija, ki pravi: »Če se ne uporablja prav jezika, potem to, kar se reče, ni to, kar se misli. Če to, kar se reče, ni to, kar se misli, potem to, kar bi se moralo storiti, ostane neopravljeno. Če to ostane neopravljeno, se morala in spretnosti pokvarijo. Če pa se morala in spretnosti pokvarijo, bo šla po zlu pravičnost. Če pa gre po zlu pravičnost, bodo ljudje ostali v brezupni zmedi.«³⁸

Iz tega zaključuje, da tako Nürnberški zakonik (1947) kakor tudi Helsinška deklaracija (1964) nista dobro opredelili, kaj je terapevtsko in kaj neterapevtsko raziskovanje. Zdi se mu pomembno, da so ljudje dovolj informirani o tveganju.³⁹ Opozarja pa na to, da tudi raziskovanje na otrocih in psihično prizadetih dorečeno.

Vsi navedeni avtorji odpirajo torej razmeroma široko paleto problemov človeškega dostojanstva, ki se zaostrijo pri zarodku, otrocih, prizadetih in ostarelih.

Ob koncu je treba omeniti še Deklaracijo Sveta Evrope (1996), ki jo nekateri omenjeni avtorji kritizirajo, ki pa v svojem bistvu ne dopušča poskusov na zarodkih. To deklaracijo je doslej ratificiralo šele pet držav.⁴⁰

8. Kljub temu: človekovo dostojanstvo

Glede na ta današnja in tukaj prikazana stališča je razumljivo, kako pomembna je danes za opredelitev človekovega dostojanstva filozofska oziroma teološka utemeljitev tega dostojanstva, da bi lahko zagotovili

³⁵ Prim. R. Merkel, *n. d.*, 160.

³⁶ R. Merkel, *n. d.*, 168.

³⁷ Prim. D. Dietenbacher, *n. d.*, 189.

³⁸ J. E. Thomas, *n. d.*, 206.

³⁹ J. E. Thomas, *n. d.*, 202.

⁴⁰ Prim. prispevek prof. dr. Jožeta Trontlja v tej številki.

spoštovanje človeka kot osebe od njegovih začetkov pri spočetju do konca življenja. Taka utemeljitev presega zgolj biološke okvire, saj moramo upoštevati, da je človek kulturno oz. simbolno bitje in zaradi tega je zadeva njegovega uma, da utemelji svoje bivanje in ga utemelji tudi v njegovem izvoru. Krščanstvo vztraja na človekovem dostojanstvu od spočetja do konca življenja zaradi verskih razlogov: človekov stvarnik je Bog in ima podobno dostojanstvo kot Jezus Kristus. Seveda pozna zgodovina pred Kristusom in po Kristusu odklone od tega stališča.

Tudi filozofsko-etično je moč zagovarjati krščansko stališče: človek je kot razumsko bitje enkratna oseba. To stališče sodi med temeljne misli krščanskega izročila. Torej en gre le za neke filozofske razloge, saj smo že prepojeni s to idejo, ki sega tudi v moderni demokratični pravni red in je sestavni del moderne kulture. Temelj le-te so človekove pravice in z njimi nedotakljivost človeškega življenja. Čeprav, kakor smo ugotovili soglasje o tem v moderni družbi slabi, to še ni razlog, da se ne bi toliko bolj zavzemali za utemeljitev tega stališča.

V etiki je sicer treba spoštovati tehtanje dobrin, saj v življenju to delamo neprestano. Problem pa je, ko gre za življenje, ki je življenje absolutna vrednota. Zdi se, da sodobna družba skuša v nekaterih pogledih pri tej vrednoti »zamižati«, še posebej ko gre za slabotne: zarodek, starec, invalid itd. To pa kaže ravno na problem te družbe, ki si ne utemeljuje vrednot, iz katerih izhaja. A. MacIntyre pravi, da je družbeno življenje prejemanje in dajanje in da le tako lahko preživimo.⁴¹

Prav zato v tudi primeru zarodka danes govorimo o slabem soglasju za njegovo absolutno spoštovanje. Res je sicer, da medicina preko določenih raziskav lahko pride do preprečevanja raznih bolezni zarodka in do uspešnejšega zdravljenja. Vendar pa zato ni mogoče odpraviti moralnih dilem tako, da zarodku enostavno damo nižji status oz. ga do določenega trenutka »odvežemo« človeškosti, kakor se je odločila Warnockova. Res je, da ob brodolomu etika predvideva najprej rešitev matere, nato reševanje otroka. Podobno naj bi bilo ob vprašanju reševanja nerojenega otroka. Vendar si vsakdo lahko povsod postavi vprašanje, kaj bi bilo, če bi bil na otrokovem mestu. Seveda ne gre za to, kakor bi utegnil kdo ugovarjati, da hoče tako razmišljanje ljudi travmatizirati.

Krščanstvo je pokazalo svojo etično veličino v preteklosti in jo, upajmo, lahko tudi danes in jutri, če bomo kristjani še posebej budno pazili na ohranjanje dostojanstva pri družbeno prizadetih. Krščansko stališče je namreč, da je treba še posebej zaščititi slabotnega, nemočnega in prizadetega. Seveda pa je to odvisno od tega, ali smo kristjani sposobni alternativnega delovanja v sodobnem svetu. V etiki pa izrecno ne gre brez kre-

⁴¹ Prim. A. MacIntyre, *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Hamburg 2001, 96 sl.

posti, se pravi brez praktične podlage, ki omogoča življenje. Krščansko stališče torej podpira življenje za vsako ceno, v vseh pogledih, vedno in povsod. To stališče delijo z nami še nekatere etike tistih verstev, ki zagovarjajo nedotakljivost življenja vseh živih bitij, kakor npr. budizem in džainizem in hinduizem. Kot rečeno pa je posebej krščanstvo pripomoglo, da je spoštovanje življenja človeka kot osebe postala tudi norma moderne kulture. Danes je postalo to morda že vprašanje preživetja te kulture. A. MacIntyre pravi, da je identiteta človeškega bitja podana s telesom. Osebne identitete in integritete pa ne zagovarja samo krščanska kultura, pač pa je to skupno dobro širše človeške kulture, kar potrjujejo tudi raziskave pri nekrščanskih narodih.⁴²

Krščansko stališče v odnosu do raziskovanja zarodka, do splava in evtanazije nasprotuje vsakemu nasilju nad človekom. Tako je evtanazija po definiciji katoliške Cerkve »dejavnost ali opustitev, ki sama v sebi ali glede na namen povzroči smrt.«⁴³

V sodobni družbi takšna stališča težko dobijo splošno podporo, kakor nam potrjujeta sociologija in družbena filozofija.

Ne glede na to je, kakor pravi A. MacIntyre,⁴⁴ danes življenje človeka odvisno od kreposti, se pravi od drž, ki jih mora imeti človek, da bi ohranil svoje dostojanstvo oz. dostojanstvo drugega. Ne glede na to je mogoče samo od take drž pričakovati človeške rešitve za mejne primere. Ta vloga ni predvsem, da bi bil človek kakor Bog, kar je bila skušnjava prvega človeka (glej 1 Mz 1), pač pa predvsem, da bi imel božansko občutljivost in empatijo,⁴⁵ ki se je lahko učimo od Boga-Človeka Kristusa. Le v tem duhu lahko danes ustrezno rešujemo ta kočljiva vprašanja življenja.

Povzetek: Janez Juhant, Etična presoja človekovega dostojanstva

Članek predstavlja nujnost filozofsko-etične utemeljitve človekovega dostojanstva. Ta je hermenevitično pogojena z judovsko-krščanskim izročilom, ki poleg grško-rimske filozofsko-pravne kulture tvori osnovo človekovih pravic, čeprav tudi nekatere druge kulture potrjujejo te temelje. Nedotakljivost človeškega življenja temelji na uvidu, da imamo opravka s človekom, ne glede na soglasje, ki o tem, kdo je človek, vlada v družbi. Za družbo pa se stalno postavlja vprašanje vrednot, ki jih mora zagotavljati, da bi iz njih lahko živela.

⁴² Prim. A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame 2003, 196-203.

⁴³ Kongregacija za nauk vere, *Iura et bona* (1980), 6.

⁴⁴ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 2002, 256 sl.

⁴⁵ Prim. I. Heise, *Theologie der Empathie*, Wien 1999, 148 sl.

Ključne besede: bioetika, človekovo dostojanstvo, človekove pravice, vrednote, raziskovanje in etika.

Summary: **Janez Juhant, *Ethical Evaluation of Human Dignity***

The article shows how important it is to give philosophical-ethical reasons for human dignity. Hermeneutically, it is based on the Jewish-Christian tradition, which, in addition to the Greek-Roman philosophical and legal culture, forms the foundation of human rights though these foundations are also confirmed by some other cultures. The inviolability of human life is based on the insight that it is man, who is at issue, irrespective of the agreement (or lack of it) in the society. The latter is constantly faced with the issue of values it must guarantee in order to be able to live.

Key words: bioethics, human dignity, human rights, values, research and ethics.

Avguštin Lah

Teološka antropologija in bioetika

Uvod

Današnje človeštvo, ki ga bistveno določa in oblikuje znanost, ki neposredno ali posredno vpliva na njegovo mišljenje, čutenje in ravnanje, je po mnenju nekaterih na razpotju, tako da je postavljeno pred hamletovsko dilemo »biti ali ne biti«. Najprej se to nanaša na naravo, svet in oblike življenja, kakršne smo našli in prejeli in drugi, potem pa na prihodnost: bomo ostali v tem in pri tem, kar je in kakor je, ali pa bomo storili korake, katerih dolgoročnih posledic ne poznamo. Ali smemo posegati v naravne zakonitosti, jih prekinjati in povezovati, ne da bi pri tem v samem bistvu ogrozili človeško življenje in morda življenje samo? Danes znanstvena raziskava ni več analiza golih »naravnih pojavov«, temveč konstrukcija pojavov, manipulacija z danostjo, ki jo je naredil človek z nasilnim posegom v naravne procese. Zato že dolgo ni več samo vprašanje, ali smemo vse, kar zmoremo, temveč bolj radikalno: ali nekatere stvari sploh še smemo, glede na to, kako bi se lahko končalo. Zdaj smo na točki, ko tisoče let staro svarilo »z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jejta« (1 Mz 2,17) dobiva dopolnitev v zahtevi: V »drevo življenja« ne posegajte! Če je namreč drevo spoznanja rodilo ob dobrem tudi zlo, potem se človekovo poseganje v biološke temelje življenja lahko izzveni v en sam epilog: v smrt. Ali je morda treba računati s tem, da raziskave materialno-bioloških struktur, ki so osnove življenja, lahko prinesejo poleg dobrega tudi zlo? In za to možnost dobrega gre, ki bi ga človek s pomočjo znanosti in tehnike iznašel, odkril, zgradil. Morda ima celo Božji mandat za to, da ga najde in uporabi. Ne sme pa ogrožati svojega življenja, življenja drugih bitij, posebno pa ne »majhnih«. Dobro naj ne bo doseženo na račun kvaliteta življenja nekaterih ali mnogih.

»Bioetiko razumemo kot tisti del moralne filozofije, ki razpravlja o ne/dopustnosti posegov v človeško življenje, posebno tistih posegov, ki so povezani z delovanjem in razvojem medicinskih in bioloških znanosti.«¹

¹ D. Tettamanzi, *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, EP, Casale Monferrato 1996, 21.

Nas pa zanima, kaj in v kakšni meri bi mogla teologija o človeku prispevati k reševanju žgočih etičnih vprašanj, ki se zastavljajo na področju poseganja v življenje, posebno na področju poseganja v biološke osnove življenja. Že na začetku nam je jasno, da teologija nima moči in ne konkretnih vzvodov, s katerimi bi mogla preprosto razsoditi v novih zapletenih situacijah.² To, kar lahko prispeva, je pomoč pri razmisleku o tem, v katero smer naj bi iskali rešitve oziroma na kaj je treba biti pozoren, da ne bi delovali proti človeku in človeštvu in s tem proti Bogu.

1. Človek - temeljno vprašanje človeku

Izhodišče teološke antropologije je vprašanje, kdo je človek! Od odgovora na to vprašanje je odvisen odnos do človeka pri različnih znanstvenih raziskavah. Človek ni le to, kar deluje na tak ali drugačen način, kar funkcionira po določenih zakonitostih in pravilih. Z odgovorom na vprašanje, kaj je človek, zgrešimo ravno tisto, kar bi radi zvedeli. Res je, človek je tudi nekaj, a prav ta nekaj dobiva bistveno drugačno vrednost in pomen, če ga določa Nekdo. Zato sprašujemo, *kdo je človek!*

1.1 Skrivnost človeka v stvarjenjski razsežnosti

Temeljna in izhodiščna kategorija, s katero teološka antropologija odgovarja na vprašanje, kdo je človek, je *stvarjenje*. Človek je ustvarjen, je stvar. To pomeni, da ni od sebe in iz sebe, ampak da je podarjen od Nekoga drugega, od Boga. Življenje nima sam iz sebe in svoje lastne polnosti. Zato pa tudi ne samo za sebe. Človekova ontologija je, biti od nekoga in biti po nekem, zato pa je njegova bivanjska naloga, uresničitev in izpolnitev v tem, da je z nekom in za nekoga. Človek ni neodvisna totaliteta, ni neproblematična bit v sebi. Je le deleženje na biti. V njem ni skoncentrirana vsa resničnost, čeprav je res, da fizično gledano menda združuje v sebi vse elemente mikro- in makrokozmosa in je po vsem, kar danes vemo, višek razvoja vesolja, ni on center, središče vsega vesolja, pa tudi ne njegov končni produkt, ni periferija in ne izvržek. Človek je svobodni dar Boga Stvarnika. Dan sam sebi, da postane svobodni dar drugemu. Takšna je vsebina bibličnega poročila, ki trdi, da je Bog sklenil narediti, ustvariti (bara) človeka (prim. 1 Mz 1,26). In Nova zaveza skozi prizmo vstalega in poveličanega Kristusa zatrjuje, vse je ustvarjeno po njem, v njem in zanj (prim. Kol 1,16-17)) in vse je na neki način v njem že preustvarjeno. Človek je ustvarjen po Kristusovi podobi, ki je »podo-ba Boga« (2 Kol 4,4). Je »podo-ba Božje podobe«, ki je Kristus.³

² A. Matulić, *Bioetika*, GK, Zagreb 2001, 375.

³ Irenej, *Adversus haereses*, V, 16,2, v: *Sours Chrétiennes*, Paris 1941, 153.

Tako je človek po vsem, kar je, od Boga. Obenem pa je tudi povsem za Boga. Svojo stvarjenjskost more uresničiti le, kolikor je naravnan in se odpira k drugemu, k sovjemu izvoru, počelu in cilju.

Ustvarjenost kot podarjeno bivanje vključuje človekovo krhkost, ranljivost, izpostavljenost in minljivost. Človek si je dan »na posodo« in se mora vrniti (prim. Ps 90,103). Dolgost njegovega življenja je glede na mrtvo naravo kratka. Sicer ni v naprej usodno določeno, kako in kje bo končal svoje življenje na svetu, a je nepreklicno in nepovratno človek zapisan smrti. Vsak poskus ali neprestano prizadevanje, da bi odstranil umiranje iz življenja, je v osnovi obsojeno na neuspeh. Nesmrtnost ne spada k človekovi stvarjenjskosti in ni razsežnost ustvarjenega sveta. Vera v nesmrtnost zadeva resničnost, ki vključuje prehod preko praga smrti in je njen verifikacijski temelj izključno dejanje Božje vsemogočne ljubezni.⁴

Iz človekove stvarjenjskosti sledi prostorska in časovna zaznamovanost, ki ga določa kot krajevno in zgodovinsko bitje. Odprt je v brezmejnost prostora, ki ga pa hkrati omejuje, saj je v prostoru tako, da je realno samo tam, kjer je, in nikjer drugje. Po svojem telesu, s katerim stopa k drugim je hkrati odprt in omejen, saj iz njega ne more. Vedno in dosledno je v svojem telesu, ker je telo. In vse, kar dela, dela v telesu in s telesom. Najbolj duhovna dejanja so tudi telesna.

Po svoji določenosti s časom je zgodovinsko bitje. Zato živi v času, se dogaja v času. Ničesar ne dojema, tudi sebe ne, zunaj časa. Nikoli ni ves hkrati. Vedno je razpet med preteklo in prihodnje in se v izgublajoči sedanjosti nagiba enkrat v spominjanje preteklega, drugič v hrepenenje po prihodnjem, po novem, ki je v predstavah oblikovano vedno po meri preteklega in sedanjega. Le sem in tja to mero gladko presega in upa v popolnoma novo, ko se zanaša na Tistega, ki trdi: »Glej, vse delam novo« (Raz 21,5). »Prejšnje reči ne bodo več prihajale v spomin, ne bodo več prišle do srca« (Iz 65,17). »Kajti prejšnje je minilo« (Raz 21,4).

Toda to novo stvarjenje ne bo popravek starega, prvega stvarjenja. Prvo bo gradbeni element novega, novo bo preustvaritev prvega, ne da bi prvo bilo uničeno. Tudi novi človek ne bo naravna izpopolnitev in preobrazba do vse zemeljske popolnosti, temveč bo stvarjenje nebeškega človeka (prim. 1 Kor 15,48). Vendar je vsaka predstavná konkretizacija tega novega njegova zatemnitev. To, kar gotovo velja, je, da vsa biološka in medicinska manipulacija ni v vseh pogledih v službi tega novega človeka. Ta bo namreč absolutno Božje delo. Kar pa ne pomeni, da je napor, s katerim človek ureja svojo zemeljsko stvarjenjsko pojavnost, nepomemben. Nasprotno, obvezuje ga k odgovornosti za svojo osobno in skupno zgodovino.

⁴ Prim W. Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, v: SDZ 125 (2000) 9, 686.

Človek je tako po svoji stvarjenjskosti v vseh pogledih nastajajoče bitje, ki se ohranja in spreminja in obnavlja »do mere doraslosti Kristusove polnosti« (Ef 1,10). Ni samo v ohranjanju svojega organizma in moči, temveč v prenavljanju. Tako je človek kot ustvarjeno bitje tisti, ki se ohranja (identiteta), ki se ustvarjalno obnavlja (zgodovina) in ki se prenavlja (odrešenje). V to dogajanje pa je neizbežno skrito tudi zorenje, staranje in umiranje. Naš zemeljski človek umira. Fizično, biološko in psihično neustavljivo tone smrti v objem.

1.2 Kot ustvarjen je človek Božja podoba

Čeprav v Svetem pismu, na katerega se opira teološki pogled na človeka, ne najdemo veliko mest, ki govorijo o človeku kot Božji podobi, pa so ta ključna za razumevanje človeka.⁵ Po svoji stvarjenjskosti je človek Božja podoba. Rečeno je namreč: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1,27). Ker pa biblični tekst nikjer podrobno ne razloži, v čem je bogopodobnost, so teologi poskušali najti in pokazati tisti element, po katerem naj bi bil človek Božja podoba. Tako so omenjali človekov razum in sposobnost zavedanja in samozavedanja ter v tem videli podobnost z Bogom. Drugi so naglašali svobodo in z njo povezane dejavnosti kot so hotenje, izbiranje med dobrim in slabim, odločanje »od« in »za«. Spet drugi so videli bogopodobnost v povezavi obeh lastnosti v funkciji spoznavanja, obvladovanja, prisvajanje in preoblikovanja sveta, kot od Boga zaupano nalogo, naj opravlja svet in mu gospoduje (1 Mz 1,28). Spet drugi so v moderni dobi poskušali bogopodobnost človeka interpretirati v dejstvu dvospolnosti, da je ustvarjen kot moški in ženska, ki sta naravnana drug na drugega in je njuna moč kot izraz spoznanja in podarjajoče ljubezni v svobodi za porajanje novega življenja, ki je enaka Božji stvariteljski moči. Z dualistično ontologijo povezani in na grško filozofsko tradicijo usmerjeni teologi so bogopodobnost pripisovali tako imenovani duši, ki bi naj bila naravnost od Boga ustvarjena in po kvaliteti neizmerno presejala človekovo telo.⁶ Po tem učenju je človek le po duši podoben Bogu in neumrljiv, po telesu pa ne oziroma le toliko, kolikor je telo deležno življenja duše.⁷ Ta dualizem je dobil kritiko in dopolnitev v Justinovi »ikonologiji« in Irenejevi »plazmologiji« ter pozneje v Tomaževem simbolizmu (hilemorfizmu),⁸ ki so vsi izhajali iz pojma inkarnacije in bolj celostnega pogleda na človeka in svet. Izvorno

⁵ Prim. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, EP, Casake Monteferrato 1986, 93.

⁶ Na nek način sodi sem vsa platonsko usmerjena teologija in filozofija.

⁷ Prim. W. Beinert, *n. d.*, 683.

⁸ Prim. L. Ladaria, *n. d.*, 79-80.

vprašanje, ki ga v povezavi s svetopisemsko temo o bogopodobnosti skušajo rešiti vse razlage, je: po čem je človek drugačen in večji od ostalega živega sveta in kakšen je njegov položaj v odnosu do Boga Stvarnika.

V sodobni teološki antropologiji prevladuje soglasje, ki je bolj v skladu z bibličnim razumevanjem bogopodobnosti, če trdimo, da ta ni vezana na posameznosti in je ni iskati v kakšnem posebnem elementu ali lastnosti človeškega bitja, še manj v kakšni substanci poleg, skupaj ali nasproti drugi substanci, temveč je *ves človek*, takšen kot je, v svoji specifičnosti Božja podoba.⁹ »Človekova bogopodobnost je v tem, da je tak kot je, Božje stvarjenje. Če ne bi bil Božja podoba, ne bi bil človek.«¹⁰ Po tem, da je absolutno od Boga hoten in podarjen, da mu je svet podarjen, da je sam sebi podarjen in dan njegovi svobodi, je njegova bogopodobnost, ki se ga tiče kot celote.

Tako gledanje temelji na veri, da je vse, kar je, *od Boga, in to absolutno*. Absolutnost pa vključuje tako to, kar je neposredno, in tisto, kar je posredno od njega. Cerkevno in teološko izročilo govori o bogopodobnosti, da bi naglasilo posebnost človeka v stvarstvu in izrazilo direktni Božji poseg pri stvarjenju prvega in vsakega posameznega človeka (prim. KKC 366). Pri tem je v Božjo absolutnost vneslo nepotrebno stopnjevanost. Vendar Božja absolutnost ne more biti stopnjevana. Nekaj je od Boga neposredno ali posredno, nikakor pa ne bolj ali manj. V absolutnem ni bolj ali manj, ni prej in potem in ni resnično in bolj resnično. Tako tudi stvarjenje in odrešenje nista dve dejavnosti od katerih bi prva bila manj in druga bolj od Boga oziroma bolj zastoj, temveč gre za dejavnost istega absolutnega Boga, ki jo Pavel povzema kot obujanje mrtvih in klicanje v bivanje to, kar ne biva (prim. Rim 4,17). V obeh primerih je Bog tisti, od katerega je vse in za katerega je vse. Lahko bi rekli, če stvarjenje osmišlja človekov izvor in obstoj, potem odrešenje osmišlja človekovo prihodnost.¹¹ In smisel je vedno v osebni dejavnosti troedinega Boga.

Specifičnost bogopodobnosti je torej v dejstvu, da človek radikalno, po vsem kar je, pripada Bogu. Ta odvisnost od Boga ali bivanjska povezanost ob temeljni različnosti človeka in Boga, je podlaga za človekovo avtonomijo. Kot Božja podoba je človek relativno avtonomen tako, da svobodno raziskuje svet in ga ureja po svojih presojah. Omejitev je v tem, da mora spoštovati naravo in njene zakonitosti in ne sme rušiti njegovega reda in s svojimi posegi ogrožati in uničevati dobrosti, ki je dana stvarjem (prim. CS 20; 41).

⁹ Prim. W. Binert, *n. d.*, 681.

¹⁰ K. Barth, *Kristliche Dogmatik*, zv. III, Zürich 1945, 206.

¹¹ A. Matulić, *Bioetika*, 388.

1.3 Človek je oseba, ker je nagovorjen v ljubezni

Edinstvenost človeka kot Božje podobe izraža današnja teološka antropologija s pojmom oseba. Vsebina in pomen izraza sta podana v nenehnem svetopisemskem poudarjanju, da Boga nagovarja človeka, ga kliče, stopa z njim v dialog. Bog ljubi človeka, zato je nekdo in ne nekaj. Človek je torej oseba, ker ga Bog nagovarja in ker je nagovorjen, ga ljubi in je ljubljen. Zato pa lahko tudi sam stopa v dialog z Bogom. Ta temeljni odnos se potem uresničuje v odnosih med ljudmi. Adam je samo v Evi lahko našel sebi primeren »ti«, ki ga je nagovoril, po njej je bil nagovorjen in sta tako stopila v partnerski, medosebni odnos (prim. 1 Mz 2, 18-25; 4,1). Iz tega sledi, da je zaradi Božjega nagovora, ki je ljubezen, človek edinstven, enkraten, neponovljiv in nenadomestljiv.¹²

Kot oseba je človek v temelju dialoška, komunikacijska, občestvena veličina. Je subjekt v odnosu. Po vsem, kar je, po svoji naravi je naravnani k drugemu. Ravno v tej naravnosti na drugega se afirmira njegova osebna narava. V odnosu se izraža celota njegove telesne (biološke) in duhovne (psihološke) biti, njegova integritete in osebna identiteta.

Človek kot oseba namreč stopa v odnos kot neločljiva telesno-duhovna enota. Prav telesni vidik ali razsežnost je tisto, po čemer človek stopa v osebna razmerja z drugimi osebami. Po odnosu do telesa se vzpostavlja odnos s človekovo duševno in duhovno razsežnostjo. Enako pa se preko duhovne in duševne razsežnosti vzpostavlja odnos s telesom. Človek kot oseba je zato temeljna enotna ene in iste telesno - duhovne resničnosti. Od tod sledi, da je telo »določilna kategorija, ki določa natančne meje vsem posegom v človeka«.¹³

Telo ni biološki material, sredstvo za znanstveno manipulacijo, temveč temeljna razsežnost osebe, ki stopa v dialog z drugimi osebami in z Bogom in je določeno za spolnitev v novem nebu in novi zemlji (prim. Raz 21,1). Sam odnos duša-telo ni enostavno rešljiv, pravzaprav ni rešljiv. Očitno se dogaja na ravni zavesti. Kako pa se zavest poraja, ne ve nihče. Gre za dinamično strukturo organizma.¹⁴ Človek ni sestavljen iz duše, in telesa temveč je enovito bitje telesno-duhovne razsežnosti. To, kar imenujemo »duša« ali »duh«, ni samostojna in od telesa neodvisna

¹² »Oseba ni »primer nečesa«, posamezni primer splošne narave, temveč vsakokratni posameznik v svoji enkratnosti in nezamenljivosti, ki se zaveda svojih naravnih sposobnosti, a se od njih lahko distancira«, St. Ernst, *Personwürde und ärztliche Handeln*, v: SDZ 125 (2000) 9, 613.

¹³ T. Matulić, *Bioetika*, 392.

¹⁴ Je neka »osnovna zavest« in »zgodovinsko biografska zavest«, ki imata vzporedno delovanje v nevronih, a ker vključujeta dogajanje celega telesa in ni omejena na noben center ali celico, je to izraz dinamične strukture organizma. Prim. H. Goller, *Hirnforschung und Menschenbild*, v: SDZ 125 (2000) 9, 578.

bitnost, temveč: »Imeti duhovno dušo pomeni, da je človek na poseben način hoten, na poseben način poznan in ljubljen od Boga; imeti duhovno dušo pomeni: biti takšno bitje, ki ga je Bog poklical k večnemu dialogu in ki je zaradi tega s svoje strani sposoben spoznavati Boga in mu odgovarjati.«¹⁵ Ali drugače, človek je tako strukturirano bitje, da je zmožen Božjega nagovora in odgovora. Takšna strukturiranost je posledica biološkega razvoja, ki je hoten učinek Božje ljubezni in zvestobe ali Božjega nagovora človeku. Dosledno temu lahko rečemo, da je človek kot oseba telo, kar pomeni vsega človeka, in je duša, kar pomeni tudi telo.

Po gledanju krščanske teološke antropologije človek torej ni sestavljen iz telesa in duše, temveč je kot oseba enovita enota telesne, duševne in duhovne razsežnosti. Ta obstaja v vseh fazah bivanja kot edinstvena in skrivnostna kvaliteta in v delovanju v razponu od čisto biološko materialnega do presežno duhovnega. Vedno je ohranjena ta enota, se pravi prisotnost vseh dimenzij. Tudi v smrti človeška oseba ni razdvojena na telo in dušo, kakor si je to še mogel zamišljati Tomaž pod vplivom dualistične tradicije in grške antropologije in kakor to izraža večina tradicionalne (cerkvene) liturgične in ljudske govornice. Takšno celotnost človeka v njegovi osebni veličini opredeli apostol Pavel, ko pravi, da je telo za Gospoda in Gospod za telo (prim. 1 Kor 6,13). Način življenja, bivanjska naravnost določijo, kdo človek je. Sam po sebi še ni vse, ampak je tisti, h komu je s celoto svojega bitja (telesom) usmerjen. Če je usmerjen k Bogu, je v celoti, torej osebno za drugega, za Gospoda.

Človek kot oseba je tudi po smrti bistveno povezan s telesno dimenzijo. Polnosti življenja in uresničenje popolnega občestva z Bogom po zemeljski smrti je deležna vsa oseba in ne le kakšen njen del oziroma vidik.

Zaradi te enovitosti in edinstvenosti je nesprijemljivo vsakršno tako gledanje na človeka in ravnanje z njim, ki bi radikalno izključevalo to celoto. Se pravi gledanje, ki bi človeka reduciralo zgolj na telo, biologijo ali zgolj na duha. Prav teko je nesprijemljivo odrekati osebi dostojanstvo, čast ter pravico do življenja v katerem koli stadiju razvoja. Človeku namreč gre čast osebe ne glede na to, ali se že uresničuje v celoti svojih funkcij ali še ne oziroma ne več.

1.4 Božje otroštvo znamenje premagane nečlovečnosti

Človek kot oseba je v svoji dialoški naravnosti na drugega in v prvi vrsti na Boga in v svoji osebni celovitosti obdarjen s svobodo. Po njej more ali celo mora ustvarjalno uresničevati sam sebe z razvijanjem splošnih in specifičnih sposobnosti, predvsem pa v svobodno darujoči ljubezni – služenju drugim, predvsem malim, ubogim, nemočnim – z od-

¹⁵ J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 1975, 266.

govorno ustvarjalnostjo oblikovati svet in družbo. Če se tej nalogi izneveri tako, da se zapre vase ali če druge osebe popredmeti, instrumentalizira, uporablja in s tem razčloveči ali če se z diskriminacijskimi in nasilnimi posegi v stvarstvo in družbo predaja destruktiji, razoseblja tudi samega sebe in pade v greh pred Bogom. Tako se srečujemo z nepopolno človeško naravo in poznamo človeški svet, ki ga določa greh in grešne strukture. Tako se osebna komunikacija med ljudmi dogaja ne samo v solidarnosti v dobrem, temveč tudi v povezanosti v slabem, v solidarnosti v zlu. Prav to pa kliče po odrešenju in nenehnem spreobrnjenju. V takšen svet stopa Božja ljubezen po učlovečenju Jezusa Kristusa, njegovem radikalnem služenju ljudem in Bogu v do konca zvesti osebni ljubezni, ki po vstajenju v Svetem Duhu preustvarja človeka v novo odrešeno podobo Božjih otrok in vse stvarstvo, ki »skupno zdihuje in trpi porodne bolečine« (prim. Rim 8,22) (že brez človeškega greha), preustvarja v novo nebo in novo zemljo.

Bog tako v Kristusu postavlja in vabi vsakega človeka v dostojanstvo »Božjega otroštva«, ki je simbolni izraz za vsestransko, celovito odrešenje osebe in občestva. Po telesu, duši in duhu prenovljeni človek je povabljen v svobodo sebičnosti očiščene ljubezni in destruktivnosti oprane ustvarjalnosti. Novemu odrešenemu človeku je s tem ponujena možnost, da se svobodno odloči in živi kot Božji človek.

1.5 Teološka antropologija in bioetika

Kakšna je vloga teološkega pogleda na človeka v odnosu do bioetike in vprašanj s katerimi se ukvarja? Če je naloga teološke antropologije v prvi vrsti, najti odgovor na vprašanje, kdo je človek v odnosu do Boga, skuša bioetika odgovoriti na dileme, ki se zastavljajo v zvezi s človekovim delovanjem na tistih področjih, ki zadevajo biološke temelje in razsežnosti človekovega življenja in življenja sploh. Preprosto rečeno, bioetika, razpravlja o tem, kaj in kdaj je nekaj dobro in kaj slabo, kaj je prav, kaj napačno, kaj se sme in kaj se ne sme in skuša oblikovati univerzalne kriterije za presojanje človekovega delovanja. Teh svojih nalog bioetika ne more izpolniti drugače kakor tako, da se opira ne antropologijo, na pogled o človeku in o svetu sploh. Ob dejstvu, da v pluralnem svetu obstajajo različni pogledi na človeka, različne antropologije in da je krščanska teološka antropologija le ena med mnogimi, rešitev ni enostavna. Tudi teološka antropologija sama ne daje naravnost nobene konkretne rešitve za ravnanje v specifičnih vprašanjih. Odgovore je treba oblikovati z razumom in v medsebojnem dialogu. Krščanski pogled na človeka nudi soliden temelj za nekatere odgovore in ohranja mesto ter *vlogo motivacije in kritike*.¹⁶ Kot motivacija vpliva v smeri prizadevanja,

¹⁶ Prim. St. Ernst, *Personwürde und ärztliches Handeln*, 620.

da se s človekom in življenjem ne ravna tako, da ne postane »primer« in ekonomski faktor. Kritičnost pa v budnosti nad tem, da bi se človeka zreduciralo le na dimenzijo biološkega.

Povzetek: Avguštin Lah, Teološka antropologija in bioetika

Za reševanje novih in zapletenih vprašanj, ki se zastavljajo bioetiki ob možnostih in željah sodobne znanosti in tehnike na področjih, ki zadevajo človeško življenje, je odločilnega pomena odgovor na vprašanje, kdo je človek. Krščanska teološka antropologija odgovarja v luči vere v stvarjenje in odrešenje, da je človek od Boga ustvarjen in od nje ga popolnoma odvisen. Je Božja podoba v celovitosti svoje telesno - duhovne resničnosti. Po poklicanosti v odnos z Bogom in drugimi, kar ga konstituira kot enkratno osebo, mu pripada čast in dostojanstvo v vseh fazah in vseh razsežnostih zemeljskega bivanja. Teološka antropologija tako postavlja motivacijski prostor, v katerem lahko bioetika z razumskim naporom poda rešitve za praktično ravnanje v prid življenju.

Ključne besede: bioetika, teološka antropologija, božja podoba, oseba, življenje.

Summary: Avguštin Lah, Theological Anthropology and Ethics

If one is to deal with the new and complex issues of bioethics faced with the possibilities and wishes of modern science and technology in areas concerning human life, it is of decisive importance to answer the question: who is man? Christian theological anthropology answers this question in the light of faith in creation and salvation and states that man is created by God and completely depends on Him. He is God's image in the completeness of his physical and spiritual reality. By being called into relation with God and with others, which constitutes him as a unique person, he is entitled to honour and dignity in all phases and dimensions of his earthly existence. Thus, theological anthropology establishes a motivation area, within which bioethics with its intellectual effort can give solutions for practical action in favour of life.

Key words: bioethics, theological anthropology, image of God, person, life.

Maksimilijan Matjaž

Teološka utemeljitev pavlinske etike

1. Pavlova »epistolarna« teologija

Biblična teologija se zaveda, da govoriti o Pavlovi teologiji ter iz nje izhajajoči etiki ni neproblematično.¹ Pri vsaki sistematizaciji Pavlove misli je potrebno upoštevati formalno in vsebinsko posebnost njegovih spisov. Pavel ni pisal sistematične teologije, temveč pisma, ki so odgovarjala na konkretna vprašanja posameznih cerkvenih skupnosti. V njegovih spisih zato ne srečamo do konca izpeljanih teoloških načel, temveč bolj skice, ki v posameznih življenjskih situacijah zarisujejo podobo evangelija, ki ga oznanja.² Pavel se v pismih ne predstavlja kot nekdo, ki bi posedoval nek dovršen teološki sistem, iz katerega bi lahko svojim sogovornikom posredoval vnaprej izdelane rešitve, temveč bolj kot teolog v nastajanju. Njegova teologija se rojeva v intenzivnem soočanju s problemi življenja ter v naporu iskanja odgovorov nanje v luči razodetja Jezusa Kristusa, ki ga je zaznamovalo pred Damaskom. Hkrati je v pismih mogoče opazovati postopen razvoj njegove misli od Pisma Tesaloničanom z uporabo elementarnih odgovorov judovske apokaliptike, s katerimi se loteva vprašanj o prihodnosti, preko pisem Korinčanom, Galačanom in Rimljanom s široko teološko argumentacijo razmerja med postavo in evangelijem, do pisem Efežanom, Filipljanom in Kološanom, ki predstavljajo vrh zrele kristološko-ekleziološke refleksije.³

Še večji izziv kot formalno-epistolarni vidik pa za sistematizacijo Pavlove teologije in posledično tudi etike predstavlja njen osnovni vsebinski

¹ Novodobno diskusijo o tej tematiki je uvedel R. Bultmann s študijo *Das Problem der Ethik bei Paulus*, v: *ZNW* 23 (1924), 123-140; prim. dalje S. C. Mott, *Ethics*, v: G. F. Hawthorne – R. P. Martin (ur.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Intervarsity press, Leicester 1993, 269-275; K. Niederwimmer, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, v: *Theologische Zeitschrift* 24 (1968) 81-92; B. Rigaux, *The Letters of St. Paul: Modern Studies*, Franciscan Herald, Chicago 1968.

² Prim. G. Barbaglio, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, 7.

³ Prim. C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, Neukirchener Verl., Neukirchen 1985; J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, Calwer, Stuttgart 1971; J. Plevnik, *What are They Saying about Paul?*, Paulist Press, New York-Mahwah 1986; B. Rigaux, *n. d.*, 55-63.

princip. Pavel namreč ne želi oznanjati neke nove postave, nekega novega versko-moralnega sistema, temveč oznanja *osebo* - Kristusa: »Sklenil sem namreč, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa Kristusa, in sicer križanega« (1 Kor 2,2; prim. 2 Kor 4,5). Njegovo oznanilo je *evangelij o Kristusu* (prim. Rim 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Flp 1,27; 1 Tes 3,2) in o eshatološki Božji zvestobi in moči, ki se je po njem razodela (prim. Rim 1,16-17).⁴ Oznanilo edinstvenosti odrešenjsko-zgodovinskega dogodka Jezusa Kristusa terja edinstveni osebni odgovor. Nobeno splošno etično pravilo ne more ustrezno odgovoriti na to oznanilo. Jezus je za Pavla temeljni teološki indikator, ki postane norma oznanila in delovanja. Pavel se kot spreobrnjenec dobro zaveda, da odločilne kvalitativne spremembe življenja, to je opravičenja in odrešenja, človek ne more doseči po delih postave, temveč edinole po veri. Izraz »postava« (gr. *nómos*) je sicer v pismih uporabljen v zelo različnih pomenih,⁵ v kontekstih pa, ki obravnavajo človekovo ravnanje, pomeni »postava« oziroma »dela postave« človekov odgovor na Božjo izvolitev. Na mnogih mestih se Pavel spoprime z idejo, da bi se lahko človek odrešil z vestnim in natančnim izpolnjevanjem Postave, to je z lastnimi napori. Tako primerja v Rim 7 postavo z zakonsko zvezo, kjer je žena vezana na moža do njegove smrti. Ker je kristjan po Kristusu umrl grehu, je s tem umrl tudi postavi in je tako vezan le še na duha postave, ne pa več na njeno črko. Čeprav se zaveda, da tudi v spreobrnjenem človeku še vedno živijo stare strasti (»Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti?« Rim 7,24), je vendarle s Kristusom nastopila *novost*: »Zdaj pa smo bili oproščeni postave in smo odmrli temu, kar nas je vklepalo, tako da služimo v novosti duha in ne v postaranosti črke« (Rim 7,6). Ta novost pa ni v neki posebni moči samoobvladanja, temveč v prepozna-

⁴ Prim. P. Grech, *Christological Motives in Pauline Ethics*, v: L. de Lorenzi (ur.), *Paul de Tarse: Apôtre du notre temps*, Rim 1979, 541-558; S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Mohr, Tübingen 1981; P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul*, Pater- noster, Carlisle 1995; P. Steensgaard, *Erwägungen zum Problem Evangelium und Paränese bei Paulus*, v: *Annual of the Swedish theological institute* 10 (1975), 110-128.

⁵ Tako je termin *nómos* v Rim včasih rabljen v splošnem, nevtralnem pomenu »zakona« (4,15; 7,1), »načela« (3,27a; 7,21.23) in človeške narave (2,14); druge pa ga opredeli negativno kot »postavo greha« (7,23.25), »greha in smrti« (8,2) ali pa pozitivno kot »postavo vere« (3,27) in »Duha« (8,2). Priložnostno ga omeni, ko misli na Staro zavezo ali na njen del, v pomenu »Psalmi« (3,19) in »Tôrah« (3,31). V večini primerov pa se *nómos* nanaša na »Mojzesovo postavo« (Rim 2,12-14a.15.17-20.23. 25-27; 3,19-21.27-28; 4,13-15-16; 5,13.20; 6,14-15; 7,2-9.12.14.16.22-23.25; 8,3-4.7; 9,3₁; 10,4; 13,8.9); prim. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen 1961, 260-270; J. D. G. Dunn (ur.), *Paul and the Mosaic Law*, Mohr, Tübingen 1996; J. Fitzmyer, *Paul and the Law*, v: *To Advance the Gospel*, Crossroad, New York 1981, 186-201; D. J. Lull, »The Law was our Pedagogue«: *A Study in Galatians 3:19-25*, v: *Journal of biblical literature* 105 (1986), 481-498; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Fortress, Philadelphia 1983.

nju Duha, ki se v človeku bori proti skušnjavam mesa (prim. Gal 5,18). Postava je torej izpolnila svoj namen, ko je človeka pripeljala do spoznanja, da se z lastnimi napori ne more opravičiti in da se je pripravljen izročiti Kristusu.⁶

2. Človek - podoba Boga

O skrivnosti človeka Pavel razmišlja v kategorijah biblične teologije stvarjenja. Človek je »podoba in slava Boga« (1 Kor 11,7) in zato poklican, da vrši 'dela Duha', kar pomeni, da živi skladno s stvarjenjskim načrtom. Bog je absolutni začetnik in vzdrževalec človeškega življenja, zato je človek božja »lastnina« (»Ne pripadate sebi«, 1 Kor 6,19) in kot tak sam na sebi svet in nedotakljiv. Pavel sicer ne razmišlja o človeškem bitju kot takšnem, temveč ga presoja v njegovih odnosih do Boga in do sveta v katerem živi. Človeka opisuje z različnimi izrazi, kot so telo (gr. *sôma*), meso (gr. *sarx*), duh (gr. *pneûma*), ki pa so vsi zaznamovani z duhom grške antropologije in zato z njimi nikoli ne more enoumno izraziti resnice o človeku.⁷

Pavel najpogosteje izraža koncept človeškega bitja z izrazom *telo* ali *sôma*. Telo je na nek način človek sam, ni le forma človeka, ne samo nek del človeka, temveč celoten človek in hkrati tudi nekaj, kar stoji človeku nasproti (Rim 12,4; 1 Kor 12,14-26). Človek je telo, kolikor lahko postane objekt svojega delovanja ali pa subjekt nekega dogajanja. Neredko lahko telo enačimo tudi s človekovim jazom (prim. 1 Kor 13,3; 9,27; Flp 1,20).⁸ Dana mu je možnost, da razpolaga s samim seboj ali pa da postane objekt tuje sile. Preko telesa se človek izraža in se dokazuje. Za Pavla je telo vedno znamenje človekove celostnosti (6,13.16), kot jo v judovskem izročilu označuje že pojem *bašar*. Hkrati pa je telo tudi izraz človekove ustvarjenosti in izpostavljenosti (Rim 8,10.13).⁹ Telo še vedno

⁶ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 265-267; W. G. Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, Theologische Bücherei 53, München 1974.

⁷ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 226-232; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, London / New York 1998, 51-78; J. A. Fitzmyer, »Pauline Theology«, v: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, London 1990, 1382-1416; J. Gniska, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Herder, Freiburg 1997, 201-216; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, Brill, Leiden 1971; J. A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, Westminster, Philadelphia 1977; U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, Neukirchener Ver., Neukirchen-Vluyn 1991; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*, London 1956.

⁸ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 193-203; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 55-61; J. A. T. Robinson, *The Body*, 28.

⁹ Prim. R. Jewett, *Anthropological Terms*, 182-200; W. D. Stacey, *The Pauline View of Man*, 154-173.

doživlja tragičnost zapisanosti razpadljivosti in smrti do konca časov, še vedno nasprotuje pokorščini in išče poti samouresničenja, neodvisno od milosti. Ta napetost povzroča *notranji boj*, ki mu je človek neprestano izpostavljen (Rim 7,23 sl.). Zakon telesa je usmerjen v samega sebe, v telesnost, zakon duha pa preko telesnosti v življenje. Za Pavla je zato odrešenje tista realnost, ki neposredno zadeva telo, zato govori o odrešenju telesa in ne, kot gnostični in drugi dualistični tokovi, o rešitvi od telesa (Rim 8,23).¹⁰ Človek je *sôma*, kolikor lahko postane objekt svojega delovanja ali pa subjekt nekega dogajanja ali trpljenja. Telo lahko postane *daritev* - daritev življenja, zato ga je potrebno izročati v službo Duhu (Rim 12,1-2). Preko daritve telesa se lahko človek združuje s Kristusom (1 Kor 10,16-17). Človek bo imel tako tudi po smrti neko telo, ki sicer ne bo iz mesa (1 Kor 15,50), ampak bo *duhovno telo* - *soma pneumatikón* (1 Kor 15,44-49) oz. *poveličano telo* (Flp 3,21). Človeško bitje bo tudi v duhovni sferi telesno. Človeško telo bo sicer preobraženo na dan vstajenja, a ohranilo bo svojo individualnost (prim. 1 Kor 15,35-45). Pojem duhovnega ali poveličanega telesa ne pomeni neke posebne vrste telesa, ampak Božje učinkovanje na človekovem telesu, ki odstrani človekovo notranjo razklanost in ga spravi s samim seboj in s tem tudi z Bogom.

Kot sinonim za telo Pavel na nekaj mestih uporabi termin *meso* (gr. *sarx*), ki v teh primerih pomeni fizično telo (1 Kor 6,16; 2 Kor 4,10-11; Gal 4,13; 6,17; Ef 5,28). Pogosteje pa s tem izrazom poudarja človekovo ustvarjenost, njegovo človeško naravo, kolikor jo določajo krhkost, propadljivost in snovnost. Meso pogosto pomeni nekaj zunanega, kar se kaže očem, v nasprotju z notranjim, skritim, nevidnim. Izraz »v mesu« (*en sarki*) pomeni *naravno, minljivo življenje*, ki se razlikuje od duhovnega življenja (Rim 8,9).¹¹ V Rim 8,2-13 pomeni izraz »v mesu« biti pod vladno sveta, ki je sovražen do Boga, biti povezan z grehom. Pavel sooča meso in Duha kot dve razsežnosti, ki pomenita dve nasprotujoči si temeljni izbiri, kar se odraža v konkretnih dejanjih. Pavel govori negativno o mesu takrat, kadar človek zaupa v meso (Rim 2,28) in ne v Duha, kadar torej človek deluje »meseno« (*sarkikós* oz. *sárkinos*). Samo v tem smislu je meso povezano z grehom.¹² Življenje po mesu se razlikuje od življenja »v Duhu« in »v Kristusu«. Želje »mesa« so v nasprotju z željami Duha, ki prebiva v vsakem verniku (Rim 8,26; 1 Kor 2,12). S terminom *duh* (gr. *pneûma*) opisuje Pavel Božje delovanje v vsej raz-

¹⁰ Prim. P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Vandenhoeck, Göttingen 1975.

¹¹ Prim. J. Gnilka, *Paulus*, 216-223; A. Sand, *Der Begriff »Fleisch« in den paulinischen Hauptbriefen*, Pustet, Regensburg 1967; E. Schweizer, *Sarx*, v: *TWNT VII*, 124-138.

¹² Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 239-246; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 70-73.

sežnosti in sadove človekove odprtosti temu daru.¹³ Duh je podarjen človeku in je počelo življenja za tiste, ki verujejo v Jezusa (prim. Gal 5,15.18.22.25; Rim 8,2.4.6). *Duh* kot nekaj drugega od telesa pomeni človekovo *notranjost* za razliko od zunanosti, ki izraža padlega človeka (1 Kor 5,5; 7,34; 2 Kor 7,1). Človek je *duhovni*, kolikor je združen s Kristusom (1Kor 6,17) in predan delovanju Božjega Duha (prim. Rim 8,10.16).¹⁴

Meseni človek je »nedorasel v Kristusu«. To je človek, v katerem evangelijske vrednote še niso pognale življenjskih korenin, ki se zapira pred horizontom Božjega (1 Kor 3,1 sl.). Izpostavljeno je tudi nasprotje med mesenostjo in ljubeznijo, ki je dopolnitev postave. »Mesenost« lahko torej razumemo kot človekovo naravno samoljubje, ki ne dopušča prostora pravi svobodi (prim. Rim 7,5; 8,13; 1 Kor 3,3; 2 Kor 1,12; 10,2).

Izraza »v mesu« ali »po mesu« (gr. *katà sárka*) sta lahko tudi sinonim za naravno človeško življenje. V Rim 1,3; 4,1; 9,31 je *katà sárka* pridevnik za Kristusa: Kristus je »po mesu« član človeškega rodu. S tem, ko je Kristus prevzel meso, ga je osvobodil greha in ga posvetil (Rim 8,3). Tako postane bolj razvidno, da nasprotje meso-Duh ne pomeni nasprotja med dvema razsežnostma samega bitja, temveč med ustvarjenim bitjem in njegovim Stvarnikom (prim. Rim 8,5-17). Pavlova trditev o šibkosti in nezadostnosti mesa tako ni etične, temveč teološke, oziroma soteriološke narave.¹⁵ To, kar daje življenje, ni druga razsežnost človeka, temveč nekaj popolnoma Božjega. Gre za Božji dar - dar Duha, ki kliče človeka, naj po Kristusovem zgledu v zaupanju v Boga presega samega sebe. Meso je torej primarni izraz človekove ustvarjenosti in nezadostnosti, v odpiranju Duhu pa postaja prostor najbolj temeljnih odločitev vere in etike. V tem procesu »aktivne pasivnosti«, ki ga Pavel v Gal opiše z besedami »Ne živim več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2,20), se v kristjanovem življenju odvija uresničevanje načel evangelija. Dogaja se edinstveno upodabljanje Kristusa (prim. Rim 13,14), kar je temeljni princip pavlinske in s tem krščanske etike. »In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro« (Rim 12,2). V procesu osvobajanja in rojevanja novega človeka po Kristusu se povezuje t.i. *indikativ* in *imperativ* Pavlove teologije: oznanilo o Kristusu oziroma soteriologiji sledi praktična aplikacija oziroma etika.

¹³ Prim. O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus*, KBW, Stuttgart 1975; M. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Paternoster, Carlisle 1996, 103-135.

¹⁴ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 206-210; E. Schweizer, *Pneûma*, v: *TWNT VI*, 413-444.

¹⁵ Prim. R. Cavedo, *Corporeità*, v: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. San Paolo, Milano 1988, 311.

3. Utemeljitev etičnega delovanja: med indikativom in imperativom

Za razumevanje pavlinske etike je ključno razmerje med teološkim oznanilom in moralnim naukom.¹⁶ To razmerje je prvi tematiziral Viktor Furnish v 60-letih in je vse do danes predmet mnogih raziskav.¹⁷ Kakor je večina Pavlovih pisem sestavljena iz dveh delov, dogmatičnega in praktičnega, ima tudi posamezno Pavlovo oznanilo dva temeljna poudarka: indikativni, ki ga sestavlja oznanilo o »dogodku Jezusa Kristusa«, o njegovem življenju, smrti in vstajenju ter o odrešenjski posledici tega dogodka, in imperativni poudarek, ki izpostavlja človekovo etično odgovornost, vstopiti v ta proces posvečevanja. Povezanost tega odrešenjskega dogajanja izpostavi Pavel že v svojem najzgodnejšem spisu, v 1 Tes 2,12: »Veste, kako smo vsakogar izmed vas kakor oče svoje otroke opominjali, spodbujali in rotili, da živite tako, kakor se spodobi pred Bogom, ki vas kliče v svoje kraljestvo in v svojo slavo«. Soterilogija je v 1 Tes bistveno zaznamovana z izvolitvijo in poklicanostjo, kar je tematizirano tudi v treh glavnih Pavlovih pismih (prim. 1 Kor 5,7 sl.; Gal 5,25; Rim 13,14) in v Rim 15,7 eksplicitno formulirano: »Zato sprejemajte drug drugega, kakor je tudi Kristus sprejel vas, v Božjo slavo«. Indikativno oznanilo je torej nujna predpostavka in izhodišče za imperativ. Oba vidika sta med seboj prepletena in odvisna. V Rim 6,4 je prepletenost definirana kot začetek in nadaljevanje odrešenjskega procesa: »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«. Kar je storil Kristus je temelj vsega kar dela in mora narediti vernik. Začetek odrešenja je začetek novega načina življenja. »Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvaritev. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo« (2 Kor 5,17). To »novo stvarjenje« omogoča hojo v »novosti življenja« (Rim 6,4), omogoča življenje nove etike. Brez indikativa bi bil imperativ nedosegljiv ideal.

Obstaja pa napetost med *indikativom* in *imperativom*, ki je na formalni ravni podobna napetosti med *postavo* in *milostjo*. Postavlja se vprašanje, če ni etični imperativ preveč entuziastično ali celo iluzionistično zastavljen.¹⁸ Ali lahko človek izpolni to, kar bi sledilo iz oznanila?

¹⁶ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 552-565; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 626-631; W. Marxsen, *New Testament Foundations for Christian Ethics*, Fortress, Minneapolis 1993, 180-224; R. Penna, *Paul the Apostle*, Liturgical, Collegeville 1996, 163-173; W. Schrage, *The Ethics of the New Testament*, Fortress, Philadelphia / Clark Edinburgh 1988, 167-172.

¹⁷ *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1968, 242-279; dalje K. Kertelge (ur.), *Ethik im Neuen Testament*, QD 102, Herder, Freiburg 1984; B. S. Rosner (ur.), *Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*, Erdmans, Grand Rapids / Paternoster, Carlisle 1995;

¹⁸ Prim. J. Eckert, *Indikativ und Imperativ bei Paulus*, v: K. Kertelge (ur.), *Ethik*, 168-189; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, MThSt

Posebno paradoksalno zveni to razmerje v direktno formuliranih izjavah, kot npr.: »Če živimo po Duhu, tudi delajmo po Duhu« (Gal 5,25); »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti« (Gal 5,1; prim. 1 Kot 5,7; Rim 6,11-19). Tudi Pavel se dobro zaveda temeljne ranjenosti človeške narave z grehom, ki človeku preprečuje, da bi dosegel polno uresničenje že v tem življenju. Stari človek je sicer po krstu v Kristusu »obrnjen« v novo smer, s krstom se je začela nova doba, vendar novi svet v svoji univerzalni odprtosti še ni nastopil.¹⁹ Končni vzrok antinomije med indikativom in imperativom je v eshatološki dialektiki, ki vključuje tako antropologijo kot kristologijo in pnevmatologijo. V napetosti med postavo in milostjo, med antropologijo in evangelijem je prostor, kjer lahko človek s svojim odgovorom uresničuje etos novega sveta. To uresničevanje pa je po Pavlu možno samo po »postavi vere« (Rim 3,27) in po »postavi Duha« (Rim 8,2).

4. Postava vere

Vera je v pavlinskem korpusu navadno mišljena kot soteriološki koncept, kot način s katerim si posameznik in skupnost zagotavljata odrešujočo Božjo milost. V znameniti izjavi o »opravičenju po veri« ji Pavel podeljuje veljavo nove postave: »Kje je torej razlog za ponašanje? Ni ga. Po kakšni postavi? Po delih? Ne, temveč po postavi vere. Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave« (Rim 3,27-28). Njegovo večstransko govornje o postavi lahko razumemo kot sredstvo, ki mu omogoča utemeljiti in dograditi razlago o temeljnem sporočilu vsesplošne veljavnosti Kristusovega odrešenja: tako kot so vsi pod postavo - ali Mojzesovo ali pa pod tisto, ki je zapisana v človekovem srcu in zaradi katere lahko pogani delajo to, kar predpisuje Mojzesova postava (prim. Rim 2,14-15), in so jo zaradi oblasti greha vsi kršili - tako so vsi potrebni milosti odrešenja, kar jim je v Kristusu *po veri* že dostopno.²⁰ Kljub močnemu soteriološkemu vidiku pa je vera pri Pavlu pomembna tudi kot *etični koncept*. Vera je ozadje, iz katerega verniki živijo odnose. Vera je po Pavlu temeljni človeški odgovor na Božjo milost, je neke vrste zbiralnik, skozi katerega priteka preobražujoča Božja moč v življenja ljudi in Cerkve.

5, Marburg 1968; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, KEK VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 264-267; D. Zeller, *Wie imperativ is der Indikativ?*, v: K. Kertelge (ur.), *Ethik*, 190-196.

¹⁹ Prim. G. Bornkamm, »Taufe und neues Leben (Röm 6)«, v: *Das Ende des Gesetzes*, BEvTh 16 (1952), 34-50; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 461-472; L. E. Keck, *Paul and His Letters*, Fortress, Philadelphia 1982, 78-81.

²⁰ Prim. R. Bultmann, *Theologie*, 315-331; G. Barbaglio, n. d., 638; J. D. G. Dunn, *The Theology*, 634; S. K. Williams, *Again Pistis Christou*, v: *CBQ* 49 (1987), 431-447.

Ne smemo spregledati dejstva, da prva in zadnja omemba vere v Pismu Rimljanom (1,5; 14,22-23) namigujeta na odgovorno življenje. Pavel v Rim 1,5 predstavi namen svojega poslanstva, »da bi zaradi njegovega imena pripeljali vse narode k poslušnosti vere«. Pojem *hypakoúe* (*biti poslušen, pokoren*) je bil v Pavlovem času malo znana beseda. Izhaja iz glagola *akouô* (*slišati*), s čimer na nek način ohranja bogatejši pomen hebrejskega velevnika *šema?*, ki pomeni poziv k odgovornemu poslušanju.²¹ Izraz »poslušnost vere« torej označuje vero ne samo kot golo sprejemljivost, temveč kot dozvetnost in pripravljenost na ustrezen odgovor. Ta odgovor pa ni le takojšnja predanost, temveč tudi vztrajanje v poslušnosti.²²

Vera pomeni zaupanje v Boga, ki mora biti tako trdno, da izključuje vsako potrebo po drugem priznanju: »Vero, ki jo imaš, ohrani zase pred Bogom. Blagor tistemu, ki ne obsoja sam sebe v tem, za kar se je odločil« (Rim 14,22). Pavel s tem poudarja osebni in hkrati zasebni značaj vere. Vsaka motivacija človekovega delovanja, ki je izven človekovega odnosa z Bogom, je v nevarnosti, da vodi v zlorabo. »Kar koli pa ne izvira iz vere, je greh« (Rim 14,23b). Ta radikalna trditev izhaja iz prepričanja, da je človek Božje delo in da je zato odnos z njim zanj nekaj primarnega in bistvenega. Korenina in jedro človeškega greha in nepravčnosti je prav v nepripravljenosti priznati Boga kot Boga: »Čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali, marveč so postali v svojih mislih prazni in nespametno srce jim je otemnelo« (Rim 1,21). Tu je izvor Adamove krivde, ko Bogu ni verjel in mu ni zaupal, da je zvest. Diametralno nasprotje Adamovi krivdi je Abrahamova odrešilna vera, ki stavi vse v Boga, ki »oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni« (Rim 4,17). S to prisposodbo Pavel opozarja, da vera ni le neko enkratno dejanje verovanja, temveč mora biti trajni odnos, ki določa temeljno človekovo držo.

Tudi starozavezni koncept pravičnosti, ki ga lahko primerjamo s konceptom vere, je imel dve temeljni dimenziji, horizontalno in vertikalno. Na simbolni ravni je to izraženo z dvema tablama Božjih zapovedi, ki ponazarjajo pariteto odgovornosti do soljudi in do Boga (prim. 2 Mz 20,2-17; 5 Mz 5,6-21). Preroki so vedno znova prebujali zavest, da sta religiozna in socialna dolžnost notranje neločljivo povezani. Pavel gradi na tem konceptu pravičnosti, ko izključi vsako pobožnost, ki ne izvira iz »vere, ki deluje po ljubezni«. Vera zagotavlja globljo motivacijo od po-

²¹ Prim. G. Kittel, *Akoúo*, v: *TWNT I*, 216-225.

²² Prim. D. B. Garlington, *Faith, Obedience and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans*, Mohr, Tübingen 1994; V. Furnish, *Theology and Ethics*, 182-187; M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis 1996, 222-237.

stave, ki predpostavlja ločevanje glede na obrezo, to je glede na zunanost. Pavel poudarja, da »v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5,6). Pri tem ne gre za neko ločevanje med vero in ljubeznijo, kot da je vera začetek, ljubezen pa rezultat. Tako vera kot ljubezen delujeta ves čas vzajemno. Vera kot popolna izročnost, zaupanje in odprtost Božji milosti, se neizogibno izrazi v ljubezni. Ravno ta vera, delujoča po ljubezni, povezuje celotno razsežnost opravičenja po veri, od že zagotovljene pravičnosti po veri (Gal 3,6-9), do še neizkušene, a težko pričakovane končne pravičnosti: »Po Duhu, iz vere, pričakujemo upanje pravičnosti« (Gal 5,5).

Postava je pri Pavlu ohranila svojo vlogo kot merilo pravičnosti oziroma ljubezni. Razumeti postavo kot nujnost izpolnjevanja nekih dejanj, pomeni v resnici njeno nerazumevanje. Povezovalno-kriteriološki člen med postavo in deli je prav vera. Tako Jude kot pogane bo Bog opravičil po veri (Rim 3,30). Vera torej postave ne razveljavlja, temveč na novo vzpostavlja (Rim 3,31). Samo postava vere, ki je v poslušnosti in zvestobi, očiščuje človekova dela oholosti in vsakega drugega greha, ki sprevrča tudi človekove etične namene v pogubo sebi in bližnjemu.

5. Postava Duha

Človekovo etično ravnanje omogoča delovanje Duha. Pavel govori o »postavi Duha«, ki človeka osvobaja »postave greha in smrti« (Rim 8,2). Tudi v Pismu Galačanom zaključuje svojo parenezo z obljubo: »I živite v Duhu in nikakor ne boste stregli poželenju mesa« (Gal 5,16). S terminom postava Duha je še močneje poudarjeno, da Bog sam podarja človeku sposobnost izpolnjevati Božjo voljo v službi bližnjemu.²³ Tako opominja v 1 Tes: »O bratski ljubezni pa ni treba, da vam pišemo: vas same je Bog poučil, da ljubite drug drugega« (4,9). Postava Duha je v resnici »Kristusova postava« (Gal 6,2). Pavel namreč razume Duha kot posedanjeno delovanje samega Kristusa: »Gospod je namreč Duh« (2 Kor 3,17). Zdi se, da Pavel v »postavi Duha« povzema oznanilo o zahtevah postave, ki jih izpolnjujejo tisti, ki živijo v Duhu. »Zapovedi postave naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu« (Rim 8,4). Duh je notranje počelo vsega, kar daje življenje, je temeljni princip novega življenja in delovanja. Duh pa seveda ne nadomesti človeka v njegovih odločitvah. Odpirati se Duhu ne pomeni potopiti se v ekstazo ali v mistična doživetja, temveč v služenje in poslušnost. Tukaj se »postava Duha« prepleta s »postavo vere«. Termin »postava« v obeh primerih poudarja življenjsko pomembnost izpolnjevanja Božje volje. Edino brezpogojna poslušnost Božji volji, ki izhaja iz vere in jo omogoča

²³ Prim. J. D. G. Dunn, *The Theology*, 642-649.

Duh, usmerja človeka k njegovi uresničitvi in ga osvobaja za življenjski odgovor na Božji indikativ.

Zaključek

V procesu odrešenja, v človekovem etičnem uresničevanju in končno v človeku samem, se nujno prepletata božje in človeško. Pavel to prepletanje opisuje tako z različnimi vidiki človeškega bivanja, kot so telo, meso ali duh, z napetostjo med postavo in milostjo, kot s paradoksalno povezanostjo med indikativom in imperativom. Smisel tega paradoksalnega prepletanja pa je po Bultmannu v konstantnem nagovarjanju človeka, da bi postajal to, kar v resnici že je: *Božja slava*. Eshatološka motivacija Pavlove etike izhaja v prvi vrsti iz »že« odrešenja, iz dejstva označila in ne le iz »še ne« uresničene imperativa. Kako to napetost živeti? Kako živeti etiko novega časa? Z izpolnjevanjem postave? Z moralnim in etičnim naprežanjem? Gre za temeljna vprašanja Pavlove teologije in etike. V duhu njegove teologije je mogoč en sam realističen odgovor: Alternativa tako nekdanjim »postavocentričnim« kot sodobnim »antropocentričnim« poskusom človekovega samoopravičevanja oziroma samouresničevanja je izpoved, da je človek »Božja slava«, ki živi iz »Kristusove postave« (Gal 6,2). Kristusova postava pa se uresničuje po »postavi vere« (Rim 3,27) in po »postavi Duha« (Rim 8,2).

Povzetek: Maksimilijan Matjaž, Teološka utemeljitev pavlinske etike

Pavel razvija svojo teologijo in iz nje izhajajoče etične normative v epistolarni obliki. Njegov evangelij je oznanilo o edinstvenosti odrešitjsko-zgodovinskega dogodka Jezusa Kristusa, ki terja edinstveni osebni odgovor. Evangelij kot teološki indikativ postaja etični imperativ. Z opisovanjem napetosti med različnimi vidiki človeškega bivanja kot so telo, meso ali duh, med postavo in milostjo ter med teološkim indikativom in etičnim imperativom predstavi človeka kot Božjo podobo, ki se uresničuje po postavi vere in postavi Duha.

Ključne besede: Pavlova teologija, Pavlova antropologija, telo, meso, duh, etika Nove zaveze, postava, vera, Duh, Pismo Rimljanom, Pismo Galačanom

Summary: Maksimilijan Matjaž, Theological Foundation of Pauline Ethics

Paul develops his theology and the basic ethical stipulations issuing from it in epistolary form. His gospel preaches the unique salvation and

historical event of Jesus Christ, which requires a unique personal response. The gospel as a theological indicative becomes an ethical imperative. By describing the tensions between different aspects of human existence like the body, the flesh or the spirit, between the law and the grace as well as between the theological indicative and the ethical imperative, Paul presents man as the image of God realizing himself in accordance with the law of faith and the law of Spirit.

Key words: Pauline theology, Pauline anthropology, body, flesh, spirit, ethics of the New Testament, law, faith, Spirit, Epistle to the Romans, Epistle to the Galatians.

Ivan Janez Štuhec

Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?

Uvod

Vprašanje legalizacije istospolnih zvez je postalo eno od pomembnih družbenih in političnih vprašanj. Večina članic EU ima to področje zakonsko urejeno. V Sloveniji se je pripravljala »Predlog zakona o istospolni partnerski zvezi« na Ministrstvu za socialo in delo. V času nastajanja pričujoče razprave naj bi bil zakon v vladni proceduri. Kmalu naj bi postal predmet parlamentarne razprave. Ob začetku javne razprave je ministrstvo zakon predstavilo javnosti skupaj z nekaterimi gejevskimi in lezbičnimi organizacijami, kar je dokaj ne navadna praksa in kaže na močne lobistične kroge. Lahko predvidevamo, da bo predlog zakona sprožil ideološko napeto javno razpravo in da bo eden od dejavnikov za ideološko delitev pred državnozbornimi volitvami 2004 v Sloveniji.

Pričujoča študija se ne spušča v polemiko s predlagano zakonodajo v Sloveniji, njen namen je, da problematiko homoseksualnosti osvetli čim bolj celovito in interdisciplinarno, da pokaže na različne etične pristope in različno argumentacijo. Tako lahko pomaga pastoralnim delavcem pri njihovem soočanju s tovrstnimi problemi, kakor slehernemu človeku pri ocenjevanju in opredeljevanju do zakonodaje, ki je v pripravi.

1. Pojem homoseksualnost in njegove interpretacije

Slovar slovenskega knjižnega jezika in Slovar tujk poznata besedi homoseksualnost in heteroseksualnost, s tem da Slovar tujk navaja slovensko inačico istospolnost, med tem ko SSKJ besed ne sloveni. Pojem homoseksualnost je prvič uporabil leta 1869 neki zdravnik v Angliji, katerega pravo ime ni znano. Kasneje sta pojem homoseksualnost uvedla v strokovno izrazoslovje psihiatrije Bloch in Hirschfeld. V dvajsetih letih devetnajstega stoletja se začne uporabljati v vsakdanji govorici in se ga povezuje s pojmom perverznost. Danes se pojem homoseksualnost loči od pojma perverznost, saj homoseksualno nagnjenje ne predstavlja nujno spolne zasvojenosti.

Raziskave seksologa Kinseya (1948/53) so pokazale, da se homoseksualni in heteroseksualni odnos strogo ne izključujeta. »Vemo, da je večina ljudi naravnana tako homoseksualno kot heteroseksualno ... Najbolj pogosto sprejeta teza je, da smo ljudje biseksualno naravnani, ta se skozi razvoj, vzgojo in kulturo določene skupine ljudi največkrat izrazi v smeri heteroseksualnosti.«¹ Glede vrednotenja pojava ni soglasja. Nekateri razumejo homoseksualnost predvsem kot prirojeno danost, ki ne spada med bolezni, drugi jo umeščajo med posledice nevrotične bolezni, ki jo je potrebno zdraviti. Vse do danes, vprašanje vzrokov za homoseksualnost ni razčiščeno. Vse teorije in teh ni malo, se opirajo na tri možne izvore: da gre za podedovanost, za privzgojenost ali za priučenost.

Homoseksualnost je pojem, ki dejansko pomeni različne možne odnose med osebami istega spola. V Brockhausovi Enzyklopediji najdemo štiri kategorije homoseksualnosti: 1. Razvojno homoseksualno vedenje. Istospolna dejanja mladostnikov, ki se po puberteti izogibajo heteroseksualnih odnosov. 2. Psevdo homoseksualno vedenje. Istospolni odnosi iz materialnih razlogov ali zaradi razvajenosti. 3. Homoseksualno vedenje zaradi duševne zavrnosti. Gre za istospolne odnose zaradi organskih poškodb možganov ali spolno nevrotične strukture. 4. Nagnjenost k homoseksualnemu vedenju. Ljudje, ki pretežno ali izključno čutijo nagnjenost k istemu spolu.

Hermann Hartfeld v svoji knjigi *Homosexualität im Kontext von Bibel. Theologie und Seelsorge*² zagovarja kulturno in konstitucionalno tezo. V prvem primeru gre za pojav, ki je pretežno pogojen z okoliščinami vzgojne narave (Ojdipov kompleks). Osebe doživljajo svojo istospolno naravnost kot prirojeno in normalno. Problem nastane zaradi družbene klime oz. družbene morale. Z okoliščinami pogojena homoseksualnost je lahko tudi priučena oz. vsiljena, lahko postane modna. Takšna homoseksualnost se lahko spremeni v heteroseksualnost. V primeru konstitucionalne, prirojene oz. podedovane homoseksualnosti njeni zagovorniki izhajajo iz predpostavke, da smo vsi ljudje ob rojstvu biseksualni. Sklicujejo se tudi na prepričanje, da gre za posledico spolnih hormonov. Za to tezo ni dovolj trdnih dokazov, zato je sporna. Hartfeld trdi, da endokrinološke in genetske raziskave do sedaj niso mogle potrditi teze o prirojeni homoseksualni nagnjenosti.

Cataldo Zuccaro³ umešča problem homoseksualnosti med naravo in kulturo. Če je homoseksualnost stvar narave, je potrebno videti njeno

¹ D. Fassnacht, *Sexuelle Abweichungen*, v: *Handbuch der Christlichen Ethik*, zv. 2, Basel – Wien 1978, 178-179.

² Prim. H.Hartfeld, *Homosexualität im Kontext von Bibel. Theologie und Seelsorge*, Wuppertal & Zürich 1991.

³ Prim. C. Zuccaro, *Morale sessuale*, Bologna 2000, 72-104.

biološko pogojenost. Nekatere študije možganov kažejo na njihovo različno strukturo. Tako so na Kalifornijski univerzi ugotovili, da se na zunanji strani hipotalamusa nahaja področje, ki je pri moških dvakrat večje kot pri ženskah. Znanstveniki Salk Institute for Biological Studies v San Diegu so raziskali možgane žrtev aidsa, ki so prakticirali homoseksualnost. Ugotovili so, da je velikost tega področja hipotalamusa pri njih podobna velikosti pri ženskah. Na osnovi tega se torej da sklepati, da je homoseksualnost biološko pogojena. Takšno sklepanje je lahko preuranjeno. Pomenilo bi, da je homoseksualnost zgolj hormonsko pogojena in da pri tem oseba sama ne vpliva na svoje vedenje. Zuccaro svari pred mehanicizmom, ki bi človeški osebi odrekel vsako svobodo in odgovornost. Kajti pri enojajčnih dvojčkih, ki imata enako hormonsko strukturo in enako konfiguracijo hipotalamusa, se lahko razvije različno spolno vedenje. Odvisno od tega, kakšno vzgojo sta imela. Genetske pogojenosti torej ne gre izključiti, hkrati pa tudi ni dovolj dokazana. Ali kakor pravi genetik Juan-Ramon Lacadena, »študij o možnih bioloških in genetskih temeljih homoseksualnosti je v svetu znanosti in družbi sprožil pozitivne in negativne reakcije. Vsekakor jih ne moremo vzeti z lahkoto, zato ni mogoče govoriti podcenjujoče o »gejevskih možganih« ali »gejevskih genih«. Z znanstvenega vidika se zdita dva zaključka pomembna: prvi, da geni lahko homoseksualno vedenje bolj predisponirajo kot določajo (LeVay in Hamer, 1994); drugi, če tudi bi lahko povezovali gene in nevroanatomijo s homoseksualno usmerjenostjo, vzročna povezava ni poznana (Byne, 1994).⁴

Psihoanalitične teorije o homoseksualnosti imajo svoj začetek v Freudovi teoriji Ojdipovega kompleksa, kar pomeni da se homoseksualna oseba izoblikuje kot posledica manjkajočega presejanja Ojdipovega kompleksa. V življenju otroka se lahko zgodi, da je navezanost na mater preveč pomembna in premajhna ali odsotna navezanost na očeta. Tako se pubertetnik v času, ko bi moral vstopiti v svet odraslih zaradi odsotnosti očeta popolnoma poistoveti z materjo. Z drugimi besedami, fant čuti privlačnost moškega, ker je doživljal odsotnost in pomanjkanje očetove figure v fazi identifikacije. Druga freudovska teza pa povezuje homoseksualnost z narcisizmom. V tem primeru se homoseksualna oseba razume kot objekt ljubezni. S ciljem doživeti izkušnjo ljubezni na enak način, kakor je bil ljubljen s strani matere. Psihoanalitiki po Freudu so skušali preseči te teorije, predvsem pa ločiti homoseksualnost od perverzности, vendar si še zdaleč niso edini. Vsekakor lahko zaključimo, da je homoseksualnost tesno povezana z vprašanjem in problemom odnosa-relacije.⁵

⁴ J. R. Lacadena, *Biologia del comportamento sessuale umano: genetica e omosessualità*, ur. J. Gafo (ur.), *Omosessualità un dibattito aperto*, Assisi 2000, 179-180.

⁵ Prim. C. Zuccaro, n. d., 77-79.

Psihoterapevt, pedagog in teolog Carlos Dominguez Morano s psihološkega vidika zagovarja tezo, da »pojav homoseksualnosti veliko bolj kot drugi pojavi, zaradi svoje kompleksnosti, zahteva interdisciplinarnost pri raziskovanju in povezovanje različnih vidikov ... Vemo, da ostaja veliko odprtih vprašanj, ki jih je potrebno rešiti, tako v laboratorijih biologije in psihologije kakor v raziskavah javnega mnenja in na psihoanalitičnem kavču.«⁶

So pa vidiki, ki jih je po njegovem mogoče na današnji stopnji spoznanja povzeti. Homoseksualnost je človeku in drugim živim bitjem lastna in zato naravna razsežnost. V različnih kulturah in družbah, v različnih zgodovinskih obdobjih je bila različno organizirana, živeta in priznana. Judovsko - krščanska civilizacija jo je zavračala in obsojala. To zavračanje je vplivalo na javno mnenje, na zakonodajo in na odnos znatnosti do tega pojava. Na to se navezuje tudi psihoanaliza, ki je pokazala, da ta razsežnost spolnosti sprosti podzavestne predstave v smeri samoozbrambe, ki ni vedno koristna za posameznika in za njegovo okolje. Ne glede na to je danes vedno bolj v ospredju prizadevanje, da se homoseksualnosti ne obravnava v negativnem kontekstu, tako na polju etičnega kakor na področju klinične diagnoze in pravne ureditve. Stereotipi o homoseksualnosti počasi padajo, čeprav predsodki ostajajo. Tudi vse Cerkve nimajo enakega stališča do tega vprašanja. V Katoliški cerkvi ostaja stališče cerkvenega učiteljstva neomajno, med tem ko verniki in teologi o vprašanju razmišljajo bolj dinamično. Odločilno vlogo je v zadnjem času odigrala medicina, ki je nadomestila versko, moralno in kazensko obravnavanje pojava. Razprava o izvoru in diagnozi homoseksualnosti ostaja odprta, če obstajajo vidiki, ki jih ni mogoče razložiti, kar preprečuje možnost, da bi razpravo lahko zaključili. Vrsta vprašanj o zadnjih vzrokih ostaja neodgovorjenih, na ravni hipotez in v pričakovanju nadaljnjih razčiščevanj. Vedno bolj pa prevladuje hipoteza, da je homoseksualnost posledica sovpadanja različnih dejavnikov, kot so biološki, psihološki in socialni, ki na različnih ravneh povzročijo interakcije in tako določijo istospolno usmerjenost že od prvih let življenja. Vedno večje število različnih specialistov medicine homoseksualnosti ne obravnava več kot umanjkanje človeške zrelosti ali kot bolezen oz. konflikt, ki povzroči motnjo v subjektu. Uveljavlja se ideja, da homoseksualnosti ni mogoče obravnavati kot klinični primer in da so psihološki konflikti mogoči na enak način pri homoseksualnih in heteroseksualnih osebah. Družbeno zavračanje in pritisk delujeta kot najmočnejša dejavnika konfliktov in patologij pri homoseksualnih osebah. Verjetno prav ti dejavniki povzročijo največ nevroz in psihičnih konfliktov v homoseksualni populaciji. Psihoterapevska praksa gre tako vedno bolj v smeri temeljnega cilja: pomoč

⁶ C. D. Morano, *Il dibattito psicologico sull'omosessualità*, v: J. Gafo (ur.), n. d., 123.

pri sprejemanju samega sebe in osvoboditev od nevrotičnih elementov, ki so povezani s homoseksualnostjo. Vedno bolj redki so psihoterapevtski posegi, ki pomagajo v smeri spremembe spolne orientacije. Sprememba se zdi dokaj problematična zato, ker se vsaka spolna usmerjenost upira temu, da bi jo preusmerili.⁷

2. Sveto pismo in homoseksualnost

V Svetem pismu ni prav veliko mest, ki bi nam lahko pomagala pri razjasnitvi našega vprašanja. Izrael ima pred izhodom iz egiptovske sužnosti bistveno bolj svoboden odnos do spolnih praks (poligamija, prostitucija, ločitve, konkubinati) kakor po izhodu. V Jezusovem času razume judovstvo vsako spolno dejavnost izven zakonske zveze za smrtni greh; tako kot umor in malikovanje. Svobodnejša spolna morala starega Izraela pa je bila vsekakor strožja kakor pri Kanancih, ki so poznali celo kultno hetero- in homoseksualno prostitucijo. Izrael na podlagi svojega strogega monoteizma iz kulta izloča vsako obliko sakralne seksualnosti. S tega vidika je jasno, da spolne odklone obsoja. Z vidika religijske zgodovine so spolni tabuji pogojeni s kanaanskim kultom plodnosti. To področje poganske prakse je posebej ogrožalo Izrael. Spolna praksa je tako postala eden izmed kriterijev za vero v Jahveja. V času po izhodu, ko se judovstvo sooči s helenizmom, se ta vidik še bolj potencira. Izvenzakonsko spolno vedenje se je praktično izenačilo z odpadom od Jahveja.⁸

Običajno se omenja tri mesta v SZ in tri v NZ, ki so povezana z vprašanjem homoseksualnosti. V tretji Mojzesovi knjigi, Lv 18,22 in 20,13, ter v prvi Mojzesovi, Gn 19,1-28. V NZ, Rim 1,26-27, 1Kor 6,9 in Tim 1,10.

V 18. poglavju Lev so podane norme, ki varujejo zakonsko zvezo. Med njimi je v 22 v. rečeno: «Ne smeš ležati z moškim kakor se leži z žensko; to bi bila gnusoba». In v 20. poglavju 13. v: »če kdo leži z moškim, kakor se leži z žensko, sta oba storila gnusobo; naj bosta usmrčena; njuna kri pade nanju«. Gre za zakon ki obsoja moško homoseksualnost, za katero je predvidena smrtna kazen. Nekateri avtorji močno poudarjajo, da gre za kultni predpis. Kakorkoli že, popolnoma jasno je, da to besedilo homoseksualnost obsoja.

Znano besedilo o Sodomi, ki je botrovalo izrazu sodomija (občevanje z živaljo) govori o vzrokih za uničenje mest in za to, da v mrtvem morju ni življenja. Za kakšen greh je torej šlo. Splošna interpretacija je, da je šlo za homoseksualnost. Danes obstaja tudi vplivna skupina razlagalcev,

⁷ Prim. C. D. Morano, *n. d.*, 123-127.

⁸ Prim. D. Fassnacht, *n. d.*, 180.

ki pravijo, da je šlo za kršitev zakona o gostoljubnosti, ki je bil za primitivna ljudstva izjemno pomemben. Zanimivo je, da druga mesta, ki se sklicujejo na greh v Sodomi, ne omenjajo homoseksualnosti (Iz 1,10; 3,9; Jer 23,14; Ez 16,49; Sir 16,8; Mdr 10,8; 19,14;). Vsekakor pa je mogoče obe interpretaciji povezati na ta način, da so Sodomci grešili zoper zakon o gostoljubnosti, kar se je konkretiziralo v zahtevi, da se spolno zlorabi Lotove goste.⁹

V NZ je vsaka oblika nečistovanja (porneia) zavržena. Pri tem se misli na spolnost izven zakonske zveze. Jezus uporabi pojem porneia samo dvakrat (Mt 5,32 in 19,9). Med tem ko se Pavel s tem pojmom še posebej ukvarja v obeh pismih Korinčanom. Pavel je videl najtesnejšo povezavo med poganstvom in nečistovanjem. Nečistovanje in brezbožnost se med seboj pogojujeta, kar je posebej prisotno v Janezovem Razodetju (17-19).¹⁰ V Rim 1,26-27 Pavel obsodi malikovanje in homoseksualnost oz. lezbištvo. »Njihove ženske so namreč zamenjale naravno občevanje s protinaravnim, podobno so tudi moški opustili naravno občevanje z žensko in se v svojem poželenju vneli drug do drugega. Moški so počenjali nespodobnosti z moškimi in tako sami na sebi prejemale povračilo, ustrezno svoji zablodi.«

Vrsta moralnih teologov glede na omenjena biblična mesta opozarja, da jih je potrebno razumeti zgodovinsko pogojeno in kontekstualno. Enrico Chiavacci v enem od svojih zadnjih člankov razvije tezo, da »v Svetem pismu ne obstaja ideja o homoseksualni osebi, če tudi so homoseksualne prakse najstrožje zavržene ... Če je homoseksualno dejanje vedno obsojeno, se zdi, da ni nikoli obsojeno samo po sebi, ampak zaradi duha nasilja, ki se po njem manifestira.«¹¹ Sploh je zanimivo dejstvo, da skuša vrsta teologov in eksegetov zmanjšati težo svetopisemskih stališč do homoseksualnosti.

Evangeličanske cerkve v deželi Hessen in Nassau so izdale dokument z naslovom »Grundsatzüberlegungen zur homosexuellen Liebe«, kjer relativizirajo svetopisemsko odklonilno stališče med drugim tako, da navajajo stvari, ki so jih v času nastajanja Svetega pisma bile v praksi, danes pa niso več. Kot na primer, da ne ubijamo več v imenu Boga, da nimamo nič proti svinjskemu mesu, da se ne držimo prepovedi priseganja, da ženske pri maši ne nosijo pokrivala, da ni več sužnjev, da je podrejena vloga žene danes presežena in da nihče danes ne bi kamenjal mlade ženske po tem, ko je prešuštvovala.¹²

⁹ Prim. J. Gafo, *Cristianesimo e omosessualità*, v: J. Gafo (ur.), n. d., 261-266.

¹⁰ Prim. D. Fassnacht, *Sexuelle Abweichungen*, v: n. d., 181.

¹¹ E. Chiavacci, *Omosessualità e morale cristiana: cercare ancora*, v: *Vivens homo XI* (2000), 456.434.

¹² Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, *Verantwortete Partnerschaft*, Darmstadt 2002, 5.

Zanimivo je tudi to, da se vprašanje homoseksualnosti ne postavlja v kontekst pripovedi o stvarjenju sveta in s tem v povezavi s stvaritvijo moža in žene ter njune usode po tem, ko sta zlorabila svobodo. Verjetno lahko pritrdimo Francu Furgerju, ki ugotavlja, da čeprav Sveto pismo ne razume homoseksualnosti dovolj diferencirano, je jasno proti vsakemu poizkusu genitalnega odnosa med istospolnimi osebami. Pri tem je seveda potrebno upoštevati izhodišče, da je homoseksualnost posledica zapeljevanja ali lastnega nemoralnega ravnanja, ne pa da gre za konstitucionalno pogojenost. Krščanska tradicija je dosledno odklanjala homoseksualno vedenje in ga je med odraslimi moškimi in mladeniči obravnavala kot veliki greh. Glavni argument je dejstvo stvarjenja, ki ga je kristjan dolžan sprejeti iz ljubezni do Boga.¹³

Protestantski teolog Hermann Hartfeld v svoji knjigi, ki smo jo zgoraj omenjali pravi, da ima svetopisemska zavrnitev homoseksualnosti več razlogov. Najprej homoseksualnost ogroža heteroseksualni zakon in je v nasprotju z Božjim stvariteljskim namenom (1 Mz 1,26-30; 2,18-25). Dalje prepoved homoseksualnosti pomeni jasno ločnico med Izraelci in poganskimi ljudstvi. Pomeni pa tudi jasno usmeritev pri razumevanju in razvoju monogamnega heteroseksualnega zakona. S kultnega vidika je Izrael zavračal t.i. sveto prostitucijo, ki je vključevala tudi homoseksualno vedenje. Kanaanci so namreč verjeli, da v templju izvršeno spolno dejanje s kultno osebo vzpodbuja življenjsko moč in človekovo bivanje povezuje s kozmičnim redom. To pa omogoča zmago nad smrtjo in končnostjo.¹⁴ Vidiki, ki nikakor niso sprejemljivi, ne za judovstvo ne za krščanstvo.

3. Homoseksualnost v tradiciji Cerkve in cerkveno učiteljstvo

Vsi cerkveni očetje odločno zavračajo homoseksualnost. Ne razlikujejo med homoseksualnostjo in perverznostjo. Pri tem se sklicujejo na poročilo o stvarjenju in na pismo Rimljanom, kasneje tudi na primer Sodome. Z enako ostrino pa zavračajo tudi ločitev. Tako Gregor Nacijanski ugotavlja, da ločitev in homoseksualnost stremita za neurejeno potešitvijo strasti. Hkrati pa sta tudi krivični do druge osebe, zato je potrebno oba greha enako kaznovati. Tertulian prvi uporabi pojem protinaravno v povezavi s homoseksualnostjo. Svetopisemski red stvarjenja izenačuje z naravo. Janez Krizostom doda novi vidik, ko lezbištvo bolj obsodi kakor geje, saj morajo po njegovem imeti ženske bolj razviti čut za sramežljivost kot moški. Avguštin povzame Tertulijanovo tezo o protinaravnosti in se sklicuje na 1 Mz 19. Po Avguštinu praktično ni več nič novega.

¹³ Prim. F. Furger, *Ethik der Lebensbereiche*, Entscheidungshilfen, Freiburg 1985, 97.

¹⁴ Prim. H. Hartfeld, *Homosexualität im Kontext von Bibel*, 44-108.

Srednjeveški viri izpričujejo, da se je homoseksualnost obravnavalo kot greh. Kazni niso bile nič večje kot za heteroseksualne grehe. Vsi znani sklepi koncilov in sinod obsojajo nagonski nered. Glede na to, da srednji vek ne uporablja pojma homoseksualnost, ampak sodomija in za spolni odnos z živalmi bestialnost, se predvsem ti dve praksi razumeta pod pojmom nagonski nered. Kazni so dokaj zmerne. Človeku, ki pade iz slabosti, se pristopa z razumevanjem in dobroto.

Najpomembnejše avtoritete, ki so obravnavale vprašanje nagonškega nereda so to utemeljevale z vidika stvarjenja in iz njega izpeljanim pojmom narave, napr., Leon IX. (1049-1054); Anzelm Canterburjski (1033-1109); III. lateranski koncil (1179) in IV. lateranski koncil (1215).

Tomaž Akvinski je nagonski nered prvi sistematično umestil v teološki razmislek. Kot je splošno znano, Tomaž prevzame pojem narave in naravnega reda, ki ga utemeljuje z vidika stvarjenja. Zanj so vsa tista dejanja contra naturam, ki niso naravnana na spočetje in rojevanje, saj sta ta dva cilja edina v skladu z naravo spolnega dejanja. Tomaž razlikuje dva bistvena vzroka za spolne pregrehe. Prvo skupino predstavljajo tisti, ki so zgrešili pravi cilj spolnosti. To so: nezvestoba, nečistovanje, posilstvo, krvoskrunstvo. Drugo skupino pa predstavljajo bestialnost, homoseksualnost in spolni odnos, ki ni odprt za spočetje. Najmanj strogo presoja samozadovoljevanje. Tomaž Akvinski je usmeril prihodnja stališča, ki so jih izrekli papeži vse do danes.

Peter Kanizij je v prvem katekizmu (*Summa doctrinae christianae*, 1555) zapisal, da so štirje grehi v nebo vpijoči. Med te je prištel umor, homoseksualnost, zatiranje ubogih in goljufijo. S tem je bila homoseksualnost kriminalizirana. Skoraj dvesto let kasneje je Alfonz Liguori (1696-1787) podvomil o praksi, ki je homoseksualce obsojala na smrt in na grmado. Tridentinski koncil (1545-1563) je ostal na liniji Tomaža Akvinskega. Tudi protestantska etika se vse do začetka 20. stol. ni bistveno oddaljila od te smeri.¹⁵

V današnjih razpravah o homoseksualnosti je pogosto slišati, da je za negativno podobo istospolnih oseb odgovorna judovsko - krščanska tradicija. V tem kontekstu se pripisuje krščanstvu homofobične poglede, češ, da je nestrpno do drugih permisivnih kultur. Povezava med judovsko - krščansko tradicijo in rimskim pravom je po mnenju teh kritikov tako povzročila prave križarske vojne proti homoseksualnim osebam. Spet drugi menijo, da je prav patriarhalna kultura za razliko od matriarhalne razvila avtoritaren in represiven odnos do žensk in do istospolnih oseb. Poleg tega krščanska tradicija ni razlikovala med homoseksualnostjo kot posledico določene determiniranosti in ono, ki je posledica

¹⁵ Prim. D. Fassnacht, *n. d.*, 182-184.

človekove izbire. Presojalo se jo je zgolj z genitalnega, ne pa tudi z emocionalnega in medosebnega vidika.¹⁶

Cerkveno učiteljstvo se je na temo spolne etike v dvajsetem stoletju večkrat oglasilo in v bistvu vztraja vse do najnovejših dokumentov, da je vprašanja spolnosti potrebno obravnavati z vidika naravnega zakona, kakor ga je razumel že Tomaž Akvinski. Tako v dokumentu *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, ki ga je izdal kardinal Ratzinger, takoj na začetku pod naslovom »Narava in neodtujljive značilnosti zakonske zveze« beremo: »Nauk Cerkve o zakonski zvezi in dopolnjujočem značaju spolov zopet predlaga v premislek resnico, ki jo odkriva zdrav razum in jo priznavajo vse velike svetovne kulture. Zakonska zveza ni kakršna koli zveza med človeškimi osebami. Zakonsko zvezo je ustanovil Stvarnik, deležna je lastne narave, bistvenih značilnosti in namenov. Nobena ideologija ne more zbrisati iz človeškega spoznanja gotovosti, da obstaja zakonska zveza samo med dvema osebama različnega spola, da po medsebojni osebni podaritvi, ki je njima lastna in izključujoča, težita k občestvu njunih oseb. Tako se med seboj dopolnjujeta ter sodelujeta z Bogom pri nastajanju (rojevanju) in vzgoji novega življenja.«¹⁷ V opombi tega besedila so naštetih številni viri sedanjega papeža, ki dosledno zagovarjajo to stališče. Dejansko gre za smer, ki je v bistvu nespremenjena od *Casti connubii* Pija XI. (1930) naprej, preko *Mater et magistra* Janeza XXIII. (1961) do *Humanae vitae* (1968) in *Dignitatis humanae* (1966) Pavla VI.

Prej omenjeni dokument Kongregacije za nauk vere utemeljuje svoje stališče na Božjem razodetju o stvarjenju, v katerem odkrivamo »glas narave«, ki nam v prvi Mojzesovi knjigi govori o treh temeljnih vidikih. Človek je v svoji bogopodobnosti ustvarjen kot moški in ženska. Za udejanjanje spolnih medosebnih zmožnosti je Stvarnik ustanovil zakonsko zvezo. Mož in žena sodelujeta pri stvariteljskem delu Boga, zato se dopolnjujeta in sta rodovitna, kar je končno Kristus dvignil na raven zakramenta (Mt 19,3-12; Mr 10,6-9).

Glede na tak značaj zakona so istospolni odnosi v nasprotju z naravnim moralnim zakonom. Sklicujoč se na stališče Katekizma katoliške cerkve (KKC), dokument opredeli homoseksualno dejanje kot tisto, ki »spolno dejanje zapirajo pred darovanjem življenja. Ta dejanja ne izhajajo iz resnične afektivne in spolne komplementarnosti. V nobenem primeru jih ne moremo odobravati.«¹⁸ Dalje se utemeljitev opira na teorijo o dejanjih, ki so sama v sebi slaba oz. neurejena, kakor je to zagovarjal dokument *Persona humana* v točki 8 in številni pisatelji prvih stoletij.

¹⁶ Prim. J. Gafo, *Cristianesimo e omosessualità*, v: J. Gafo (ur.), n. d., 269-275

¹⁷ Kongregacija za nauk vere, *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, CD, Nova serija 2, Ljubljana 2003, 4.

¹⁸ KKC, 2357.

Na tem mestu besedilo naredi razliko med tistimi osebami, ki so za svojo spolno prakso same odgovorne, in onimi, ki to niso. Imenuje jih osebe, ki »trpijo zaradi te neurejenosti« in se ponovno sklicuje na KKC, ki uči, da je potrebno osebe, ki imajo takšno nagnjenje, »sprejemati s spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo. V razumevanju do njih se je treba izogibati slehernemu znamenju krivičnega zapostavljanja«¹⁹ Kot vsi drugi so te osebe poklicane k čistosti, v nasprotnem primeru gre za greh, ki čistosti hudo nasprotuje.²⁰ Katekizem tudi močno poudari, da obstajajo številne osebe, »ki imajo v sebi prirojeno homoseksualno nagnjenje,«²¹ ki si tega niso sami izbrali in to pomeni za njih preizkušnjo, oz. križ.

V drugem delu dokument opredeli stališče do sklepanja homoseksualnih zvez, kakor se te uvajajo v nekaterih državah. Problematizira pojem tolerance, v imenu katere nekateri sklepanje istospolnih zvez utemeljujejo s človekovimi pravicami. Dokument se zaveda napetosti, ki obstaja med nasprotovanjem legalizaciji homoseksualnih zvez in krivično diskriminacijo homoseksualnih oseb. Da bi se izognili zakonom, ki bi legalizirali in ne samo tolerirali zlo, je potrebno odkrivati ideološka ozadja tistih, ki si za legalizacijo prizadevajo v imenu tolerance, pozivati države, da pojav zadržujejo v okviru znosnih meja, preprečevati, da bi si mladi privzgojili napačni pogled na spolnost in zakonsko zvezo. Pravnemu priznanju homoseksualnih zvez ali njihovem pravnemu izenačevanju z zakonsko zvezo je potrebno ostro nasprotovati in uveljaviti v političnem življenju ugovor vesti.

Kje so možni razlogi za nasprotovanje legalizaciji istospolnih zvez? Prvi je v tem, da takšna zakonodaja zmanjša pomen zakonske zveze, ki je pomembna vrednota vsake skupnosti. Dalje je potrebno videti razliko med privatnim ravnanjem homoseksualnih oseb in njihovim javnim priznanjem. Javna legitimiteta postavi pod vprašaj vrsto vrednot, ki so povezane z zakonsko zvezo, kot so zvestoba, medsebojno spoštovanje, odprtost za rodovitnost, vzgoja otrok v okolju, ki omogoča organsko identifikacijo z obema spoloma, eksistencialna gotovost in življenjska varnost.

Z biološkega in antropološkega vidika homoseksualne zveze ne morejo biti enake heteroseksualnim. Nimajo zmožnosti razmnoževanja, ne glede na sodobne medicinske možnosti. Pomanjkanje spolne bipolarnosti predstavlja ovire za razvoj otrok in njihovo identifikacijo z lastnim spolom, zato je to v nasprotju s splošnimi koristmi otroka.

Z vidika družbenega reda je razvidno, da je družina temelj vsake družbe. Priznanje homoseksualnih zvez pomeni popolno razvrednotenje

¹⁹ KKC, 2358.

²⁰ Prim. KKC, 2359.2396.

²¹ Prim. KKC, 2358.

družine in njene družbene funkcije, kar bi imelo posledice za skupni blagor. Nepriznavanje istospolnim skupnostim enakega statusa kot heteroseksualnim zahteva načelo pravičnosti, ki se v tem primeru razume tako, da enakim enako, različnim različno. Tudi načelo osebne avtonomije v tem primeru odpade, ker ta v ničemer ni kršena. Državljeni lahko svoje spolno življenje živijo popolnoma svobodno. To pa še ne pomeni, da so vse oblike primerne za pravno in kvalificirano priznanje.

In končno je tu vprašanje, ali vendarle ni potrebno določenih zadev pravno urediti? Dokument zagovarja stališče, da, ko gre za skupne interese teh oseb, le - te lahko to dosežejo po eni strani na podlagi osebne avtonomije, na drugi strani s pomočjo splošnih pravnih pravil. Ko dokument v zaključku poziva kristjane v politiki, da takšni zakonodaji nasprotujejo z moralnega vidika, pusti odprto pravno politično možnost, rekoč: »Če ni mogoče popolnoma odpraviti obstoječega zakona te vrste, more poslanec, sklicujoč se na navodila, izražena v okrožnici Evangelij življenja, »upravičeno dati podporo predlogom, ki merijo na omejitev škode takega zakona in zmanjšanje negativnih učinkov na ravni kulture in javne morale«, vendar pod pogojem, »da je jasno in vsem znano« njegovo »absolutno nasprotovanje« takim zakonom in je odvrnjena nevarnost pohujšanja.«²²

4. Pluralnost etičnih pristopov

Glede na sedanje stanje razprav okrog vprašanja homoseksualnosti in istospolnih zvez ter njihove legalizacije obstajajo različni pogledi tako izven Katoliške Cerkve, kakor v Cerkvi sami. Že leta 1987 je Müller v svoji knjigi »Homoseksualnost – izziv za teologijo in dušno pastirstvo«²³ razvrstil teologe v tri skupine: tiste, ki nasprotujejo homoseksualni usmerjenosti in spolni praksi; tiste, ki razumejo usmerjenost in odklanjajo spolno prakso; tiste, ki sprejemajo usmerjenost in spolno prakso. Javier Gafu pa dodaja še četrto skupino, ki jo predstavljajo tisti, ki sprejemajo usmerjenost in pogojno pristajajo na spolno prakso.

Prva skupina, ki nasprotuje tako homoseksualni naravnosti kakor spolni praksi, izhaja iz teološke predpostavke, da je homoseksualna naravnost v nasprotju z Božjo voljo. S tega vidika je torej že samo stanje homoseksualne osebe moralni problem, kar pomeni soodgovornost za nastalo stanje. Prizadevanje za preusmeritev v heteroseksualnost je tako moralna dolžnost prizadete osebe. Takšna stališča lahko najdemo tako pri protestantih kakor Judih in katoličanih. Tako je recimo za pro-

²² Kongregacija za verski nauk, *Premislek o predlogih ...*, 12.

²³ Prim. W. Müller, *Homosexualität – eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge*, Mainz 1987.

testantskega teologa Karla Bartha homoseksualnost perverzno in degeneracija.

Drugo skupino predstavljajo tisti, ki menijo da je med naravnostjo k istospolnosti in spolno prakso potrebno razlikovati. V to skupino spada velika večina teologov iz katoliške Cerkve in drugih krščanskih Cerkva. To, da je kdo tako usmerjen, ni nujno posledica njegove volje. Obstaja več različnih razlogov za takšno naravnost. Homoseksualna spolna praksa se ne odobrava in se jo ima za neprimerno, grešno, prizadeta oseba zanj nosi odgovornost. To je tudi uradno stališče katoliške Cerkve. V tej skupini je tudi protestantski teolog Helmut Thielicke, ki zagovarja tezo, da odnos moški - ženska predstavlja temeljno strukturo, ki je bistvenega pomena za celotno človeštvo (Mt 19,4-6). Za Thielicka so vzroki za istospolno naravnost v neredu, ki obstaja v stvarstvu po padcu Adama in Eve in je torej nekaj, česar Stvarnik ni hotel, je posledica izvirnega greha. Zato naravnost k homoseksualnosti spada v področje psihopatologije in bolezni, je trpljenje. Thielicke vidi naslednje etične rešitve. Najprej obstaja dolžnost, da se s pomočjo terapije doseže heteroseksualna naravnost. Če to ni možno, potem naj se prizadeta oseba vzdrži spolnega odnosa. Če tudi to ni možno, potem naj istospolna oseba živi odrasel in odgovoren odnos z drugo osebo, vendar ne javno, da ne pride do pohujšanja.

V skupini, ki zagovarja uradno stališče Cerkve je tudi ameriški teolog Harvey. Pri tem izpostavlja dejstvo, da večina istospolno usmerjenih oseb takšne usmerjenosti ni izbrala sama. Ima pa svobodo, da sama izbere vzdržnost. Res je, da ta svoboda ni popolna. Prepričan je, da takšne osebe lahko razvijejo zelo pristne medosebne odnose, ne da bi imele genitalno razmerje. Odsotnost spolne prakse ne pomeni razčlovečenja osebe. Pri tem opozarja na zanimivo kontroverznost pri tistih moralnih teologih, ki nasprotujejo zgolj biološkemu razumevanju spolnosti, kakršnega med drugim očitajo *Humane vitae*, sami pa pri istospolnih osebah močno zagovarjajo biološko-genitalni vidik, in nimajo zadržkov do istospolne prakse.

Tretjo skupino predstavljajo tisti, ki postavljajo na isto raven homoseksualno in heteroseksualno usmerjenost, ki ju praktično izenačujejo. Na tej liniji je bil Holandski katoliški koncil in združenje ameriških teologov. Moralnost homoseksualnih spolnih dejanj je sama na sebi nevtralna. Merila zanj so ista kot za heteroseksualna dejanja. Moralnost ima svoje merilo v avtentični ljubezni, ki temelji na zvestobi in stabilnosti, ta pa je možna v heteroseksualnih in homoseksualnih primerih. Zagovornik te smeri je tudi jezuit McNeill, ki meni, da biblična dejstva zahtevajo revizijo katoliške morale. Po njegovem je seveda hvale vredno, če istospolno usmerjena oseba lahko živi vzdržno, ne da bi pri tem kakorkoli zapadla v destruktivne čustvene konflikte. V nasprotnem primeru je

manjše zlo, če živi v stabilnem odnosu aktivno spolno življenje. Tudi Pit-tinger zagovarja podobno stališče, izhajajoč iz predpostavke, da ima človeška spolna narava fiziološko-psihološko in čustveno strukturo in je kot taka sposobna ljubiti. Ko istospolne osebe živijo spolno življenje, je pri tem glavni motiv medsebojna ljubezen in ne genitalni vidik.

Gafojeva, četrta, skupina istospolne usmerjenosti ne diskvalificira z moralnega vidika, a hkrati ne postavlja homoseksualne in heteroseksualne usmerjenosti na isto raven. Ti avtorji izhajajo iz razlikovanja med predmoralnim in moralnim dejanjem. Po njihovo obstaja dejanje, ki je ontično slabo, ne pa tudi nujno moralno slabo. To stališče je okrožnica *Sijaj resnice* zavrnila.²⁴ Homoseksualna dejanja so s tega vidika ontično slaba dejanja, ker niso odprta za prokreacijo in za dopolnjujoč odnos med moškim in žensko. Niso pa ta dejanja moralno slaba, če osebi, ki živi tak odnos manjka svoboda, da bi lahko živela drugače. Na podlagi načela manjšega zla je tako možno sprejeti ontično slabo dejanje, če se želi doseči dober cilj, ki ga predstavlja odgovorno prijateljstvo in stabilen osebni razvoj. Teolog Keane (in podobno Charles Curran), tako zaključí, da »istospolne osebe v Božjih očeh niso manj moralne in spoštovanja vredne kot druge, vendar družba in Cerkev ne moreta spregledati dejstva, da homoseksualna dejanja ne morejo doseči tiste polnosti, ki jo lahko dosežejo heteroseksualna dejanja ... Družba in Cerkev morata podpirati tista spolna dejanja, ki pospešujejo rast, razvoj in občestvenost ljudi.«²⁵

Zaključek

Kaj na vse to zaključiti? V čem so si stroke enotne in v čem ne? Vsi vzroki za istospolno usmerjenost niso raziskani. Nekateri pa so. Če jih delimo v konstitucionalne in kulturne, potem je slednje potrebno odpravljati s pomočjo terapije, javnega mnenja in vrednostnega reda v določeni družbi. Kar je pridobljeno, je lahko tudi spremenjeno. Tako se ne moremo strinjati s tezo psihoanalitika Carlos Dominguez Morano in mnogih drugih, ki zagovarjajo zgolj takšno terapijo, ki istospolni osebi pomaga, da sprejme svoje stanje, ne pa terapije, s pomočjo katere spremeni svojo spolno usmerjenost. Takšna odločitev psihoanalitikov nima resne znanstvene podlage in spominja na Warnock komisijo, ki je samovoljno do-

²⁴ Prim. Janez Pavel II., *Sijaj resnice*, CD 52, Ljubljana 1994, 66-76. »V vprašanju o nravnosti človeških dejanj in zlasti v vprašanju o obstoju notranje v sebi zlih dejanj se, kakor vidimo, v nekem smislu osredotoča vprašanje o človeku samem, o njegovi resnici in nravnih posledicah, ki iz tega izhajajo. ko Cerkev priznava in uči, da obstajajo konkretno določljiva človeška dejanja, ki so že v sebi notranje zla, ostaja zvesta celotni resnici o človeku in ga s tem spoštuje ter podpira in povišuje v njegovem dostojanstvu in poklicanosti. Zaradi tega mora zavračati teorije, ki so v nasprotju s to resnico« (83).

²⁵ P. S. Keane, *Sexual Morality. A Catholic Perspective*, New York 1977, 86.

ločila 14. dan zarodkovega življenja kot mejo za poseg vanj.²⁶ Znanstveno korektno je lahko kvečjemu stališče, da tistim, ki želijo svojo usmerjenost spremeniti, pomagamo na njim ustrezen način, onim, ki tega ne želijo, pa z integrativno metodo. Skratka, obe terapiji bi morali biti na voljo, obe interdisciplinarni in enakovredni, kar zagovarja tudi Morano. Na ta način bi se korektno obravnavalo istospolno usmerjenost tudi v javnosti, ker bi se ne pristalo na tezo, ki nima resnih znanstvenih potrditev, da gre vedno za določenost, determiniranost. Izognili bi se poizkusom izenačevanja homoseksualnih in heteroseksualnih zvez, spoštovali bi dejstvo, da je potrebno razlikovati med svobodno izbrano in nesvobodno konstitucionalno predisponirano ali psiho-socialno pogojeno homoseksualnostjo. To stališče je blizu zgoraj navedeni drugi skupini in protestantskemu teologu Thielicku, s katerim lahko soglašamo v njegovi stopnjevitosti (načelo postopnosti!) reševanja tega vprašanja. To pomeni, da je terapevtsko potrebno pomagati k spolni preusmeritvi, če to ni možno, potem je naslednja možnost vzdržno življenje. Če tudi to ni možno, potem naj istospolna oseba živi odrasel in odgovoren odnos z drugo osebo, v stabilni skupnosti. V tem slednjem primeru nastopi tudi vprašanje registracije teh skupnosti, kar, kot smo videli, kot manjše zlo in skrajno možnost dopušča tudi Kongregacija za nauk vere s tistim stališčem, ko kristjanom v politiki naroča, naj se moralno ogradijo od takšnih rešitev, čeprav jih pravno tolerirajo. Še tako liberalna stališča teologov ne pristanejo na izenačevanje homoseksualnih in heteroseksualnih zvez. Curran celo pravi, da družba in Cerkev morata podpirati tiste oblike spolnega življenja, ki prispevajo k rasti, razvoju in občestvenosti med ljudmi. Cerkev se torej tudi v tem primeru ne more in ne sme odreči svoji družbenokritični in preroški vlogi. Vsi napor takšnih in drugačnih razlag svetopisemskih mest, ki govorijo o istospolnosti, ne morejo tega pojava preprosto prevrednotiti ne v moralno nevtralnega, še manj pa v moralno zaželenega. Zanimivo je tudi dejstvo, da se v večini razprav o homoseksualnosti izogiba dejstvu, da te osebe spadajo med rizično kategorijo ljudi za obolenost z aidsom. Zamolčevanje tega dejstva in hkrati javno propagiranje istospolne usmerjenosti kot povsem normalnega pojava, ki bi ga bilo potrebno celo družbeno podpreti, zavaja mlade ljudi, podpira neodgovorno spolno vedenje in motivira heteroseksualno usmerjene ljudi, da menjavajo svojo spolno usmerjenost. Pri takšnih poizkusih gre dejansko za to, da bi s pomočjo ideologije radi zabrisali razliko med moškim in žensko. Temu pa se je tudi v primeru slovenske zakonodaje o istospolnih skupnostih potrebno z vso odločnostjo upre-

²⁶ Prim. A. Serra, *L'embrione umano »cumulo di cellule« o »individuo umano«?*, v: *La Civiltà cattolica* 152 (2001), 4-5.

ti, kajti ne gre več za vprašanje človekovih pravic in diskriminacije, ampak za veliko več, za civilizacijske vrednote.

Za notranje cerkveno življenje bi bilo potrebno čim prej razmisliti o interdisciplinarno zastavljeni terapevtski skupini, ki bi bila na razpolago osebam, ki iščejo pomoč zaradi svoje spolne orientacije. To je edini možen in dosleden odgovor Cerkve glede na njeno etično stališče.

Povzetek: Ivan Janez Štuhec, Ali sodobna civilizacija izničuje razliko med spoloma?

Vprašanje registracije istospolnih skupnosti in izenačenje njihovega statusa s heteroseksualnimi skupnostmi je postalo ne samo zakonodajno, ampak civilizacijsko vprašanje. Avtor najprej predstavi različna razumevanja pojava homoseksualnosti, kakor ga danes razumejo teologi in drugi avtorji, predvsem medicinci in psihologi. Podaja pregled svetopisemskih mest, ki so relevantna za to vprašanje, in predstavi stališča iz celotne cerkvene tradicije. Posebej se osredotoči na predstavitev dokumenta Kongregacije za verski nauk *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*.

V zadnjem poglavju predstavi različne poglede etikov in teologov, ki jih razvrsti v štiri skupine. Prvi nasprotujejo homoseksualni usmerjenosti in spolni praksi, ker je to po njihovo proti Božji volji. V drugi skupini so tisti, ki razumejo in sprejemajo spolno usmerjenost kot nekaj, za kar ni nujno odgovorna prizadeta oseba, odklanjajo pa spolno prakso. V tretjo skupino spadajo tisti t.i. liberalni teologi, ki sprejemajo spolno usmerjenost in prakso, ki pa ne izenačujejo homoseksualnih in heteroseksualnih zvez. V četrto skupino spadajo z avtorjem tisti, ki izhajajo iz predpostavke, da vzroki za homoseksualnost niso razčiščeni in da je mogoče znanstveno korektno govoriti o hipotezi, da je homoseksualnost posledica sovpadanja različnih vidikov, kot so biološki, psihološki in socialni, ki na različnih ravneh povzročijo interakcije in tako lahko določijo istospolno usmerjenost že od prvih let življenja. Tako lahko govorimo o določeni predisponiranosti za homoseksualno usmerjenost, ne pa o determiniranosti. Korekten in znanstveno sprejemljiv odgovor na takšno stanje je zato mogoče videti v stopnjevittem pristopu obravnavanja tega pojava in oseb. Izključeno je izenačevanje med homoseksualnimi in heteroseksualnimi zvezami. Od terapij pridejo v poštev tako integrativne kakor tiste, ki pomagajo, da se homoseksualno nagnjenje spremeni v heteroseksualno. Priporočilo za vzdržnost je lahko predvsem versko motivirano, sicer pa je manj slaba stabilna skupnost kot stalno menjavanje partnerjev. Zakonska ureditev se lahko tolerira, če rešuje socialne in gmotne probleme, ne pa da bi se vrednostno izenačila homoseksualno s heteroseksualno skupnostjo. Cerkev bi za kredibilnost lastnega stališča morala poskrbeti

za interdisciplinarne terapevtske skupine, ki bi bile na razpolago tistim, ki iščejo pomoč ali nasvet.

Ključne besede: homoseksualnost, heteroseksualnost, spolnost, perverznost, predisponiranost, determiniranost, terapija, tradicija, narava, kultura.

Summary: Ivan Janez Štuhec, Is Modern Civilisation Destroying the Difference between Sexes?

The issue of registration of same-sex partnerships and their equalization with heterosexual partnerships has become not only a legislative issue, but also a civilisatory one. The author first describes different understandings of the phenomenon of homosexuality as it is presently understood by theologians and other authors, especially doctors and psychologists. He gives an overview of the relevant biblical passages and presents the standpoints of Church tradition. He draws special attention to the document of the Congregation for the Doctrine of the Faith entitled »Considerations regarding proposals to give legal recognition to unions between homosexual persons«.

In the last chapter the author presents different views of ethicists and theologians concerning homosexuality, which he divides into four groups. The first group oppose homosexual orientation and sexual practice because they are of the opinion that it is against God's will. In the second group are those, who understand and accept sexual orientation as not being necessarily within the responsibility of the person in question, but they disapprove of the sexual practice. The third group are so-called liberal theologians, who accept the sexual orientation and practice, but do not equalize homosexual and heterosexual unions. The fourth group comprises those (including the author), who start out from the assumption that the reasons for homosexuality are not completely clear and that one can scientifically correctly support the hypothesis that homosexuality is caused by a combination of various aspects such a biological, psychological and social ones, which cause interactions at different levels and can thus determine the same-sex orientation already in the first years of life. Thus, one can speak of a certain predisposition towards homosexual orientation, but not of determination. A correct and scientifically acceptable response to such an evaluation of the situation may be a nuanced approach to the phenomenon and the persons in question. Any equalization of homosexual and heterosexual unions is excluded. Concerning therapy, there should be considered integrative ones as well as those aiding to change a homosexual tendency into a heterosexual one. The recommendation of abstinence can be mainly

motivated by religion; otherwise, a stable partnership is less bad than promiscuity. The legal regulation can be tolerated to the extent that it solves social and material problems, yet it should not give the same value to homosexual and heterosexual unions. In order to ensure the credibility of its standpoint, the Church should provide interdisciplinary therapeutic groups available to those looking for help or advice.

Key words: homosexuality, heterosexuality, sex, perversity, predisposition, determination, therapy, tradition, nature, culture.

Rafko Valenčič

Bioetika v cerkvenih dokumentih

Hipokratova prisega, v kateri odsevata naravno spoznanje nedotakljivosti človeškega življenja od spočetja do smrti, ter božje razodetje, ki govori o človekovi bogopodobnosti, dostojanstvu in poklicanosti, izražata spoštovanje človeške osebe, njene enkratnosti, absolutne nedotakljivosti in presežnosti njenega bivanja. V tem trenutku razvoja človeške družbe pa se srečujemo z nasprotujočimi si, skoraj nerazumljivimi dejstvi. Z ene strani se vedno bolj zavedamo človekovih pravic – pravic otroka in ženske, delavca in ubežnika, zapornika in vojnega ujetnika –, ki jih želimo zavarovati z deklaracijami in izjavami, z druge pa zavračamo pravice nerojenega, prizadetega, trpečega in umirajočega v imenu pravic močnejšega, ki ne upoštevajo pravic drugega. S Prešernom moramo zakričati: »Kako strašna slepota je človeka!«

Ob teh dejstvih Cerkev ne more biti neprizadeta. Ker je »človek pot Cerkve«, ¹ je obramba njegovega življenja in pravic njena primarna naloga. Pri tem se sklicuje na dejstvo, da je človek ustvarjen po božji podobi, da je deležen posebne božje ljubezni in skrbi, da je torej »milostno bitje« in ne zgolj »razumna žival« (animal rationale). Človeka lahko doumemo samo v odnosu z najpopolnejšim Bitjem, z Bogom, ne pa z bitji, ki so nižja od njega.

1. Odmevi bioetike v dokumentih Cerkve

Ob rojevanju in razvoju nove znanosti, imenovane bioetika, njeni začetki segajo v l. 1970, se je oglasilo tudi cerkveno učiteljstvo. Svojo besedo je dvignilo v obrambo človeka ter v usmeritev nove vede, ki naj bo, tako kot vsaka druga veda, v korist celostnega razvoja človeka in človeštva. Elio Sgreccia navaja argumente: »Čeprav gre v bistvu za filozofsko – moralno obravnavo, se cerkveno učiteljstvo oglašča iz dveh razlogov: najprej gre za vidik vere, ki je lasten katoliški Cerkvi, ki nikakor ne omejuje avtonomnega razumskega razmišljanja, kot mikroskop ali teleskop ne motita človeškega očesa ali njegove vizualne sposobnosti; drugič, cerkveno učiteljstvo je dejansko dalo velik in poglobljen prispevek glede teh vprašanj, zato bi bilo znamenje objektivnega pomanjkanja,

¹ Janez Pavel II., okrožnica *Človekov odrešenik*, CD 2, Ljubljana 1979, 14.

če ne bi navajali najpomembnejših stališč in dokumentov v tej zvezi.«² Navajamo nekaj osnovnih izhodišč bioetike ter stališč cerkvenega učiteljstva oziroma verujočih raziskovalcev.

1. Razni pogledi na bioetiko. Vprašanje bioetike v cerkvenih dokumentih lahko obravnavamo pod različnimi vidiki: 1.) zgodovinskorazvojnimi, kdaj in kako se je nauk razvijal, kako se je Cerkev odzivala na nova vprašanja, 2.) vsebinskim, katera področja ali segmente obravnava bioetika, 3.) z vidika moralno – teološke znanosti (moralno-teoloških principov) in njenega teološkega razmišljanja (diskurza). Vsekakor sta za nas najbolj zanimata 2. in 3. vidik, ki obravnavata vsebine in moralna načela, katerima je tudi posvečena naša pozornost.

2. Avtorstvo dokumentov. Z vidika avtorstva gre za dokumente cerkvenega učiteljstva, ki so jih izdali: 1.) papež kot vrhovni učitelj verskega in moralnega nauka v edinosti z vesoljno Cerkvijo (koncili, škofovske sinode), 2.) dokumenti osrednjih rimskih ustanov (kongregacij, svetov, komisij, uradov), ki jih pripravijo po papeževem naročilu, 3.) dokumenti krajevnih škofov oziroma škofovskih konferenc posameznih dežel.

3. Značaj dokumentov. Značaj dokumentov izhaja: 1.) iz narave dokumenta (doktrinalni, moralni, pastoralni, disciplinarni, priložnostni ...), 2.) iz naziva dokumenta (konstitucija, okrožnica, odlok, navodilo, pismo, izjava ...), 3.) subjekta ali ustanove, ki ga je izdal (koncil, papež, škof, druge ustanove), 4.) komu je dokument namenjen (npr. papeževi govori, namenjeni raznim strokovnim in drugim skupinam), 5.) iz načina objave (uradne izdaje: *Acta Apostolicae Sedis*, *Insegnamenti*, *L' Osservatore Romano*, *Documentation catholique*; škofijska sporočila, druge objave).

4. Zgodovinskorazvojni vidik. Začetke bioetike, kolikor gre za odziv Cerkve na nova tovrstna vprašanja, lahko postavimo v sredo 20. stoletja. Pij XII je v času svojega pontifikata (1939–1958) posegel na mnoga področja antropoloških, zlasti medicinskih znanosti.³ Drugemu vaticanškemu koncilu (1962-1965) so nekateri že v času njegovega štiriletnega dela očitali pretirano navdušenje nad dosežki tedanje znanosti in tehnologije ter pomanjkanje kritičnosti.⁴ V *pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu*, tej »magni charti« odnosa med vero in znanostjo (razvojem), med Cerkvijo in svetom, človekom in družbo, je koncil zapisal nekaj temeljnih izhodišč, na katera se še danes sklicujemo: dostojanstvo človeške osebe, njena enovitost in poklicanost; neodtujljive človekove pravice; Kristus, novi Adam, kot popoln človek in vzor počlovečenja;

² Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Vita e pensiero, Milano 1989, zv. 1, 21.

³ Prim. F. Angelini (ur.), *Pio XII. Discorsi ai medici*, Roma 1959. V okrožnici *Humani generis* (1953) se je dotaknil perečih vprašanj odnosa med vero in znanostjo.

⁴ Gre za vizijo francoskega antropologa in teologa Teilharda de Chardina; prav tako gre za začetek osvajanja vesolja: 1. aprila 1960 je poletel v vesolje prvi satelit.

ljubezen kot osnovna komunikacija in vrednota razvoja človeka in človeštva; človek kot krona/gospod stvarstva in cilj vsega razvoja, povezanost razvoja in božjega kraljestva, delo za trajne vrednote ipd.

Posamezni avtorji (moralisti) so poleg vprašanj, ki jih je nekdaj obravnavala tako imenovana pastoralna medicina (človek kot enota duha in telesa, njuni medsebojni vplivi, skrb za celovito zdravje, bolezenski in patološki primeri, ravnanje v pastoralni praksi), vključevali tudi novo nastajajoča vprašanja. Tako na primer priznani moralist Dominicus Prümmer navaja le klasična vprašanja glede skrbi za telo in življenje, pomen spolnosti, principi zakonskega življenja, grehi proti zmernosti.⁵

Bernhard Häring v *Das Gesetz Christi*⁶ obravnava telesno življenje v luči hoje za Kristusom, skrbi za življenje in zdravje; obravnava tudi medicinska vprašanja in posege, umetno oploditev, evgeniko in evtanazijo. V naslednjih izdajah (*Frei in Christus*, 1980 in dalje)⁷ je v prvem delu 2. zvezka močno dopolnil bioetična vprašanja: odgovornost za človekovo življenje in njegovo posredovanje, zdravje in zdravljenje, smrt in umiranje.

Elio Sgreccia, eden vodilnih katoliških raziskovalcev bioetičnih vprašanj, obravnava celovito in dokaj izčrpno razna vprašanja bioetike: osnove bioetike, genetiko, prenatalno diagnostiko in prokreacijo, umetno oploditev, določitev spola, sterilizacijo, klinično eksperimentiranje, presaditev organov, evtanazijo in umiranje (I. del); bioetika v družbenem življenju: psihofarmake, psihiatrijo, homoseksualnost, spolne perverzije, mamila, HIV, bioetiko dela, športa, prizadetih, starostnikov, odnos med bioetiko in ekonomskimi vprašanji, strukturo bioetičnih komitejev ipd. (II. del).⁸

Vprašanja bioetike so vedno bolj izzivala k odgovoru ne samo medicinsko osebje, marveč tudi oblasti in državne zakonodaje. Rojstvo prve deklice iz epruvete (in vitro, 24. 2. 1982) je vprašanje zaostri in odprlo nova, doslej neznana vprašanja. Kot odgovor na to so bile ustanovljene tako državne kot cerkvene ustanove (bioetične komisije, sveti, znanstveni instituti), ki se ukvarjajo s temi vprašanji.⁹ Papež Janez Pavel II. je za raziskave na bioetičnem področju ustanovil Papeški svet za družino (Pontificio consiglio per la famiglia), Papeško akademijo za življenje (Pontificia Accademia pro vita, 1993), na Lateranski univerzi pa je ustanovljen Papeški institut za preučevanje zakona in družine (Pontificio istituto per studio su matrimonio e famiglia).

⁵ D. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, 3. zv., Herder, Barcinone 1961 (prva izd. 1914).

⁶ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1957.

⁷ B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 3. zv., MD, Celje 2003.

⁸ Prim. Elio Sgreccia, *Mauale di bioetica*, Vita e pensiero, Milano 1989 (I), 1991 (II).

Tudi državne oblasti so se zavedle, da področja bioetike ni mogoče prepustiti zgolj znanstvenim in medicinskim raziskavam, marveč je treba poseči še na drug, institucionalen način, da bi tako razvoj usmerjali v korist človeku. Zato so mnoge države ustanovile tako imenovane nacionalne komiteji (komisije) za etiko.

2. Analiza in iskanje vzrokov

Koncil je s Pastoralno konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu (1965, odslej CS) pokazal vzorec, ki kaže ne samo na dejstva, marveč tudi na vzroke stanja v sodobni družbi. Ko navaja silen znanstveni in tehnični razvoj, katerega subjekt je človek, obdarjen z razumom, hotenjem in prizadevanjem za boljše življenje, ne pozabi navesti tudi skušnjav avtonomne miselnosti, zaverovanosti v lastno moč, zanikanje moralnega zakona, izgube čuta za pravičnost in solidarnost, nevarnost vojnega spopada med političnimi bloki, pravice močnejšega nad slabotnejšim ipd.

1. Tem grožnjam se danes pridružujejo nove nevarnosti: liberalistična in subjektivistična miselnost, sekularizem, materializem, izguba moralnega čuta, kakršne koli odgovornosti pred lastno vestjo, pred drugimi in zgodovino, iskanje trenutnih dobrin, porabništvo in hedonizem. Papež opozarja na »zamačitev čuta za Boga in za človeka« in na »kulturo smrti«,¹⁰ ki sta raztegnili svoje lovke na vsa področja življenja. Zaradi tega si človeštvo zapira pot v prihodnost, ogroža sebe in svoj razvoj, ki ga omejuje zgolj na zunanje, ekonomske in porabniške vidike.

Podobno ugotavlja tudi Alfonso Lopez Trujillo, predsednik Papeškega sveta za družino, v pregledu nauka Janeza Pavla II. o človeku in družini.¹¹ Družina postaja preživela struktura, ječa in utesnitev človekove svobode, namesto kraj njene uresničitve; zanika se njena osebostna in družbena vloga pri oblikovanju zakoncev in otrok; otrok je predmet hotenja ali zavračanja, ogrožanja svobode in prosperitete staršev, celo krivičen napadalec lastne matere; embrij je postal predmet eksperimiranja in porabništva, reproduktivnega in terapevtskega kloniranja; ženska je postala, kljub poudarjanju njene človeške, družbene, politične enakosti in emancipiranosti, izložbeni in porabniški predmet; starejši, onemogli, nemočni in prizadeti so v breme družbi, zato jih je treba umakniti iz javnosti, da ne bodo motili idealov o čisti in neoporečni rasi. Tako izginja tista podoba življenja, ki v življenju vidi skrivnost, večjo kot jo

⁹ Navajamo nekatere: Centro di bioetica (Katoliška univerza Agostino Gemelli, Milano-Roma, 1983), ki ga vodi Elio Sgreccia (ES 15), Centre des Etudes Bioethiques (Katoliška univerza, Louvain v Belgiji, 1983), Instituto Bioetico (Teološka fakulteta v Barceloni, 1975), v Saint Luisu v ZDA, v Montrealu v Kanadi. Prim. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, I, 29-30.

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995, 21 (EŽ).

spoznavamo in občutimo ob njeni zemeljski dimenziji, kaj šele ob njeni presežnosti, ki jo zanikamo.

2. Ne gre zgolj za posamezna dejanja, tudi ne za dejanja posameznica (italijansko: »il delitto« se spreminja v »il diritto«), kakor ugotavlja okrožnica *Evangelij življenja* (odslej *EŽ*).¹² To so dosegli krivični zakoni, grešne strukture današnje družbe. Cerkev je poklicana, da postane (je) v teh razmerah »kritična vest« človeštva. Ne more postati demokracija, večina, gospodar nad manjšino, močni nad nemočnimi, razviti nad nerazvitimi, ki nimajo ne pravice ne možnosti braniti svojega življenja.

3. Cerkvenemu nauku nasprotuje zlasti »juridični pozitivizem«, ki izhaja iz tako imenovanega demokratičnega načela. Ta meni, da o resnici (kaj je dobro ali zlo, vrednota ali antivrednote) odloča večina (javno mnenje, glasovanje, sprejeti zakoni). S tem se ustvarja moralna miselnost, ki je v nasprotju z objektivnim zakonom. O resnici naj bi odločal tudi tako imenovani konsekvencializem, ki iz predvidenega dobrega, ki sledi (bo sledilo), sklepa na moralno dopustnost dejanja, ki je v sebi zlo.¹³ Tako se dejansko zagovarja »politična«, ne pa moralna resnica; uveljavlja se subjektivno mnenje, ne pa objektivna resničnost. S tem je hudo ogrožena svoboda in integriteta človeške osebe, ki ni zgolj produkt družbene stvarnosti.

4. Posebno pozornost dokumenti posvečajo tako imenovanim »grešnim strukturam« ali »strukturnemu grehu«.¹⁴ Prvič so izrecno omenjene v *Apostolski spodbudi o spravi in pokori* (1984),¹⁵ nato v okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* (1987),¹⁶ v okrožnici *Evangelij življenja* (1995) pa na več mestih.¹⁷ Okrožnica *EŽ* pravi: »Pod novimi vidiki, ki jih odpira znanstveno-tehnični napredek, se skrivajo nove oblike napadov na dostojanstvo človeškega bitja, medtem ko se očrtuje in utrjuje nov kulturni položaj, ki daje zločinom proti življenju nov in še krivičnejši vidik: široke plasti javnega mnenja opravičujejo nekatere zločine proti življenju v imenu pravice individualne svobode in na tej domnevi zahtevajo zanje ne samo nekaznivost, ampak celo potrditev s strani države, z namenom, da se opravljajo popolnoma svobodno in celo z brezplačnim posegom

¹¹ Prim. Card. Alfonso Lopez Trujillo, *La famiglia nel pontificato di Giovanni Paolo II*; [www.031017anniv GPII \(14.11.2003\)](http://www.031017anniv GPII (14.11.2003)).

¹² *EŽ*, 11.

¹³ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Sijaj resnice*, CD 52, Ljubljana 1994 (SR).

¹⁴ Prim. Rafko Valenčič, *Strukturalni greh in grešne strukture*, v: Anton Štrukelj (ur.), *Božjo voljo spolnjevati. Jubilejni zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja*, MD, Celje 1995, 684-700.

¹⁵ Prim. Janez Pavel II., apostolska spodbuda o spravi in pokori *Reconciliatio et paenitentia*, CD 25, Ljubljana 1985, 14-18.

¹⁶ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *O skrbi za socialno vprašanje*, CD 37, Ljubljana 1988, 35-40.

¹⁷ *EŽ*, 4.12.59.

zdravstvenih ustanov.«¹⁸ Gre za posebno obliko manifestacije zla, ki ima svoje korenine v družbenem ozračju in javnem mnenju, v splošni negativistični miselnosti, v družbeni zakonodaji, ki ustvarja prepričanje, da je neko dejanje moralno opravičljivo; posameznik je tako rekoč prisiljen delati to, kot delajo drugi in zakoni dovoljujejo. Proti grešnim strukturam se je mogoče uspešno upreti le s skupnimi prizadevanji, kdaj tudi z državljansko neposlušnostjo.

Človeštvo se tako nahaja pred orwellosko paradigmo. Vrednote so ne samo pozabljene, marveč obrnjene v njihovo nasprotje: razne oblike sodobnega suženjstva imenujemo svoboda, moralno zlo imenujemo dobro, laž je postala resnica, v človeku vladata moralna izprijenost in dezorientacija. Tehnološki in tehnokratski razvoj dajeta človeku možnost ne samo preoblikovanja in manipulacije vidnega sveta, marveč tudi manipulacije s človekom samim, njegovo duhovno in stvarno podobo. Vse to ustvarja novo miselnost, ki človeka zavaja in ga vodi v slepo ulico. V svojem času je koncil opozoril, da je človeštvo v nevarnosti, če se ne bodo prebudili bolj odgovorni ljudje v delu za celovit razvoj človeštva (*prim. CS 55*). Cerkev obravnava vprašanja bioetike celovito, upoštevajoč predvsem moralni vidik, zaveda pa se tudi drugih dimenzij tega vprašanja, tako psiholoških in vzgojnih, pravnih in družbenih, ki so pogosto zanemarjene ali obravnavane le fragmentarno.

Zagrešili bi pristranskost, če ne bi omenili tudi pozitivnih znamenj, ki jih prinaša današnji razvoj. To so: pobude in središča za obrambo življenja, delo znanstvenikov in zdravstvenega osebja v korist človeka, velikodušnost, s katero družine brezpogojno sprejemajo otroke ne glede na njihove zunanje danosti, prostovoljstvo zlasti med mladimi, prebujajoči se socialni čut in solidarnost, prizadevanja za odpravo smrtne kazni ipd. Ta znamenja nas opozarjajo na vrednote, ki naj tudi v prihodnje usmerjajo človeška prizadevanja.¹⁹

3. Vsebine

Čeprav je vsebinski krog bioetike mogoče razumeti predvsem kot skrb in promocijo življenja kot takega, to je na ves obstoječi bios vključno z okoljem, sta naše pozornosti deležna posebej človek (posameznik) in družina. Človek je integralni člen, ne samo del vsega živečega. Brez njega se veriga pretrga. Človek je ne samo krona stvarstva, marveč subjekt in cilj vsega razvoja. Družina kot zibelka življenja dopolnjuje vlogo osebe: nadaljuje in ohranja življenje, in to, kar imenujemo »hu-

¹⁸ EŽ, 4.

¹⁹ EŽ, 26.

manum« - človeškost. Družina je stvarnost, skozi katero »gre evangelizacija in prihodnost človeštva.«²⁰

Vsebinska razdelitev bioetičnih vprašanj se ponuja sama po sebi, čeprav se vprašanja pogosto prepletajo. Dotika se najprej: 1.) začetkov človeškega življenja: spočetja, naravne in umetne oploditve, tako homologne kot heterologne, nadomestne matere, urejanja spočetij (naravnega, kemijskih in mehanskih kontracepcijskih metod, pilule »dan po«); evgenike, genskega inženiringa, uporabe genskega materiala, prenatalne diagnostike, rojevanja, tudi rojevanja brez bolečine, splava, evtanazije fetusa, v zadnjem času kloniranje; 2.) skrbi za človeka in varovanje zdravja, upoštevanje človekove integritete, donatorstvo in presaditev organov (transplantacije), sterilizacijo, razne oblike preizkusov in manipulacije s človekom, razvrednotenje in ogrožanje družine zaradi družbenega priznanja ali predvidenega priznanja novih oblik zakona in družine (izvenzakonske zveze, istospolne zveze, zahteve za posvojitve otrok), tudi boj proti aidsu in »varna spolnost«; 3.) človek pred smrtjo, paliativna medicina/terapija, evtanazija, tehnike reanimacije v 60. letih, spremljanje umirajočih v terminalnem stanju, odvzem organov umirajočim/umrlim ipd.²¹ Vsebinski obseg vprašanj se iz dneva v dan širi ali dobiva nove dimenzije. Dovolj je omeniti na prakse umetne (izvenmaternične) oploditve, nadomestne matere in kloniranja, ki poleg znanstveno-medicinskih in etičnih vprašanj odpirajo tudi psiho-sociološka, pravna, družbena in zlasti osebna vprašanja.

Tem vprašanjem je treba prišteti še problematiko, ki je tesno povezana s prihodnostjo človeštva. Gre za demografska vprašanja, ki se kažejo kot eksplozija prebivalstva v nekaterih področjih zemeljske oble, drugje pa kot upadanje in izumiranje prebivalstva. To vprašanje je medalja z dvema podobama, povzroča namreč nepredvidljiva in verižna družbena odzivanja: preseljevanje, odvečno ali zmanjšano delovno silo, urbanizacijo ali obubožanje krajine ipd., ki zahteva od oblasti neodložljive odgovore. Ta pa navadno želi z zakoni zaustaviti nastajajoče težave, pri čemer pogosto izbira metode, ki so v nasprotju z etičnimi načeli.

4. Načela

Znanosti gre priznanje, da razen izjemnih primerov ni ostala neobčutljiva za etična vprašanja. Prišla je do spoznanja, da mora o svojem

²⁰ Prim. Janez Pavel II., apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1982, 86.

²¹ Prim. Patrick Verspieren, *Biologie, médecine et éthique*, Le Centurion, Paris 1987, 2

²² Prim. E. Sgreccia, *Biotechnologia: Stato e fondamentalismi*, v: Pontificio consiglio per la famiglia, *Lexicon*, Bologna 2003, 63; *EŽ*, 72.73.

raziskovanju, delu in uspehih ter drugih odprtih vprašanjih tudi razmišljati, da mora sprejeti notranje in zunanje usmerjevalce in korektive. Katoliška etika se zavzema ne samo za pravico do življenja, do upoštevanja dostojanstva človeške osebe, marveč zagovarja pravico, da človek sme in mora svoje prepričanje pokazati, živeti in se zanj zavzemati v javnosti.²²

Cerkev se je davno pred koncilsko izjavo, da so »veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi ... to je hkrati veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev; in ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih« (CS I), prav tako pred izjavo Pavla VI., da je »izvedenka v humanosti« (Govor v Unescu, 1968, 10), in pred izjavo Janeza Pavla II., da je »človek pot Cerkve« (okrožnica *Človekov odrešenik*, 1979, 14), zavedala, da so odprta in žgoča vprašanja človeštva tudi njena vprašanja. Kakor Kristus, ki je »zaradi nas in našega zveličanja prišel iz nebes«, je tudi sama navzoča povsod, kjer človek živi in dela, trpi in upa; je sopotnica človeka in človeštva, udeležena pri vseh obstoječih in nastajajočih vprašanjih.

1. Cerkev je ob koncu 19. stoletja dvignila svoj glas v obrambo delavcev, ki so jim odrekli osnovne človeške pravice. Danes dviga svoj glas, »ko je zatirana druga skupina oseb v temeljni pravici do življenja ..., daje glas tistim, ki nimajo glasu. Njen klic je vedno evangeljski klic v obrambo ubogih sveta, ki so ogroženi, prezirani v svojih človeških pravicah« (EŽ 5). Govoriti smemo »o vojni močnih proti slabotnim« (EŽ 12), ki se kaže tudi na področju bioetike. Vsak človek je dolžan skrbeti za uveljavitev lastnih pravic, prav tako priznavati in braniti pravice sočloveka, Cerkev kot božja in družbena ustanova pa ima nalogo skrbeti za uveljavitev teh pravic na družbeni ravni. Navodilo *Dar življenja*²³ govori o pravicah, ki jih ne daje človek, ne zakon, ne družba, marveč so človeku dane, prirojene, neodtujljive, nenadomestljive. Niso odvisne ne od »posameznikov, ne od staršev, ne od naklonjenosti države; pripadajo človeški naravo v moči stvariteljskega dejanja, iz katerega človek izhaja«.

Načela, ki jih pri tem Cerkev zagovarja, imajo univerzalno veljavo. Zato se upravičeno sklicuje najprej na naravni moralni zakon, ki ga potrjuje božje razodetje ter nauk Cerkve skozi zgodovino vse do danes. Načela so univerzalnega pomena, vključujejo posamezne primere, ki se dogajajo v časovnih in krajevnih posebnostih. Možno jih je tako tudi aplicirati. Načela, ki jih Cerkev zagovarja, imajo etični, moralni in verski, ne pa kateri koli drugi značaj.²⁴

²³ Prim. Kongregacija za verski nauk, navodilo o daru življenja *Donum vitae*, CD 36, Ljubljana 1988, III. del.

²⁴ Prim. P. Verspieren, *n. d.*, 5.

2. Čeprav je vprašanje človeškega bivanja in življenja, dela in razvoja, trpljenja in umiranja stalnica človeškega iskanja in filozofske misli,²⁵ šele razodeta božja beseda daje človeku gotovost glede smisla in cilja vsega, samega bivanja in bivajočega. Osrednjega pomena je razumeti človeka kot osebo, kot delujoči in odgovorni subjekt, kot svet presega-joče bitje, ki je poklican v občestvo z Bogom po ljubezni. Človek to uresničuje v zemeljskem bivanju, po komunikaciji ljubezni, to je po darovanju in sprejemanju. Človek kot oseba je ne samo subjekt moralnega delovanja, marveč tudi dejavnik in cilj vseh družbenih ustanov. Človeške osebe pa »ni mogoče skrčiti na projekt lastne svobode, marveč ima že določeno duhovno in telesno strukturo, zato prvotna npravna zahteva, da naj ljubimo in spoštujemo osebo kot cilj in nikoli kot golo sredstvo, po notranje vključuje tudi spoštovanje nekaterih temeljnih dobrin, spoštovanje, brez katerega zapademo v relativizem in samovoljo.«²⁶ To velja tako za človekov odnos do lastnega bivanja kot odnos do bivanja drugih.

Upoštevanje in spoštovanje dostojanstva človeške osebe je utemeljeno na človeku kot duhovno-telesnemu bitju. Človek kot oseba je »enota duše in telesa«. To izhaja iz istega počela: božjega načrta, človekove poklicanosti, presežnosti bivanja, določitve za večnost. Biološko eksistenco preveva duhovna struktura, duh je strukturalni in oživljajoči princip telesa, »umna duša je sama po sebi forma telesa«.²⁷ Z drugimi besedami: »Zapustili bi človeško stvarnost, če bi priznavali bodisi samo biološki red bodisi red duhovne svobode: biološko stvarnost namreč preveva in strukturira duhovnost, duh pa je strukturalni in oživljajoči princip telesnega«.²⁸ Tako je treba razumeti človeka v njegovi individualnosti in celovitosti, tako v osebnem kot družbenem življenju.

3. Cerkveni dokumenti so, razumljivo, najprej naslovljeni na verujoče kristjane, ki sprejemajo nauk Cerkve (razlage, odločitve, priporočila) v duhu odgovornosti in pokorščine. Najprej v duhu odgovornosti: poslanstvo Cerkve sprejemajo kot službo resnici (Resnici), kateri so tudi zavezani po svoji vesti in prepričanju. V duhu pokorščine: zavedajo se, da sta v zvestobi evangeliju zagotovljeni resnična svoboda in celostni razvoj tako posameznika kot občestva verujočih. To resnico so kristjani dolžni oznanjati svetu in zanjo pričevati s svojim življenjem; naloga pa je nekaj velikega, svetega in osrečujočega. Gre za vsebino (nove) evangelizacije, ki jo svet potrebuje, Cerkev pa se ji ne sme odreči. Oznanja namreč »evangelij življenja«, zavzema se za »kulturo življenja«, ki jo ogroža

²⁵ Prim. past. konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*, I. del, 1-45.

²⁶ *SR*, 48.

²⁷ *SR*, 48.

²⁸ E. Sgreccia, *Biotechnologia: stato e fondamentalismi*, 64.

sodobna »kultura smrti« in tako rekoč »zarota proti življenju« (*EŽ* 12). Oznanja bodi prilično ali neprilično, vernim in nevernim ali drugače mislečim, vedno upoštevajoč potrebe in razmere, način in sredstva oznanjevanja.

4. Cerkveni dokumenti se pogosto obračajo ne samo na vernike, to navadno storijo glede dogmatičnih resnic, marveč tudi na ljudi dobre volje (prim. *EŽ* 5). S tem hočejo poudariti: 1.) da gre za resnico, ki jo vsebuje naravni moralni zakon, 2.) stopiti v dialog s svetom, njegovo miselnostjo in kulturo, glede pomembnih vprašanj, 3.) prispevati svoj delež k skupnemu dobremu človeštva, ko išče stične točke za skupno dobro.²⁹

Sklicevanje na naravni moralni zakon, vpisan v človekovo notranjost (prim. Rim 2,14-15), daje Cerkvi pravico, da se v mnogih dokumentih obrača ne samo na verujoče, marveč na vse ljudi »dobre volje«, jih spodbuja k spoštovanju splošno veljavnih etičnih načel in skupnega etičnega izročila. Bioetična vprašanja so v tesni povezavi z dostojanstvom človeške osebe kot enote duha in telesa, njenih pravic in trajnih vrednot človeštva, kot sta zakon in družina, medsebojni odnosi, skupno dobro ipd.

Kot primer lahko navedemo formulacijo, ki jo najdemo v okrožnici *Evangelij življenja*. »Zato z oblastjo, ki jo je Kristus dal Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi katoliške Cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji 1.) na nenapisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma nahaja v svojem srcu (prim. Rim 2,14-15), 2.) potrjuje Sveto pismo, 3.) posreduje izročilo Cerkve in 4.) ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo« (*EŽ* 57). Isto besedilo je navedeno v obrambo življenja proti splavu (*EŽ* 62) in proti evtanaziji (*EŽ* 65). Našo pozornost priteguje dikcija besedila (izjava), sklicevanje na naravni in razodeti moralni zakon (vest, Sveto pismo), na konstanten nauk cerkvenega izročila in edinost s škofi vesoljne Cerkve. Papež je namreč v pripravi okrožnice l. 1991 prosil škofe vsega sveta, naj mu povedo svoja stališča glede tega pomembnega vprašanja (prim. *EŽ* 5). Današnji človek se spreneveda, ko zagovarja pravico do splava in evtanazije v bolj ali manj kritičnih življenjskih situacijah ali zgolj iz hedonističnih in porabniških razlogov, čeprav ne trdi, da gre pri tem za nekaj dobrega ali za vrednoto, da je torej moralna dolžnost tako delati.

Podobno argumentiranje, čeprav manj izrecno in slovesno, velja tudi za nekatera druga področja človeškega življenja, za družino in medsebojne odnose. Cerkev izjavlja, da je družina naravna skupnost moža in žene, ki ju veže trajna ljubezen in medsebojna predanost, iz katere se rojevajo otroci. Zato so istospolne zveze, ki se razglašajo za družino, rav-

²⁹ Prim. P. Versperien, *n. d.*, 6.

nanje proti naravi,³⁰ takšna dejanja pa so »po notranje neurejena« in »nasprotujejo naravni postavi«. ³¹ Otrrok ni nikakršna pravica ali lastnina staršev, marveč je dar ter ima naravno pravico do obeh staršev.³²

5. Kakor je možno življenje zavreči, ga ogrožati, z njim manipulirati, tako je tudi možno pretiravati v skrbi za življenje oziroma zdravje. Že klasična moralka je sprejemala načelo, da človek (pacient, zdravnik, domači) ni dolžan segati po izrednih sredstvih za ohranitev zdravja ali podaljševanje življenja. Medicina ni dolžna načrtno podaljševati zgolj vegetativnega življenja, ko je to dokazano že ugasnilo. Okrožnica *Evangelij življenja* govori o tako imenovani »posebni terapevtski vnemi«, to je »o posegih, ki niso več ustrezni za dejanski bolnikov položaj, ker niso več v sorazmerju z izidi, ki bi jih bilo mogoče pričakovati, ali tudi ker so pretežavni zanj ali za njegovo družino«. ³³ Načelo sorazmernosti in dvojnega učinka velja tudi pri rabi morfija za lajšanje bolečin: doseči želimo dobro (lajšanje bolečin), čeprav dopuščamo tudi slabe posledice (izguba zavesti, skrajševanje življenja); predvidena je večja korist kot pa škoda za pacienta.

6. Tudi dejstvo, da se novejši cerkveni dokumenti pogosto sklicujejo na prejšnje, ima svojo težo. S tem dajejo veljavo tako novemu kot že objavljenemu dokumentu, izražajo kontinuiteto nekega nauka, pravilnost dosedanjih stališč ter njihovo pomembnost. S tem je poudarjena avtoriteta predhodnika, ki je dokument izdal, prav tako tudi pomen sedanje avtoritete. ³⁴ Tako so novejši dokumenti nadgradnja prejšnjih. Pomislimo na socialne okrožnice, v katerih Cerkev sledi razvoju družbenih vprašanj: nekdanj pravice delavstva nasproti kapitalizmu, komunizmu in drugim zgrešenim socialnim ureditvam, danes razvoj od pravičnosti k solidarnosti, od pravic posameznika do pravic naroda ipd. Na področju zakonske morale spremljamo razvoj nauka od *Casti connubii* (1930), ki zagovarja Avguštinove poglede, prek koncila (CS, 1965) in *Humanae vitae* (1968) do *Apostolske spodbude o družini* (1982) in *Pisma družinam* (1994), ki poudarjajo celovitost zakonske ljubezni, nerazdružljivost združitvenega in roditvenega namena zakona, zakon kot občestvo oseb ipd. Cerkveni dokumenti ne postavljajo in ne zagovarjajo teorij, marveč utemeljenost cerkvenega nauka in njegov pomen v vsakokratnih razmerah.

³⁰ Prim. Kongregacija za verski nauk, *Premislek o predlogih za pravno priznanje zvez med istospolnimi osebami*, CD – Nova serija 2, Ljubljana 2003.

³¹ KKC, 2357 sl.

³² KKC, 2378; navodilo o daru življenja, *Donum vitae*, 2,8.

³³ EŽ, 65.

³⁴ Prim. P. Verspieren, *n. d.*, 5.

5. Obveznost načel

Ob cerkvenih dokumentih se seveda srečujemo tudi z vprašanjem njihove obveznosti. Omenili smo že, da je bodisi značaj dokumenta (konstitucija, okrožnica, odlok, dekret, navodilo, pismo, izjava), bodisi avtoriteta, katera ga je izdala (papež, koncil, škofovska sinoda, škof, druge ustanove), pomemben dejavnik obveznosti. Navadno je v dokumentu samem izrecno ali vključno naveden tudi njihov značaj ter raven obveznosti.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi, da papež s škofi (škofje s papežem) »oznanjajo vero, ki jo je treba sprejeti in po njej uravnati нравno življenje« (C 25). Cerkev uči verski in нравni nauk v skladu z razodetjem ne glede na čas, kraj, kulturo in rodove. Tako npr. resnica o človekovi bogopodobnosti presega časovne, kulturne in druge meje. Cerkev se vedno znova sklicuje na to resnico kot temeljno resnico za razumevanje, promocijo (uveljavitev) in obrambo človekovega dostojanstva in poklicanosti.

Vemo, da se verniki zlasti glede moralnega nauka in njegove obveznosti pogosto sklicujejo na svojo vest ali prepričanje. V tem pogledu so moralne resnice bolj ogrožene kot verske, več je tudi različnih interpretacij. Cerkev spoštuje človekovo vest, saj »evangelij oznanja in razglašava svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha; kot nekaj svetega spoštuje dostojanstvo vesti in njenega svobodnega odločanja« (CS 41,2). Upoštevati pa je treba, da se lahko vest neredko »zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo« (CS 16). V zadevah posredovanja novega življenja »morajo sodbo pred Bogom napraviti navsezadnje zakonci sami«, ki se morajo zavedati, »da se ne smejo odločiti samovoljno, ampak da jih mora vedno voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga« (CS 50). Povabljen so, da razmišljajo o predlogu, ki ga daje Cerkev, in molijo za razsvetljenje Svetega Duha. Čeprav je vernik dolžan iskati resnico in svoje ravnanje uravnati po načelih, ki jih uči Cerkev, je treba prvenstveno upoštevati načelo svobode vesti. Nihče in nikoli ne more vernika oprostiti naloge, da razmišlja o načelih, ki jih zagovarja Cerkev. To je ne samo minimum, marveč tudi začetek nekega procesa, ki razodeva človekovo odprtost za globlje spoznanje resnice. Francoski moralist Xavier Thevenot pravi: »Sporočilo cerkvenega učiteljstva je treba sprejeti tako rekoč kot gosta, ki je prišel na obisk. Zmotil nas je v naših navadah, odkril našo zaverovanost (samozadostnost), toda obvezuje nas, da razširimo prostor razmišljanja in končno, da pričnemo dialog.

Oznanjevalci evangelija so dolžni oznanjati verski in etični nauk, kakor ga razlaga Cerkev. Nihče ne razlaga svojega verskega ali moralnega nauka, marveč nauk Cerkve, ki ga seveda mora dobro poznati in

znati tudi utemeljeno razlagati.³⁵ Prav tako so dolžne učiti in delovati tudi katoliške ustanove (univerze, fakultete, bolnišnice, združenja), na kar jih cerkveno učiteljstvo kdaj tudi izrecno opozarja (primer belgijske zdravstvene ustanove glede oploditve in vitro). To ne pomeni, da ima Cerkev in tisti, ki posredujejo njen nauk, že pripravljene odgovore na vsa vprašanja. Bioetika angažira tako svetne znanosti (filozofijo, medicino, antropologijo) kot teološke. Naloga krščanskih laikov je, »da vtisnejo božjo postavbo v življenje zemeljske družbe«. Čeprav od duhovnikov upravičeno pričakujejo »duhovne luči in moči«, vendar »naj ne mislijo, da so njihovi dušni pastirji vedno strokovno tako podkovani, da imajo na vsako, tudi na težko vprašanje, ki se pojavi, takoj pri roki pripravljeno konkretno rešitev ... Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejmejo nase svoj delež odgovornosti« (CS 43,2). Pomembno je, da Cerkev označja prvenstveno verski nauk, ga utrjuje v zavesti vernikov, oblikuje pripadnost cerkvenemu občestvu. Tedaj dobijo tudi moralna načela, ki nikoli ne smejo biti v prvem planu oznanjevanja, svoje pravo mesto.

Sklep

Naj sklenemo to razmišljanje z mislijo F. D'Agostina, ki pravi: »Samo krščansko prepričanje je sposobno človekove pravice avtentično utemeljiti, trdneje od vsake druge perspektive. To prepričanje pa zanika, da bi te pravice izhajale zgolj iz voluntaristične (samovoljne) utemeljitve ter iz hipotetičnih in problematičnih socialnih ugovorov.«³⁶ Izhajajo namreč iz Boga in vodijo k Bogu, ki je Resnica. Ko se Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum* (1998) zavzema za dialog med vero in znanostjo, med tehniko (razvojem) in etiko (AT 62), tedaj se zavzema za skladnost in harmonijo v človekovi vesti in delovanju, notranjim in zunanjim življenjem, prav tako za skladnost med osebnim in javnim življenjem, pri čemer ne smemo izključevati različnosti, tudi ne dramatičnih napetosti. Upoštevati moramo, da živimo v času, prostoru in razmerah, ki nas šele pripravljajo za dokončno odrešenje, harmonijo in srečo v nas samih, naših odnosih z bližnjim in Bogom.

Povzetek: Rafko Valenčič, Bioetika v cerkvenih dokumentih

Cerkev skrbno spremlja razvoj znanosti, njene koristi in pasti. Osnovno merilo vsega je človek, njegovo dostojanstvo in neodtujljive pravice.

³⁵ Prim. Pavel VI., okr. *Humanae vitae*, Ljubljana 1968, 28; Janez Pavel II., apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), 73.

³⁶ F. D'Agostino, *Diritto e giustizia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 29.

Vprašanjem, ki sta jih nekdaj obravnavali moralka in pastoralna medicina (skrb za zdravje, posredovanje in varovanje življenja, urejanje spočetij ...), so se pridružila nova: razne oblike manipulacije s človekom, tudi z živalskim in rastlinskim svetom, umetna oploditev, genski inženiring, prenatalna diagnostika, kloniranje itd. Cerkev, ki se odziva na žgoča bioetična vprašanja, oznanja naravni in razodeti moralni zakon ter želi prispevati svoj delež za celostni razvoj in promocijo človeka. Poleg krajšega zgodovinskega prikaza ter razdelitve dokumentov glede na vsebino in značaj razprava navaja pomembna etična načela, na katera se cerkveni nauk sklicuje.

Ključne besede: bioetika, cerkveni dokumenti, kloniranje, manipulacija, umetna oploditev.

Summary: **Rafko Valenčič, *Bioethics in Church Documents***

The Church carefully follows the developments of science, the benefits and traps thereof. The fundamental measure of everything is man with his dignity and inviolable rights. Issues that used to be dealt with by moral theology and pastoral medicine (health care, transmission and protection of life, regulation of births ...) have been joined by new ones: different forms of manipulating humans as well as animals and plants, artificial fertilization, genetic engineering, prenatal diagnostics, cloning etc. As the Church responds to the burning issues of bioethics, it preaches natural law and the revealed moral law and wants to make its contribution to a holistic development and promotion of man. The treatise comprises a short historical overview, a division of the Church documents according to their contents and nature and cites important ethical principles to which the church teachings refer.

Key words: bioethics, Church documents, cloning, manipulation, artificial fertilization.

Prof. dr. Jože Balažic, dr. med.

Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti

Uvod

Hipokrat, oče medicinske morale, etike in deontologije je povedal, da bo spoštoval človeško življenje od spočetja do smrti in tudi po smrti ne bo nepooblaščenemu govoril o bolnikovi bolezni. Njegova izpoved se je ohranila skozi stoletja in našla svoje mesto tudi v slovenskih kodeksnih normah in v slovenski zakonodaji. Pozitivno naravnani pravni predpisi nalagajo vsakemu državljanu spoštovanje pokojnega in pietetni odnos, deontološka načela pa to še posebej zapovedujejo zdravniku.

1. Razpravljanje

1.1 Zdravnik in poklicna molčečnost

Za poklicno skrivnost se šteje vse, kar zdravnik in zdravstveno osebje pri opravljanju svojega poklica zvedo o bolniku ter o njegovih osebnih, družinskih in socialnih razmerah, pa tudi vse informacije v zvezi z ugotavljanjem, zdravljenjem in spremljanjem bolezni. Zdravnik je dolžan varovati poklicno skrivnost tudi do družinskih članov bolnika in tudi po bolnikovi smrti.

1.2 Kdaj je zdravnik razrešen poklicne molčečnosti?

Zdravnik je razrešen poklicne molčečnosti, če na to pristane bolnik za časa življenja, ali če je to nujno potrebno za blagor bolnika, njegovo družino ali družbo, oziroma če tako določajo z zakonom določene posebne določbe. V primerih, ko bolnik zdravnika odveže poklicne molčečnosti, bo zdravnik pretehtal, kaj od sporočenega bi lahko škodovalo in katere podatke bo zadržal v tajnosti.

Če natanko pretehtamo obe določili, se nam mnogokrat zastavlja vprašanje, ali ohraniti zdravniško molčečnost za vsako ceno, ali gledati na stroga določila tudi iz človeške plati. Pogosto je zdravnik v dilemi, kaj in na kakšen način povedati bolnikovim svojcem o njegovi bolezni in ne

nazadnje tudi o vzroku bolnikove smrti. Praksa je pokazala, da če bolnik temu izrecno ne nasprotuje oz. ni nasprotoval, zdravnik njegovim najbližjim svojcem na razumljiv način pojasni določene segmente bolezni, prav tako pa jim tudi pojasni vzrok smrti. Če pa bolnik temu izrecno nasprotuje kljub zdravnikovi razlagi, komu lahko posreduje njegove podatke o zdravljenju, je razkritje vsakega podatka izdaja poklicne skrivnosti, ki ima za posledico kazensko in moralno zdravnikovo odgovornost.

1.3 Bolnik in pokojnik v znanstveno-raziskovalnih objavah in pri pouku

V znanstveno-raziskovalnih objavah in pri pouku smejo biti podatki o rezultatih ugotovitev in preiskav sporočeni le tako, da je zagotovljena anonimnost bolnika oz. pokojnika. Javno je moč prikazovati bolnikovo truplo v znanstvene in učne namene le z njihovim pristankom (za pokojnike s pristankom za življenje). Pri tem pa mora biti zagotovljena poklicna molčečnost in njihovo osebno dostojanstvo.

1.4 Kazniva dejanja zoper dostojanstvo mrtvega človeka

Kazenska zakonodaja Republike Slovenije pozna dve kaznivi dejanji, in sicer kaznivo dejanje skrunitve groba in skrunitve trupla. Ti dve kaznivi dejanji nastopita vselej takrat, kadar nepooblaščen oseba odpre grob, izkoplje truplo in ga bodisi odtuji bodisi oskruni iz kakršnihkoli namenov. Izjema je prekop trupla ter izkop trupla (ekshumacija). Truplo, ki je pokopano (ne glede na čas pokopa) se sme izkopati in pregledati ter raztelesiti, kadar je podan sum, da je smrt nastopila kot posledica kaznivega dejanja. Izkop trupla v skladu z Zakonom o kazenskem postopku lahko odredi le preiskovalni sodnik.

1.5 Obdukcija (raztelesenje) trupla

Obdukcija trupla je v naši državi pravno urejena in ni pravnega predpisa, ki bi raztelesenje trupla prepovedoval. Pravni predpisi, ki določajo obdukcijo, so:

1. Zakon o kazenskem postopku, ki predpisuje sodno obdukcijo v zvezi s smrtjo kot kaznivim dejanjem ali sumom kaznivega dejanja. Odreja jo preiskovalni sodnik, svojci nanjo nimajo vpliva.

2. Zakon o zdravstveni dejavnosti predpisuje klinično ali bolnišnično obdukcijo vseh umrlih v zdravstvenih ustanovah ali pri privatnem zdravniku. V primeru pojasnjene vzroka smrti in odsotnosti morebitnega kaznivega dejanja (prometne nesreče, delovne nezgode itd.) klinika lahko ali na željo svojcev ali na željo vodje enote od obdukcije odstopi.

3. Pravilnik o pogojih in načinu opravljanja mrliško pregledne službe predpisuje obvezno obdukcijo (kadar zdravnik mrliški preglednik ne more ugotoviti vzroka smrti, kadar gre za nalezljivo bolezen ali sum na nalezljivo bolezen in kadar to zahteva zdravnik, ki je umrlega zdravil) in dovoljeno obdukcijo (ki jo lahko zahtevajo svojci umrlega, če se ne strinjajo z vzrokom smrti, ki ga je ugotovil zdravnik mrliški preglednik).

4. Zakon o zavarovalnicah opredeljuje pri nas redko zavarovalniško obdukcijo.

Pri nekaterih skupinah prebivalstva (muslimani, razne eksotične verske sekte) se pojavlja odpor proti obdukciji iz ideoloških razlogov, ki pa ne morejo biti nad pravnim predpisom države.

Obdukcija se opravlja v skladu s sodnomedicinskimi in patoanatomskimi doktrinarnimi načeli, pietetno in v skladu z etičnimi normami. Javne obdukcije niso dovoljene, strogo je omejeno tudi prisostvovanje pri obdukciji.

1.6 Odvzem organov in tkiv po smrti bolnika in izročitev trupla v študijske in znanstvene namene

Po nastopu smrti je sorazmerno malo organov, ki bi bili primerni za presaditev živemu prejemniku. V poštev pride predvsem odvzem ledvic, roženic, kože, kosti. Ostali organi so zelo občutljivi in je potreben izredno kratek čas po nastopu smrti, kar predstavlja tehnične in izvedbene probleme, zato odvzem organov s trupla nima pomembnega načina pridobivanja organov za potrebe zdravljenja. V primeru take potrebe oz. prilike je potrebno pridobiti soglasje svojcev, četudi se je pokojni za to za življenje zavestno odločil.

Vedno pogosteje se dogaja, da ljudje svoje telo po nastopu smrti zapustijo v znanstvene namene in namene pouka medicine, v kar zavestno pristanejo s posebno vlogo in izpolnjenim formularjem na Inštitutu za anatomijo Medicinske fakultete. Ostanke takega trupla se kremirajo, prav tako se obvezno kremira biološki material kot ostanek raznih patohistoloških preiskav.

1.7 Skrb za placente in ostanke plodov po umetnih abortusih

V glavnem vse slovenske porodnišnice ter ginekološki oddelki posteljice po porodih ter ostali biološki material kremirajo, dogajalo pa se je, da je abortivni material namesto v kremaciji bil enostavno spuščen v kanalizacijo.

2. Zaključek

Slovenska zakonodaja in deontološki predpisi omogočajo dobro zaščito in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti bolnika, poškodo-

vanca ali nenadno umrlega. Postopki po nastopu smrti se opravljajo v skladu z veljavnimi doktrinarnimi principi in etičnimi normami. Kljub temu pa tu in tam opažamo določena odstopanja iz velikokrat nepojasnjenih razlogov. V obdobju slovenske države ne poznamo primerov skrunitev trupla ali skrunitev groba kot kaznivega dejanja, ki bi ga obravnavala slovenska sodišča.

Povzetek: Jože Balažic, Medicinska deontologija in spoštovanje človekovega dostojanstva po smrti

Medicinska deontologija je nauk o dolžnostih, ki so pomembne za zdravnika in so natančno opredeljene v Kodeksu medicinske deontologije Slovenije. Kodeksna določila, katerih spoštovanje in upoštevanje zahteva tudi zdravstvena zakonodaja, natančno določajo tudi bolnikovo (človekovo) dostojanstvo po njegovi smrti. Tudi po smrti bolnika za zdravnika velja poklicna molčečnost in njeno razkritje pomeni kodeksni prekršek najhujše vrste ter kaznivo dejanja v skladu s kazenskim zakonom RS. Samo v natančno določenih primerih je zdravnik te poklicne skrivnosti lahko odvezan.

Ključne besede: medicinska deontologija, poklicna skrivnost, bolnikova pravica po smrti

Summary: Jože Balažic, Medical Deontology and Respect for Human Dignity after Death

Medical deontology is the teaching about the duties that are important for the doctor and are precisely defined in the Slovenian Code of Medical Deontology. Also medical legislation requires the observation of the stipulations of the Code, which also precisely determine the patient's (man's) dignity after his death. Also after a patient's death the doctor must observe medical confidentiality and a breach thereof is a severe violation of the Code as well as a criminal offence in accordance with the Slovenian Criminal Code. Only in precisely specified cases the doctor may be released from this confidentiality.

Key words: medical deontology, professional secrecy, the patient's right after death.

Dr. Jože Trontelj

Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red

1. O delu Usmerjevalnega odbora za bioetiko

Eksplozivni razvoj na področju biomedicinskih ved prinaša novo upanje mnogim bolnikom. Obenem pa sproža velike premike v družbi, ki bodo nedvomno vplivali na življenje mnogih ljudi, včasih morda tudi na načine, ki vsem ne bodo všeč. To pa odpira pomembna etična vprašanja. Ta čas morda najhitreje napredujeta genetika in znanost na področju matičnih celic: pričakujemo dragocena odkritja, ki bodo pripeljala do novega razumevanja številnih bolezni in morda tudi do novih metod za diagnostiko, zdravljenje in preventivo. Koristi pa ne smemo plačati z nesprejemljivo ceno.

Prav zaskrbljenost zaradi novih spoznanj, sredstev in postopkov v medicini, biologiji in biotehnologiji, ki bi se zlahka tudi zlorabili, še največ na področju genetike, je pred 12 leti prepričala Parlamentarno skupščino Sveta Evrope, da je Usmerjevalnemu odboru za bioetiko (s kratico CDBI) naročila izdelavo konvencije o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine. Ta naj bi pomagala preprečevati zlorabe medicine proti posameznikom in občutljivim skupinam prebivalstva – kot so neetične medicinske raziskave na ljudeh ali trgovina s človeškimi organi – pa tudi proti narodom in človeštvu kot celoti – kot bi bila npr. neodgovorna manipulacija s človeškim genomom. Te nevarnosti se seveda ne ustavljajo pred državnimi mejami, zato je postalo jasno, da svet nujno potrebuje učinkovito in usklajeno zakonodajo, ki bo zavarovala posameznika, pa tudi manjše in večje skupine prebivalstva. Nekatere države so sicer imele na področju biomedicine dovolj učinkovite zakone ali pravni red ali dobro prakso, v nekaterih drugih pa je vsaj tedaj vladala pravna ali celo tudi etična praznina, in ta je nevarna predvsem posamezniku.

2. Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino

Konvencija o varstvu človekovih pravic v zvezi z biomedicino, znana tudi kot Oviedska konvencija,¹ je prvi mednarodni bioetični instrument z močjo zakona. Ta dokument je že obveljal kot eden od mejnikov v svetovni zgodovini etike, najpomembnejši dogodek na področju etike v zadnjem desetletju. Po pomenu ga lahko primerjamo z Evropsko konvencijo o človekovih pravicah iz leta 1950, ki je obveljala kot temeljni standard ne le za Evropo, ampak tudi za velik del ostalega sveta. V državah pristopnicah pomeni *obvezno navodilo zakonodajalca*, ki mora notranje zakone države uskladiti z zahtevami Konvencije. Štejem si v poseben privilegij in čast, da sem lahko sodeloval pri tem izjemnem etičnem projektu. Konvencija ureja večino velikih etičnih vprašanj v medicini, z izjemo dveh: abortusa in evtanazije. Že na začetku je bilo ocenjeno, da so glede teh dveh vprašanj razlike v stališčih javnosti, v medicinski praksi in pravnem redu različnih držav tolikšne, da bi bilo nemogoče doseči kako uporabno soglasje.

Svet Evrope in posebno njegov Usmerjevalni odbor za bioetiko sta na ta dosežek upravičeno ponosna, saj konvencija *ni najmanjši skupni imenovalec* med zakonodajami in praksami tedanjih 39 dežel članic, ampak je *najvišji možen skupni etični standard*. Zato je bilo potrebnih skoraj sedem let naporega usklajevanja. Na začetku je malokdo verjel, da bo ta cilj sploh kdaj mogoče doseči, na koncu pa je kljub velikanjskim začetnim razlikam med stališči posameznih delegacij in stotinam vloženih amandmajev prišlo do presenetljivo visoke stopnje soglasja. Tako je bila konvencija v Usmerjevalnem odboru za bioetiko sprejeta z enim samim glasom proti. Do letošnje pomladi jo je podpisalo 31, ratificiralo pa 17 držav. Zlasti postopki ratifikacije so marsikje zapleteni in dolgotrajni. Slovenija je konvencijo ratificirala med prvimi petimi državami, kar je bilo posebno odmevno, saj je šele po petih ratifikacijah lahko začela veljati.

Med osnovnimi izhodišči je treba vsekakor omeniti načelo, da morajo koristi in blaginja človeškega bitja kot posameznika imeti prednost pred koristjo družbe ali znanosti. Druga izhodiščna načela so pravica do varstva dostojanstva, pravica do varstva telesne in duševne nedotakljivosti in pravičen dostop do zdravstvene oskrbe.

Zdravstveni poseg se sme opraviti le s svobodno privolitvijo po počitvi; priznane so le skrbno opredeljene izjeme. Vsakdo ima pravico do zaupnega ravnanja s svojimi zdravstvenimi podatki, pa tudi pravico, da

¹ *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being With Regard to the Application of Biology and Medicine*. Council of Europe Treaty Series, No. 164. Oviedo: Council of Europe, 1997: 1-12.

jih izve. Konvencija skrbno definira pravice ljudi v biomedicinskih raziskavah, posebej tistih, ki niso sposobni veljavne privolitve. Zagotavlja tudi varstvo pred neetičnimi posegi v človekovo dedno snov in varstvo v zvezi s presajanjem organov. Dotakne se varovanja človeškega zarodka. Posamezne države si lahko glede manj bistvenih določb izgovorijo pridržek, če imajo vprašanje zakonsko že drugače urejeno. Vsaka država lahko na svojem področju uveljavi tudi višje standarde varstva pravic.

3. Protokoli h konvenciji

Projekt se nadaljuje s snovanjem t.i. dodatnih protokolov, ki podrobneje opredeljujejo načela konvencije. Prvi je bil protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij iz leta 1998,² drugi protokol o presajanju organov iz leta 2002.³ Tretji je na vrsti Protokol o znanstvenem raziskovanju na človeku,⁴ za katerega upamo, da bo sprejet letos. Sledil bo protokol o človeški genetiki, ki je že v javni razpravi,⁵ in nato še protokol o varstvu človeškega zarodka *in vitro*, pridobljenega v postopku zunajtelesne oploditve.⁶ Žal se pri tem zadnjem protokolu zatika. Na eni strani je močna želja predvsem držav s katoliško tradicijo, da bi preprečili neetična ravnanja z vsemi človeškimi bitji, na drugi pa je podobno močan interes znanosti in industrije liberalnejših držav, da se dovoli »pridelovanje« zarodkov za potrebe znanosti in zdravljenja.⁷

3.1 Etična vprašanja ob presajanju organov

Presajanje organov je medicinska dejavnost, kjer se pogosteje kot kje drugje srečujemo z etičnimi vprašanji. Presaditev organa je včasih

² *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, on the prohibition of cloning human beings.* Ets N°: 168.

³ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, concerning transplantation of organs and tissues of human origin.* ETS N°: 186, Strasbourg, 2001.

⁴ *Draft additional Protocol on Biomedical Research to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine.* CDBI/INF (2003) 6. Steering Committee for Bioethics, Council of Europe (CDBI-CO-GT2). Strasbourg, 2003. str. 1-11. (Avtorji: R. Boothman, P. Dalla-Vorgia, E. Doppelfeld, D. Evered, P. Riis, E.M. Stormann, J. Trontelj).

⁵ *Working document on the applications of genetics for health purposes.* CDBI/INF (2003) 3, Council of Europe, Strasbourg, 2003.

⁶ *Preliminary draft Protocol to the Convention on Human Rights and Biomedicine, on human embryo and fetus.* CDBI-CO-GT3/RAP12.

⁷ *The protection of human embryo in vitro.* Report by the Working Party on the Protection

zadnja možnost za rešitev življenja. Pri drugih bolnikih ne gre ravno za reševanje življenja v urgentni situaciji, lahko pa s presaditvijo pomembno izboljšamo njegovo kakovost. Organov za presajanje povsod primanjkuje. Posmrtno darovanje, najpomembnejši vir, je skoraj povsod nezadostno. Poleg tega vsa dejavnost zlahka izgubi ugled, ko neodgovorni novinarji »odkrijejo senzacionalno zlorabo«. Živi darovalci prihajajo redkeje v poštev, z izjemo kostnega mozga; z etične strani ta vir organov omejuje predvsem tveganje za darovalca in pa vprašanje njegove zares svobodne privolitve.

Svet Evrope je januarja 2002 ponudil v podpis državam članicam Protokol h Konvenciji o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino, o presajanju organov in tkiv človeškega izvora.⁸ Protokol enako kot Konvencija zahteva neodplačnost organov za presajanje, zahteva pa tudi sistem, ki zagotavlja pravično dodeljevanje organov. Pravila morajo biti pregledna in v soglasju z etičnimi načeli, zapisanimi v konvenciji. Najpomembnejše merilo za dodelitev je verjetnost uspeha presaditve, upoštevati pa je treba tudi čas na čakalnem seznamu. Kljub zapisanim načelom pa težko rešljive etične dileme ostajajo.

Nekateri zagovarjajo legalizacijo *trgovine s človeškimi organi*. Njihov argument je, da bi z ureditvijo trga pridobili preglednost in zatrli kriminalno početje, o katerem se večkrat razpišejo časopisi. Nihče ne ve, kolikšen je dejanski obseg nedovoljene trgovine. Znano je, da nekateri ilegalni migranti svojo pot plačujejo z ledvico. Nedavno je o tem razpravljala tudi Odbor ministrov Sveta Evrope, in sicer po odkritju kriminalne združbe, ki je avtobuse revnih Moldavcev prevažala v Istanbul, kjer so jim izrezovali ledvice.⁹ Pretresljive so zgodbe ugrabljenih otrok in odraslih, ki so se iz nasilne omame prebudili pohabljeni, brez ene ali celo obeh ledvic. Pretresljive še toliko bolj, ker so pri teh zločinih zagotovo sodelovali tudi zdravniki.

Usmerjevalni odbor za bioetiko Sveta Evrope je že v Konvencijo o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino zapisal, da človeško telo in njegovi deli ne morejo biti vir finančne koristi. To načelo smo vgradili tudi v protokol o transplantaciji.¹⁰ Neodplačnost, torej darovanje brez

of the Human Embryo and Fetus (CDBI-CO-GT3). Steering Committee on Bioethics (CDBI). CDBI-CO-GT3 (2003) 13, Strasbourg, 2003.

⁸ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, concerning transplantation of organs and tissues of human origin*. ETS N°: 186, Strasbourg, 2001.

⁹ Council of Europe, Written question No. 391 by Mrs. Pozza Tasca to the Committee of Ministers, on trafficking in organs in Eastern Europe, CM (2001)49, Strasbourg 2001.

¹⁰ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, concerning transplantation of organs and tissues of human origin*. ETS N°: 186, Strasbourg, 2001.

kakršnih koli kompenzacij, je zapovedana tudi v slovenskem zakonu, v katerega smo zapisali vsa določila protokola Sveta Evrope, čeprav ta tedaj še ni bil povsem končan.

Zagovorniki legalizacije trgovine z organi, tudi nekateri etiki iz jugovzhodne Azije, menijo, da je prepoved trgovanja neumestna. Nava-jajo primer očeta, revnega kmeta iz Indije, ki ima hudo bolnega otroka. Drago zdravljenje lahko plača le tako, da proda eno svojih ledvic. Na prvi pogled bi težko ugovarjali. Vendar bi legalizacija nečesa, kar se zdi v posameznem primeru etično sprejemljivo, hitro sprožila neustav-ljiv plaz neetičnega ravnanja. Sprostitev trgovine z organi bi ogrozila revne, koristila pa bi samo bogatim. Posebno ljudje, ki so fizično ali socialno prikrajšani, bi se znašli pod pritiskom ali celo prisilo, da privo-lijo v odvzem svojih organov še za živa. Trgovina bi poleg tega prinesla tudi resne zdravstvene nevarnosti, tako za dajalce kot za prejemnike. Ker gre trgovcem za čim večji zaslužek, lahko pričakujemo ohlapnost pri zagotavljanju varnosti, na primer pri izključevanju virusnih in-fekcij.¹¹ Svet Evrope vztraja pri stališču, da je trgovanje s človeškimi organi nesprejemljivo. Z energičnim varovanjem človekovih pravic bomo prispevali tudi k ohranjanju in večanju zaupanja javnosti v trans-plantacijsko medicino.

Odvzemu organov umrlim ljudem se moramo odpovedati pri marsi-katerem možnem dajalcu zato, ker soglasje zavrnejo svojci. Ta delež (v Sloveniji v zadnjih 5 letih številke nihajo med 20 in 37 %) je odvi-sen od ugleda in zaupanja, ki ga transplantacijska dejavnost uživa med ljudmi. Na to pa lahko zelo vplivajo sredstva javnega obveščanja, tako v pozitivnem kot v negativnem. V Britaniji sta se zaupanje javnosti in s tem tudi število darovalcev močno zmanjšala po odmevni televizijski oddaji Panorama pred več kot desetletjem. Novinar je spretno soočil vrsto uglednih zdravnikov in jih pripravil do konfliktnih izjav, ki so naredile na javnost vtis, da medicina ne ve, kaj pri ugotavljanju smrti pravzaprav počne. Neupravičeni vtis zmede v konceptih je bil deloma posledica nedoslednega izražanja (npr. »možgansko mrtvi bolnik *do-končno umre* po odklopu respiratorja«), deloma pa iracionalnosti v in-timnem odnosu do smrti in umiranja (»nego možgansko mrtvega lahko prekinemo *zaradi nesprejemljive kvalitete življenja*«). Podobno potezo so si pred nekaj leti privoščili novinarji v Rusiji; posledica je, da si zdravniki skoraj ne upajo več diagnosticirati možganske smrti; tako je presaditev kadavrskih organov skrajno malo. Pred tremi leti je razisko-valni novinar časopisa The New Yorker razkril javnosti »neiskrenost medicine«, ki ne prizna, da izrezuje organe še živim ljudem. Senzacio-

¹¹ Roscam Abbing H. D. C. *A Council of Europe Protocol on Transplantation of Or-gans and Tissues of Human Origin*. European Journal of Health Law 2002; 9: 63-76.

nalistični članek z nesprejemljivimi, neresničnimi navedbami je v prevodu objavila Sobotna priloga Dela.¹² Urednik SP ni hotel objaviti odziva stroke. Odziv je potem natisnila zdravniška revija Isis.¹³

Lahko napovemo, da bo organov premalo tudi ob največji naklonjenosti posmrtnemu darovanju. Tako se zdravniki znajdemo pred hudimi dilemami, najtežjimi, ko gre za srce ali jetra: komu med čakajočimi bolniki vsaditi nov organ, koga pustiti umreti. Avtorji razprav o problemih omejenih virov, pa tudi Protokol o presajanju organov in tkiv človeškega izvora h Konvenciji Sveta Evrope o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino, priporočajo kot vodilno merilo medicinsko učinkovitost posega. Vendar opozarjajo tudi na dodatna ali korektivna merila, kot sta mesto na čakalni listi in teža humanitarnega problema. Pomembno je opozorilo, da je treba imeti vnaprej sprejet trden sistem meril, ki mora biti javnosti znan in katerega delovanje mora biti za javnost odprto. Po načelih, ki jih je sprejel Usmerjevalni odbor za biotiko Sveta Evrope, mora transplantacijski sistem za dodeljevanje organov vzpostaviti pravila, ki so pregledna in pravična. Preglednost pomeni, da so merila za dodelitev odprta javnosti in razumljiva. Pravičnost pa pomeni, da temeljijo na poštenosti, tankovestnosti in doslednosti in da so v soglasju z etičnimi načeli, ki so zapisana v Konvenciji o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino.

3.2 Vprašanja o človeškem zarodku

Zanimanje znanosti za človeške zarodke je strmo zraslo po 'odkritju stoletja', najdbi matičnih celic, ki naj bi prinesle v medicino revolucijo, saj jih bomo lahko porabili za vrsto različnih namenov, predvsem za pridobivanje tkiv in organov za presajanje. Zato narašča pritisk, da bi znanstvenikom dovolili »pridelovati« zarodke za potrebe raziskav in zdravljenja. V vrsti evropskih držav je kaj takega prepovedano z zakonom, in to prepoveduje tudi Konvencija o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino. Nekatere države, kot je Britanija, so pravno-etični konflikt z interesi znanosti rešile tako, da so zarodku odrekle status človeškega bitja. Znanstveniki vedo, da se zarodek razvija v nekem nepretrganem sosledju, vendar so za potrebe politike predlagali nov koncept, ki govori o 'zgodnjem zarodku' ali pred-embriu, ki še nima diferenciranih tkiv in organov (npr. živčevja) in torej »še ne more čutiti ničesar«. Na podlagi te teze je britanski parlament sprejel zakon (zasedaj edini v Evropi), ki dovoljuje ustvarjanje človeških zarodkov nalašč za raziskave, če se te opravijo do 14. dneva razvoja. Pred-em-

¹² The New Yorker. *Tanka linija smrti*, Delo, Sobotna priloga, 15. 9. 2001.

¹³ J. Trontelj. *Je možganska smrt res samo plemenita laž?* Isis 2001; 10 (11): 34-6.

brio do tega časa naj ne bi veljal za človeško bitje, ampak le za 'potencialno človeško bitje'. To pa si ne zasluži pravice do varovanja, ki jo sicer priznamo človeškim bitjem. Znanstveniki torej lahko z njim poljubno razpolagajo. Kot rečeno, za sedaj le v Britaniji. A tudi vrsta drugih evropskih držav razmišlja o sprostitvi zakonodaje.

Ob tem se mnogi sprašujejo, ali se Svet Evrope ni prenaglil s prepovedjo kloniranja človeških bitij. Protokol o prepovedi je bil res sprejet in ponujen državam članicam v podpis nenavadno hitro, že januarja 1998,¹⁴ to je manj kot leto dni po objavi uspešnega kloniranja ovčke Dolly. Napoved, da bi isto tehniko lahko uporabili pri človeku in pridobivali klonirane otroke, je svetovno javnost zgrozila. Tedaj še nihče ni govoril o možnosti tako imenovanega kloniranja za znanost in zdravljenje. To namreč odpira možnost pridobivanja embrionalnih matičnih celic, genetsko identičnih osebi, ki je darovala jedrno snov. Znanstveniki bi radi imeli proste roke prav za eksperimentiranje s kloniranimi zarodki, češ da obetajo za medicino pomembna odkritja, predvsem možnost presajanja celic in tkiv brez zavrnitvene reakcije. Prejemnika klonovih celic bi bila namreč genetski »oče oz. brat dvojček« ali »mati oz. sestra dvojčica«, to je dajalec oz. dajalka jedrne snovi, s katero so v postopku ustvarjanja klona 'oplodili' izpraznjeno jajčno celico. Ne glede na to bizarno sorodstvo pa je etično še bolj sporno popredmetenje (instrumentalizacija) človeškega življenja, ki bi ga porabili za korist drugega človeškega bitja – očitek, ki ga je težko zavrniti.¹⁵ Poleg tega so po mnenju nekaterih resnih znanstvenikov obeti skorajšnjega razvoja novih, učinkovitih načinov zdravljenja danes neozdravljivih bolezni, če bo tako eksperimentiranje dovoljeno, močno pretirani. Šlo naj bi celo za namerno zavajanje javnosti in upravljalcev denarja za znanost.

Slovenski zakon o oploditvi z biomedicinsko pomočjo sledi Konvenciji Sveta Evrope o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino in prepoveduje pridobivanje človeških zarodkov za namene raziskav.¹⁶ Prepoveduje tudi pridobivanje kloniranih zarodkov in drugih bizarnih bitij, polčloveških-polživalskih hibridov in himer. Dovoljuje pa raziskave na zarodkih iz postopkov oplojevanja z biomedicinsko pomočjo, ki imajo razvojne napake in so neprimerni za vnos v telo ženske, in na tistih zamrznjenih zarodkih, ki so predvideni za uničenje, bodisi ker jim je potekel rok hrambe ali ker ne bodo uporabljeni za oploditev. Raziskave ocenjujeta z znanstvenega in etičnega vidika dve komisiji:

¹⁴ *Additional Protocol to the Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine, on the prohibition of cloning human beings.* Ets N°: 168.

¹⁵ J. Trontelj. *O etični ceni »terapevtskega« kloniranja človeka.* Isis 2002; 11 (1): 44-6.

¹⁶ *Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB).* Uradni list RS, št. 70/2000, 8. 8. 2000.

Državna komisija za oploditev z biomedicinsko pomočjo in Državna komisija za medicinsko etiko. Upravičene so samo tedaj, ko gre za pomembno znanstveno vprašanje, na katero ni mogoče odgovoriti drugače, npr. z raziskavo na živalskih zarodkih. Potrebno je soglasje para, za katerega je bil pridobljen zarodek za oploditev z biomedicinsko pomočjo.

Raziskave na embrionalnih matičnih celicah v Sloveniji torej zakon dovoljuje ob upoštevanju omejitev iz prejšnjega odstavka. Raba celičnih kultur (vključno z matičnimi celicami iz popkovnice po rojstvu ali iz tkiv odraslega človeka) etično ni problematična. Vseeno pa tudi te raziskave pregleda in oceni etična komisija. Dodati je treba, da takih raziskav za sedaj pri nas ni.

3.3 Človekove pravice na področju genetike

Tudi znanstveni dosežki na področju genetike bodo nedvomno sprožili velike premike v družbi in bodo vplivali na življenje mnogih ljudi, morda na načine, ki nam ne bodo všeč. Tudi to področje obravnava konvencija in njen Protokol o človeški genetiki; zadnji je šele v fazi osnutka, medicinski del pa je že bil izročen v javno razpravo.¹⁷

Protokol bo urejal številna vprašanja o pridobivanju genetskih podatkov in ravnanju z njimi. Med njimi je pravica izvedeti za svoje genetske podatke, pa tudi pravica, ne izvedeti zanje. Zagotoviti je treba prostovoljnost testiranja; pred tem mora preiskovanec natančno izvedeti, kaj utegnejo rezultati pomeniti zanj, za njegovo potomstvo, za sorodnike, in kakšno pomoč mu lahko ponudi medicina. Vsako gensko diagnostiko mora spremljati genetsko svetovanje, pa tudi pomoč pri morebiti potrebnem medicinskem ukrepanju. Zato je problematična komercialna ponudba genskega testiranja, na primer po pošti, in jo bo protokol verjetno prepovedal ali pa dovolil le pod posebnimi pogoji.

Posebno skrbno je treba varovati zaupnost genetskih podatkov. Vprašljiva je celo pravica posameznika, da jih javno razkrije, saj s tem lahko izpostavi stigmatizaciji ali diskriminaciji ne le samega sebe, ampak tudi krvne sorodnike. Presejalno gensko preiskovanje delov ali celotne populacije prinaša druga etična vprašanja. Vsakdo sme testiranje zavrnilo. Napovedno testiranje, genska preiskava zdravih ljudi z namenom, da se ugotovi prihodnja bolezen ali nagnjenost k bolezni, je dovoljeno le iz zdravstvenih razlogov. Tako je etično navadno nespre-

¹⁷ *Working document on the applications of genetics for health purposes*. CDBI/INF (2003) 3, Council of Europe, Strasbourg, 2003; *Explanatory note to the working document on the applications of genetics for health purposes*. CDBI/INF (2003) 4, Council of Europe, Strasbourg, 2003.

jemljivo testirati otroke ali mladostnike na boleznih poznejšega obdobja, še zlasti če ni na razpolago učinkovito zdravljenje ali preventiva.

Znanstvene raziskave morajo biti praviloma zasnovane tako, da se pridobljeni biološki vzorci čimbolj zgodaj anonimizirajo. Kadar niso anonimni in pride do nepričakovanega odkritja nevarne genetske bolezni ali nagnjenosti k bolezni, je etično vprašljivo, kdaj je prav to odkritje sporočiti in kdaj zadržati.

Nova etična vprašanja prinašajo zbirke arhiviranega biološkega materiala, odvzetega zaradi diagnostike ali pri zdravljenju.¹⁸ Te zbirke, ki jih bolnišnice hranijo že desetletja, so postale v luči novih odkritij za medicinsko znanost izredno dragocene, vse zanimivejše zlasti za genetske študije. Te so etično še občutljivejše zaradi pomena, ki ga utegnejo imeti rezultati za napoved morebitnih prihodnjih bolezni dajalca vzorca in njegovih sorodnikov, in ker lahko pripeljejo do neupravičene diskriminacije in stigmatizacije nosilca dedne pomanjkljivosti in sorodnikov. Če je predvideno, da bo odkritje morebitne dedne pomanjkljivosti dajalcu vzorca sporočeno, je treba ravnati po pravilih, ki veljajo za genetsko diagnostiko in svetovanje. Dajalcu vzorca je treba pojasniti, kakšne utegnejo biti posledice pridobljenih podatkov. Ne gre le za diagnozo in prognozo, torej za pomen ugotovitev za sedanje in prihodnje zdravje osebe, včasih gre lahko tudi za odločitve o ustvarjanju družine in o tem, ali bo oseba želela imeti otroke. To velja tudi za krvne sorodnike, ki utegnejo imeti isto genetsko pomanjkljivost. Osebi je treba povedati, kakšno medicinsko pomoč lahko pričakuje. Pojasnila morajo biti razumljiva, posvet pa ne sme biti sugestiven. Potrebna je privolitve v postopek, v posebno kočljivih primerih, ko rezultat lahko odkrije usodno bolezen, za katero ni učinkovitega ukrepanja, se preiskava opravi šele potem, ko oseba zahtevo po daljšem premisleku ponovi. Če oseba ni sposobna privolitve, je genetsko testiranje za diagnozo in prognozo, ki njej sami ne bosta koristni, le izjemoma upravičeno. Če gre za otroka ali mladostnika, ki je v predsimpltomatskem obdobju, je treba testiranje praviloma odložiti do polnoletnosti.¹⁹

V zvezi z raziskavami na arhiviranih vzrocih pa se postavlja vprašanje – za zdaj neodgovorjeno, ali je v vsakem primeru nujno, da se za analizo vzorca pridobi soglasje dajalca. Nekaterih namreč ni več mogoče doseči, druge bi morda po nepotrebnem vznemirjali. Večina raziskav je zastavljenih tako, da ne more priti do škodljivega vdora v bolnikovo zasebnost.

¹⁸ *Draft instrument on the use of archived human biological materials in biomedical research*. CDBI-CO-GT biomat/RAP1 (2003), Council of Europe, Strasbourg, 2003.

¹⁹ J. Trontelj – J. Balažic. *O posegih v truplo, ki niso del rutinske obdukcije, in o ravnanju z biološkim materialom človeškega izvora*. *Isis* 2004; 13 (5): 33-5.

Protokol v sedanji verziji ne obravnava nekaterih žgočih etičnih vprašanj, kot sta predrojstvo in predvsaditveno gensko preiskovanje zarodkov, pa tudi uporaba genetike v zavarovalništvu ali za delodajalce, ustanavljanje bank DNA, uporaba analize DNA za identifikacijo državljanov za potrebe policije in vojske. Posebno vprašanje je upravičenost patentiranja odkritij v genetiki, ki lahko celo usodno zavre svobodno znanost. Mnogi menijo, da odkritij genskih mehanizmov ni mogoče patentirati, podobno kot astronom ne more patentirati na novo odkrite zvezde.

Protokol obravnava tudi gensko zdravljenje. Za sedaj so dovoljeni le posegi, ki ne bodo povzročili sprememb dedne snovi, prenosljive na potomce. Tega medicinska znanost predvidoma še dolgo ne bo mogla narediti na varen način.

4. Slovenska stališča

Tu ni prostora za podrobnejši opis vsebine omenjenih instrumentov Sveta Evrope. Morda pa je zanimivo povedati, da je tudi slovenski etiki uspelo uveljaviti nekatera stališča. Najodmevnejše je v določbi o medicinskih raziskavah na ljudeh, ki niso sposobni veljavne privolitve. Slovenski amandma je odpravil pogoj zanemarljivega tveganja, ki bi – če bi bil sprejet – onemogočil prenekatero danes povsem sprejemljivo raziskavo na otrocih in duševno nesposobnih, s tem pa bi jih kot skupini prikrajšal za pomembne nove dosežke pri diagnostiki in zdravljenju. Ti skupini smo zavarovali drugače – s podrobno opredelitvijo mej sprejemljivega tveganja. Drugo stališče, ki je zbudilo precej polemike, pa je bilo o sprejemljivosti dajanja placeba, torej slepega zdravila, nekaterim primerjalnim skupinam bolnikov v raziskavah, ko sicer obstajajo priznane učinkovite načini zdravljenja. Opozorili smo, da na nekatera pomembna medicinska vprašanja ni mogoče odgovoriti drugače. Spet pa je mogoče bolnike zavarovati pred nesprejemljivim tveganjem.

5. Pravice bolnih na smrt in evtanazija

Parlamentarna skupščina Sveta Evrope je leta 1999 sprejela odmevno priporočilo o varstvu človekovih pravic bolnih na smrt in umirajočih, v katerem se predvsem zavzema za uveljavitev pravice do celovite blažilne (paliativne) oskrbe, med drugim pa svetuje državam članicam, da odločno vztrajajo pri prepovedi evtanazije.²⁰ Odbor ministrov je nato naročil Usmerjevalnemu odboru za bioetiko, naj oceni, ali Svet Evrope lahko sprejme pravni instrument, ki bi bil močnejši kot priporočilo. Pobudo je slovenski član predsedstva CDBI podprl. Vendar je CDBI ponovno ocenil, da bi poskusi prepovedi legalizacije

evtanazije v državah članicah kljub sicer zglednemu ozračju ustvarjalnega in strpnega sodelovanja v Usmerjevalnem odboru za bioetiko spodleteli. Odločil pa se je izpeljati študijo o sedanji situaciji glede prakticiranja evtanazije in pogledov nanjo v državah članicah.

Poročilo in komentar sta bila skrbno pripravljena in sta navedla prepričljive razloge zoper legalizacijo evtanazije.²¹ Po mnenju uglednih pravnikov je legalizacija evtanazije (kot jo prinašata nizozemski in belgijski zakon) v nasprotju z Evropsko konvencijo o človekovih pravicah. To mnenje je sprožilo ostro nasprotovanje, ki je prišlo posebno do izraza na posvetu ('zaslišanju') zainteresirane javnosti, ki ga je priredil odbor za socialne zadeve, zdravstvo in družino Parlamentarne skupščine Sveta Evrope v Parizu oktobra 2002.²² Pokazalo se je, da so čustva na strani zagovornikov in nasprotnikov res izredno močna in da bi do konsenzualne, za vso Evropo sprejemljive rešitve težko prišli. Slovenija pa se je zavzela, da bi se Svet Evrope odločneje opredelil vsaj do drugih pravic umirajočih: do učinkovite terapije bolečin, do blažilne oskrbe, do varstva človeškega dostojanstva.²³

Prav pred smrtjo postanejo ljudje pogosto žrtve boleče diskriminacije. Mnogi z grozo mislijo na zadnje obdobje bolezni, ne toliko zaradi strahu pred bolečinami kot zaradi izgube samostojnosti, predsmrtnega ponižanja v stanje otroške nemoči in popolne odvisnosti od drugih, vse bolj utrujenih negovalcev. Ravno ti strahovi so jim glavni motiv za misel na evtanazijo kot 'dostojanstven' izhod. Vendar se moramo vprašati: Ali bo prakticiranje evtanazije res prispevalo k večjemu spoštovanju človeškega dostojanstva in človeškega življenja? Lahko napovemo, da se bo zgodilo ravno nasprotno. V doglednem času se bo pogled družbe na vrednost človeškega življenja spremenil. Spremenilo pa se bo tudi gledanje na prizadete otroke, na invalide, revne in stare.²⁴

²⁰ Parlamentarna skupščina Sveta Evrope: *Varstvo človekovih pravic in dostojanstva bolnih na smrt in umirajočih. (Protection of the human rights and dignity of the terminally ill and the dying)*, Priporočilo 1418 (1999), str. 1-4.

²¹ M. Abrams. *Report on the legislation and practice pertaining to the protection of human rights and dignity of the terminally ill and dying in Europe*. Steering Committee on Bioethics, Council of Europe, 2002, str. 1-24.

²² Parliamentary Assembly, Social, Health and Family Affairs Committee, Council of Europe. *Hearing on Euthanasia*. 25 October 2002 Assemblée nationale, Paris: 2002, AS/Soc/Inf (2002) 2 prov.

²³ J. Trontelj. *O delu usmerjevalnega odbora za bioetiko*. In: L. Kalčina. *Slovenija v Svetu Evrope – prvih 10 let*. Ljubljana: Informacijsko dokumentacijski center Sveta Evrope pri NUK v Ljubljani, 2003; 1 str.

²⁴ J. Trontelj. *Stališče Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji*. *Zdrav Vestn* 1997 a; 66: 269-70; J. Trontelj. *Pojasnila k stališču Državne komisije za medicinsko etiko o ravnanju z umirajočimi in o evtanaziji*. *Zdrav Vestn* 1997 b; 66: 270-1.

Ti bodo med prvimi začutili, da jim kopni moralna pravica do življenja. Že zdaj je na Nizozemskem med usmrčenimi tretjina takih, ki za to ni- so prosili. In hudo bolni, potrebni dragega zdravljenja?

Opustitev tega zdravljenja bi pomenila ogromen prihranek jav- nega zdravstvenega denarja, saj se ga danes več kot polovica pora- bi za zdravljenje bolnikov v zadnjih šestih mesecih življenja. V času hujše gospodarske krize bo skušnjava, da se temu 'zapravljanju' na- redi konec, posebno velika. Med prvo naslednjo vojno pa utegnemo spet doživeti že videne, uradno zapovedane masovne programe pri- silne evtanazije, tokrat najbrž precej učinkovitejše kot v nacistični Nemčiji.

Zdravniki in ljudje v duhovnih poklicih se morda bolj kot kdo drug zavedamo, kako dragoceni člani človeške družbe so šibki, stari, bolni, invalidni. Ti so tisti, ki nas poučujejo o človeškem dostojanstvu. Ob tem, ko jim poskušamo pomagati v njihovi telesni in duševni stiski, težko storimo zanje še kaj boljšega, kot da jim pomagamo ohraniti njihovo samospoštovanje. A s tem delamo nekaj pomembnega tudi zase in za vse druge. Zdi se namreč, da družba lahko računa samo na toliko miru, sreče in blaginje, kolikor dostojanstva je pripravljena priznati svojim članom.

Ali bodo nizozemskemu in belgijskemu zgledu sledile še druge de- mokracije? Evropa in z njo Slovenija nelagodno pričakuje nadaljnji raz- voj.

Povzetek: Jože Trontelj, Spoštovanje človekovega dostojanstva v zvezi z biomedicino: mednarodni dokumenti in slovenski pravni red

Vsa človeška zgodovina, prav do sedanjega časa, je polna kršitev človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja. Vse bolj pa se širi tudi spoznanje, da je prav spoštovanje dostojanstva človeškega bitja in človeškega življenja temelj naše civilizacije in osnova za vse ostale vrednote, pa tudi osnovni pogoj za mir in blagostanje v človeški družbi.

Na mednarodni civilni ravni je na področju varstva teh vrednot vse- kakor najizkušenejša in najuglednejša ustanova Svet Evrope. V tem prispevku bom omenil nekatera njegova pomembna prizadevanja na pod- ročju bioetike. Tu je na prvem mestu Konvencija o varstvu človekovih pravic v zvezi z biomedicino s svojimi dodatnimi protokoli. Opisal bom nekatera dogajanja in dileme pri nastajanju teh protokolov. Gre predvsem za vprašanja varstva človeškega zarodka in človeške genetske dediščine, za etično ureditev raziskav na človeku in presajanja organov, za pravice ljudi z duševnimi motnjami. Na teh področjih ima Svet Evrope že po- membne dosežke. Žal pa so se za sedaj ustavile razprave o zavezujočih stališčih glede pravic bolnih na smrt in glede evtanazije.

Slovenija se tega dela aktivno udeležuje. Konvencije in priporočila pa v primerjavi z ostalimi državami članicam Sveta Evrope nadpovprečno uspešno uveljavlja v domači zakonodaji.

Ključne besede: bioetika, človekove pravice, evtanazija, genska dediščina, Konvencija o bioetiki, transplantacije, Svet Evrope.

Summary: Jože Trontelj, Respect for Human Dignity in Connection with Bioethics: International Documents and Slovenian Legal Order

All human history has been full of violations of human rights and of human dignity. On the other hand, it is becoming more and more evident that just the respect for the dignity of the human being and for human life is a foundation of our civilisation and a basis of all other values as well as a basic condition of peace and prosperity in human society.

At the international civil level the most experienced and respected institution in the field of protection of these values is the Council of Europe. The article deals with some of its most important endeavours in the field of bioethics. In the first place there is the Convention on Human Rights and Biomedicine with its additional protocols. Some events and dilemmas at the drafting of these protocols are described. These are mainly the issues concerning the protection of the human embryo and of human genetic heritage, an ethical regulation of research on man and of transplantation of organs, the rights of persons with mental illness. In these areas the Council of Europe has made important achievements. Unfortunately, discussions about binding standpoints concerning the rights of terminally ill persons and euthanasia have stopped for the time being.

Slovenia takes an active part in these activities. In comparison with other member states of the Council of Europe it enforces the Conventions and recommendations in the domestic legislation in an outstanding manner.

Key words: bioethics, human rights, euthanasia, genetic heritage, Convention on Bioethics, transplantations, Council of Europe.

Anton Mlinar

Evtanazija

Uvod

V zadnjih letih je postalo število objav s področja evtanazije praktično nepregledno. Ko sem pripravljaj razpravo o evtanaziji v Sloveniji,¹ me je presenetila razprava Janeza Milčinskega *Dva obraza evtanazije*, napisana že leta 1962,² ki je nisem bral prvič, toda sedaj sem jo razumel kot manjkajoči člen iz obdobja molka med evtanazijo v Nemčiji in ponovnim izbruhom te teme v sedemdesetih letih 20. stoletja. Nedavni sprejem zakona o evtanaziji v belgijskem spodnjem domu parlamenta³ (*La Chambre*) je le še en dokaz več, da postaja razprava o evtanaziji eden glavnih paradoksov sodobne civilizacije. Tudi če pustimo ob strani skoraj stoočtsto »sprejemljivost«⁴ evtanazije v javnosti, zakonodajo in prakso na Nizozemskem, razmerje med ustavno in pravno doktrino, med etiko in kulturo, med napovedmi in strahovi, pomeni evtanazija vedno hkrati preveč in premalo. Evtanazija postaja »kulturno«⁵ vprašanje: nestrpna je in zahteva strpnost. Opredelitev pojma bo zato nujno nepopolna. Viktor Frankl⁴ izrecno izpostavlja smisel na prvi pogled nevrednih in nesmiselnih, neizmerno oddaljenih in za človekov razum nedojemljivih dejstev in stvarnosti, ker so nenadoma »tako blizu«. René Girard pravi, da smisel dojamemo tisti, ki zmore povezati dejstva v preteklosti v celoto sedanjega trenutka in v osebno zgodovino vključiti tudi prihodnost. »Ne morem deliti pesimizma tistih ljudi, ki menijo, da po holokavstu ni več mogoča nobena prihodnost. ... Če je holokavst pripravil konec zgodovine, je nacizem duhovno zmagal.«⁵ Ali sploh obstaja možnost vprašati se, če ima kdo pravico vzeti priložnost smrti zapisanemu človeku, da umre svojo smrt in ta trenutek izpolni s smislom?⁶ Etosa umiranja, ki naj bi izkristaliziral poteze nujnega, seveda ni na delovni mizi

¹ A. Mlinar, *Razprava o evtanaziji v Sloveniji*, v: *BV* 63 (2003), 41-66.

² J. Milčinski, *Dva obraza evtanazije*, v: isti, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 159-167.

³ 16. maja 2002 (prim. www.dekamer.be)

⁴ V. Frankl, *Zdravnik in duša*, MD, Celje 1994, 51 s.s.

⁵ R. Girard, *Wann all das beginnt* (intervju), Münster 1997, 119.

⁶ V. Frankl, *n. d.*, 74 sl.

popularne etike uspeha in sreče, saj sodi med najbolj izzivalne teme sedanje civilizacije.

Soočenje etosa umiranja in popularnih variant etike in morale napoveduje dramatični konflikt »kolektivnih« razvojnih stopenj etosa moči in nestrpnosti na eni in nemoči posameznika na drugi strani. Najbrž ni težko ugotoviti, da je »spor med moralnimi sistemi« za nekatera področja v sodobnem svetu že dosežen cilj. Mislim zlasti na področje prava, politike, ekonomike in kulture. Etični modeli, ki opravičujejo evtanazijo, izražajo s tem vase vsajeno dialektično razmerje med zaskrbljenostjo v fazi umiranja, in smrtjo, ki je dokončen konec. Zdi se, kot da gre za vprašanje, čigav bo drobiž, ki ga blagajnik ne more vrniti. Etični modeli, ki evtanazijo odklanjajo, niso na boljšem: tudi njih razjeda poseben pomen razpolaganja z življenjem.

Iskanje odgovora na vprašanje, kaj je evtanazija, je usodno povezana s človekovo zaznavo moralnega prostora – odgovornosti –, odgovorom na neartikulirano vprašanje o »globinskem« razmerju z drugim in o skrbi zanj. Z drugimi besedami to pomeni, da je v razpravi o evtanaziji treba vračunati tudi to, da so moralni sistemi »ranjeni«, da »umirajo« in da to zasluži pozorno skrb. Gre za moralne zaznave, ki temeljijo na neizoblikovani podobi človeka ter na reševanju problemov na abstraktni ravni. Gre za preprosto vprašanje: Kako prepričati človeka, ki ima sposobnost potegniti prvo potezo »v korist družbe in v škodo posameznika«, da tega ne stori? Zato razprava o evtanaziji v prvi vrsti ne bi smela naštevati argumentov proti evtanaziji, pač pa bi morala biti *zagovor obtoženih*. Medtem ko evtanazija z zdravniškega vidika ni bila nikoli problem, o katerem bi lahko povedali kaj novega – vedno je pač šlo za lajšanje predsmrtnih muk in za vprašanje takta –, je problem nastal, ko so pobude o legalizaciji hotele ovrednotiti (razvrednotiti) t.i. »nevredno življenje«. Ko se je ta miselni vzorec prikradel v sodbe o koncu življenja, se je najprej pojavila terminološka zmeda. Nanjo opozarja Susan Orpett Long, ki je več let raziskovala »kulturni vidik« evtanazije na Japonskem.⁷ Najbolj nedolžna evtanazija lahko pomeni najbolj kruto obliko človeške nestrpnosti in nasilja nad drugim človekom, nikoli pa ni *zagovor obtoženih*.

1. Evtanazija in izbira smrti

Podobno kot človek pri naravni smrti preprosto nima izbire, imamo vtis, da je izbrana smrt vedno nenaravna. To upošteva tudi pravni red, ki štiti pravico do življenja in ljudi štiti pred nenaravno smrtjo. Čeprav

⁷ S. O. Long, *Ancestors, Computers, and Other Mixed Messages: Ambiguity and Euthanasia in Japan*, v: *CQ* 10 (2001) 62-71.

naravna smrt ne pomeni, da je smrt preprosto sprejemljivo dejstvo – njeno mesto med ljudmi, ki so v njej videli tudi smisel in jo imeli za dogodek življenja, je porajalo globoka vprašanja brez odgovorov –, pa je na drugi strani smrt, ki bi jo lahko izbrali, posledica zelo različnih dejavnikov sodobnega sveta. Naj med njimi izpostavim predvsem dva: umiranje v izoliranih sobah daleč od bližnjih in strah pred bolečino in pretirano medicinsko vneto zdravnikov. Tako se to vprašanje ne javlja kot evtanazija, ampak kot pravica do smrti in izbiranje načina umiranja. Evtanazija je prej olepšan izraz za neko prisilo kot dobra smrt. Andrej Kristan⁸ jo umesti med umor in samomor. Na splošno velja, da bi morala biti definicija deskriptivna in informativna, da nanjo ne bi smeli vplivati nazorski predsodki in da definicija ne bi smela vplivati na konkretno dejavnost. Zdravniki vidijo razlog za to definicijo v dejstvu, da naj bi se evtanazija izvajala na ramenih medicine, čeprav zdravniki že od nekdaj pomagajo tudi pri umiranju. Zdravnik Matija Cevc tako navaja naslednje oblike evtanazije: pasivno, semipasivno, semiaktivno, slučajno in aktivno evtanazijo.⁹ Glede na to evtanazija pomeni pospešitev smrti neozdravljivo bolnega, »umetno izzvano smrt pri neozdravljivo bolnih, namerno skrajšanje življenja, da bi bolnika razbremenili bolečin in trpljenja«. ¹⁰

Tu navedeni pojmovni in pomenski sklopi sledijo naslednji razdelitvi: a) *aktivna evtanazija* je uboj težko bolnih ljudi, ki to bodisi zahtevajo sami bodisi o tem odloča tretja oseba (zdravnik, sorodniki, država); b) *zgodnja evtanazija* je uboj prizadetih ali težko bolnih otrok; c) *zdravniška pomoč pri samomoru* težko bolnih z ozirom ob točki a) poudarja, da gre za samomor, a s pomočjo; č) *pasivna evtanazija* izraža prekinitev posebne zdravniške nege/obravnave pri umirajočih, ki niso več sposobni sami privoliti v končanje takega postopka, pomeni pa tudi umirajočega spremljati na prag smrti; d) *posredna (indirektna) evtanazija* pomeni isto kot pasivna evtanazija, le da je tu pozornost namenjena zdravnikovemu namenu, ne dejavnosti kot taki: gre za nenamerno pospešenje prihoda smrti, ki je posledica sredstev za lajšanje bolečin in pomirjeval; e) *pomoč pri umiranju kot spremljanje bolnih* do praga smrti (npr. *hospic*) je to, v čemer je pasivna evtanazija v bistvu 'aktivna', a ne »kakotanazija«. ¹¹ Izrazi v večini pomenov povedo, da evtanazija danes tako ali dru-

⁸ A. Kristan, *Odprava plodu in »dobra smrt«: sporni pravici do nenaravnega konca življenja*, v: *Dignitas* 10, Ljubljana 2001, 15-32, posebno 26.

⁹ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

¹⁰ Prim. A. Dolenc, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1997, II, 419.

¹¹ D. von Engelhardt navaja naslednjo razdelitev: a) najprej omenja razlikovanje v dobi renesanse (*euthanasia exterior/interior*). Glede na to, da se pri aktivni evtanaziji vedno pojavljajo trije elementi, namreč povod, način, subjekt, je mogoče pojme in pomene razvrstiti na naslednji način; b) na aktivno (*mercy killing*) in pasivno evtanazijo; c) na neposredno in posredno evtanazijo; č) na evtanazijo kot skrajševanje življenja ali brez skrajševanja; d) na prostovoljno (avtonomno) in neprostovoljno (heteronomno)

gače izraža prepoved ubijanja, ki je – kot se zdi – temelj sodobne civilizacije. Na drugi strani pa splav in evtanazija napovedujeta globoke civilizacijske spremembe. Evtanazija ne dopušča lahkotnega govorjenja o smrti, zlasti ne, če hoče kdo umirajočemu pomagati, da bi *dobro* umrl.

Evtanazija danes ni več enoznačen pojem in sploh ne samo moralni 'problem'. Z evtanazijo se ukvarjajo filozofi, zdravstveni delavci, pravniki, sociologi, etiki in teologi ter danes vse pogosteje tudi politiki in zgodovinarji.¹² Raziskovalci zgodovine se soočajo z obilico tekstov in z različnimi temami, ki ne le vstopajo na področje evtanazije, pač pa postajajo bolj razumljivi zaradi podobnih teženj v sedanosti in preteklosti. Na paradoks »dovoljenje-prepoved« opozarja Matija Cevc, ko pravi, da je »za pravo stvar preprosta in jasna«. Pravo namreč evtanazijo opredeli kot »umor nekoga na njegovo lastno, izrecno in jasno željo ...« Poudarja namreč, da pravni vidik ne govori o tem, ali je evtanazija moralno sprejemljiva. »Pri razmišljanju o evtanaziji ni pomemben končni dogodek – smrt, marveč pot, ki vodi do njega, torej umiranje. Ta jasna in enostavna definicija torej ne zajema moralnih in filozofskih podtonov, ki jih evtanazija sproža. S tem pa se srečuje zdravnik, ki je po vesti in po načelih etike odgovoren predvsem svojemu varovancu – bolniku.«¹³

Današnji razvoj kaže, da so bile razprave o evtanaziji vedno kontroverzne. Zagovorniki evtanazije, ki govorijo o *dobri* smrti, poskušajo težišče razprave prenesti na manj pomembne vidike smrti in nekako načeti ostrino te razprave v javnosti. Z ozirom na to izstopata predvsem dve obliki evtanazije: *prostovoljna* (pomoč pri umiranju in pri samomoru) in *neprostovoljna* evtanazija. V obeh primerih je evtanazija aktivna.¹⁴ Zato je o *pasivni* evtanaziji mogoče reči naslednje: če je zdravnik prepričan, da neka hudo bolna ali poškodovana oseba ne more preživeti brez takojšnje, intenzivne in trajne medicinske pomoči – če torej pacient umira –, ni prisiljen začeti zapletenih postopkov oživljanja in podaljševati življenja v nedogled. Vprašanje je, kdo in kdaj lahko za neko osebo reče, da umira, in kaj to pomeni. Zdravniške zbornice poskušajo to vprašanje rešiti tako, da govorijo o spremenjenih ciljih terapije. Domnevajo, da je treba omejiti dejavnosti v primeru, v katerem bi po splošni presoji soglašala tudi umirajoča oseba. O tem govori *predhodno navodilo* (*advance directive*), ki je danes ponekod že uveljavljen pacientov zdravniški testament. Zdravniki upajo, da bo sodelovanje med medicino in pravom (legalizacija) ustrezno upoštevalo tudi etične vidike.

evtanazijo; e) na evtanazijo, ki jo zahteva 'tretji' (zdravnik, sorodniki, prijatelji, prizade-ti); f) na evtanazijo v primeru neozdravljive bolezni, socialne smrti, političnega preganjanja ali izgube smisla življenja (samomor s pomočjo). D. von Engelhardt, *Euthanasie in historischer Perspektive*, v: *ZME* 39 (1993) 15-25.

¹² Prim. U. Benzenhöfer, *Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*, München 1999.

¹³ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

Specifično zdravnikovo in zdravniško vprašanje v težki terminalni bolezni je, kako lajšati bolečine. Ker jih zdravnik ne more lajšati drugače kot da tvega pospeševati umiranje, je pasivna in posredna evtanazija eden od ključnih etičnih vidikov evtanazije.¹⁵ Evtanazija postane »aktivna« in etično izzivalna, ko zdravnik (zdravstveni delavec) začne domnevati, da se njegova skrb za »kvalitetno« umiranje (brez bolečin) razteza tudi na pacientovo prošnjo/zahtevo, naj mu pomaga umreti. Tedaj postane evtanazija – uboj iz sočutja – nenadoma »kakotanazija«. Očitno pa je, da je pacient, ki je prosil/zahteval pomoč pri umiranju/samomoru, tudi sam nelegitimno prestopil mejo pristojnosti. Ne glede na to, da je pacient »avtonomen« in da je njegova želja umreti avtentična, v svoje umiranje ne more in ne sme vplesti tretje osebe. Zmedo povzroča pojem in pojmovanje trpljenja. Samo smrtno trpljenje bi lahko bilo povod sodelovanja drugih, toda *smrtno trpljenje* ne more postati predmet hladnih definicij. Nasprotniki aktivne evtanazije menijo, da argument t.i. usmiljenja ubija temelje usmiljenja. Če bi kdo smrtno trpljenje definiral zgolj zato, ker se bi mu zdelo, da bil lahko storil to in to, bi praktično legitimiral evtanazijsko miselnost: trpeči človek bi moral svojo »evtanazijo« tako rekoč *hoteti*. »Hoteti« tu očitno ne pomeni »biti svoboden«, pač pa podrediti se tuji vesti.¹⁶ Zaradi evtanazijske miselnosti – podreditvi vesti statičnemu razmišljanju o neki »splošni« pravici – evtanazija v bistvu ne bo nikoli prostovoljna in bi jo bilo treba dosledno postavljati v narekovaj.¹⁷

Ulrich Eibach¹⁸ in Herbert Jennings Rose¹⁹ poudarjata, da se je sprejemljivost evtanazije – to je evtanazijske miselnosti – povečala zaradi spremenjenega odnosa do življenja in vse večjega strahu pred (družbeno) smrtjo. V industrijsko razvitih družbah do 90% starejših ljudi

¹⁴ Pri neprostovoljni, kot bomo videli kasneje, so nekateri razlikovali med *nonvoluntary* (uboj nezavestnega človeka, ki ne more odločati o sebi) in *involuntary* (uboj osebe, ki lahko aktualno odloča o sami sebi). Vendar je to manj pomembno, kot se zdi na prvi pogled. Prim. R. F. Weir, *Ethical Issues in Death and Dying*, New York 1986.

¹⁵ O tem govori teorija/načelo o dejanju z dvojnimi učinkom.

¹⁶ Viktor von Weizsäcker je poudarjal, da je specifična zdravniška antropologija utemeljena na »dobrem« (patičnem) in ne na »pravilnem« (empiričnem, antičnem). Pri tem je »dobro« nekaj neprimerljivega, pravilno pa pridobljeno iz primerjanja. Tako ne preseneča, da antropologije, ki primerjajo človeka z živaljo, o človekovem obnašanju govorijo le kot o molekularno izboljšani varianti behaviorizma in ga poimenujejo s sociobiologijo. Zato so koncepti zdravja, bolezni in trpljenja v bistvu dinamični, ne statični. K prvemu prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956, 57-86, k drugemu R. Dawkins,

¹⁷ Prim. H. Schreiber, *Das gute Ende. Wider die Abschaffung des Todes*, Reinbek bei Hamburg 1997, 208. Sklicuje se na Cicely Saunders, utemeljiteljico gibanja *Hospice* (1967).

¹⁸ U. Eibach, *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?*, Wuppertal 1998.

¹⁹ H. J. Rose, *Euthanasia*, v: *Encyclopedia of Religion and Bioethics*, Edinburg 1955, V, 598-601. Rose jo imenuje »social applied euthanasia«.

preživlja svojo starost v domovih za ostarele. Več kot polovica ljudi (do 75%) ne umre doma. Sodobna civilizacija je težke bolezni prenesla v za to namenjene ustanove. Za sodobnika je to »mogoče postalo nemogoče«. Stiska se pred vprašanji o smislu ne zmanjšuje, ampak celo povečuje. Čeprav sodobnik meni, da lahko svojo usodo kroji sam, ugotavlja, da ga nadzirati življenje, ki je v bistvu »zaprt sistem«, utruja do neznosnosti. Evtanazija na ta način postaja problem »zdravih«, ki poskušajo skriti nesorazmerje med »dobro smrtjo«, ki so si jo zamislili sami, in smrtjo kot usodo.

Družbene spremembe so vplivale na vsebinsko spremembo pojma evtanazije. Ta odseva iluzijo življenja brez trpljenja. Odsev te iluzije je tudi definicija smrti v preambuli k temeljni listini Svetovne zdravstvene organizacije. Medtem ko je trenutek umiranja nekoč veljal za enega najpomembnejših dogodkov v človekovem življenju in je nenadna smrt veljala za »grdo« smrt, hoče sodobnik ta korak čim bolj nadzorovati. Človek ni nikoli preprosto verjel, da je smrt prehod v novo življenje (novo rojstvo). Proces umiranja ni samo pasivno spremljanje naravnega toka življenja, ampak je tudi aktivno oblikovanje umiranja. Sodobnik v smrti vidi grozeč konec/uničenje osebnega življenja. Življenje je vrednota tostranstva. Onostranstva ni. Dileme evtanazijskega mišljenja izživajo verska pojmovanja, da odgovorijo času primerno in prepoznajo stisko sodobnega človeka. »Sodobna kozmopolitska medicinska civilizacija je usmerjena k neposrednemu tostranskemu cilju. Te cilje dosega tako, da odstranjuje bolečine, premaguje bolezni in se bori s smrtjo.«²⁰ Že Christoph Wilhelm Hufeland (1762-1836)²¹ je videl nalogo medicine v tem, da odpira življenju vedno nova področja; razumljivo pa je, da je času primerno mislil, da je glavna naloga medicine boriti se proti smrti. Menil je, naj bi zdravnik o smrti čim manj govoril. Tedanje zanikanje smrti se je odražalo nenazadnje tudi v tem, da so verniki katoliškega duhovnika poklicali k bolniku že potem, ko ni več vedel, za kaj gre. Zanikanje smrti se je sčasoma spremenilo v neprijetno vprašanje o smislu življenja. Evtanazija se je tako rekoč pojavila kot eden novih ciljev civilizacije in nalog medicine.

2. Iskanje ustrezne opredelitve

Čeprav je deskriptivni vidik evtanazije preprost in navidez zadosten argument »proti«, se zdi, da je srž razprav v evtanaziji kot normativnem pojmu sodobne civilizacije. Po terorističnih napadih septembra 2001 je Ulrich Beck med drugim zapisal: »Prvi pogoj kapitalizma je optimizem ... Kdor svet pojmuje kot nevarnost terorizma, postane opravilno ne-

²⁰ I. Illich, *Die Enteignung der Gesundheit – Nemesis der Medizin*, Frankfurt 1975, 95.

sposoben. To je prva past, ki so jo nastavili teroristi. Druga past: znana in politično instrumentalizirana nevarnost terorizma sproža potrebo po varnosti, ki krati svobodo in demokracijo, torej to, zaradi česar je današnji čas superioren. Če se nam zdi, da smo postavljeni pred izbiro med svobodo in preživetjem, potem je prepozno, ker se bo večina ljudi odločila proti svobodi.«²²

Razprave o evtanaziji potekajo na drugačnih tleh in pred drugačnim ozadjem kot nekoč. Zagovorniki evtanazije namreč poudarjajo, da je razprava o evtanaziji hkrati tudi razprava o svobodi in svobodnem razpolaganju s samim seboj. Leksikoni s področja medicine in prava evtanazijo večinoma predstavljajo kot »pomoč pri umiranju/samomoru«,²³ in kot »uboj na zahtevo«. ²⁴ Leksikoni, ki so etično bolj opredeljeni, evtanazijo in tako imenovane *evtanazijske* družbe navadno predstavijo deskriptivno oziroma informativno; o evtanaziji govorijo kot krovnem pojmu.²⁵ Na splošno pa na tem področju ni edinosti. Zmedo povzroča na videz manj pomembno razlikovanje med deskriptivnim in normativnim deležem pri definicijah. Markus Zimmermann-Acklin omenja citat iz vzorčnega članka, ki je izšel 1996 v angleškem časopisu *Lancet*,²⁶ v katerem sta avtorja hkrati spregovorila o normativnih in deskriptivnih vidikih evtanazije. Skupina zdravnikov je leta 1995 v uvodniku v *Zdravniški vestnik* zapisala: »Majhen, a medijsko zelo odmeven del bolnikov, ki zahteva pravico do samomora, hkrati zahteva tudi pravico, da mu pri

²¹ Ch. W. Hufeland, *Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst*, zv. 23, Berlin 1806.

²² U. Beck, *Kozmopolitska država*, v: *Delo* (20. 10. 2001), Sobotna priloga, str. 16.

²³ M. von Lutterotti – A. Eser, *Sterbehilfe*, v: A. Eser in drugi (izd.), *Lexikon Medizin – Ethik – Recht*, Freiburg 1989, 1086-1101.

²⁴ Ameriška U. S. National Library of Medicine ima pod tem naslovom predvsem dva predala: *evtanazijo* (približno 300 novih del na leto) in *assisted suicide* (120 enot na leto). Pod *evtanazijo* prihajajo dela s področja pomoči pri umiranju oziroma zahtev po pomoči. Prim. M. Zimmermann-Acklin, *Euthanasie*, Freiburg 1998, 91; EXIT Deutsche Schweiz, *Sterben auf Verlangen – Grenzfragen zu Euthanasie und Freitod*, v: *NZZ* (9. 6. 1995), 15.

²⁵ Prim. U. Wiesing, *Euthanasie*, v: *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, zv. 1, 704-706.

²⁶ J. K. Mason – D. Mulligan, *Euthanasia by Stages*, v: *Lancet* 347 (1996) 810 sl.: »The debate on euthanasia, which occupies the medical and legal press with increasing frequency, is complicated by the terminology used. Withdrawal of unproductive treatment to some commentators is passive euthanasia to others; some speak with approval of 'mercy killing' while others regard it pejoratively as active non-voluntary or involuntary euthanasia; it is difficult to make any rational distinction between assisted suicide and active voluntary euthanasia.« Najbrž gre preprosto za to, ali imeti čiste pojme o preteklosti (deskriptivni vidik) ali o prihodnosti (normativni vidik). Identifikacija enega in drugega je varianta tako imenovane *naturalistične zmote* (*napačnega sklepanja*). Gre za to, da pojem »dobrega« nadomesti nek funkcionalni pojem, kar ima za posledico eliminacijo »dobrega«.

tem pomaga zdravnik. ... Posledice morebitne legalizacije takih zahtev bi bile daljnosežne, težko predvidljive, možne zlorabe še bolj.«²⁷ S tem pojem evtanazije pljuske čez rob svojega pomena. Matija Cevc je zapisal: »Prepričan sem, da evtanazije ni mogoče zlorabiti, zlorabi se lahko izvajalca. ... Če pogledamo nekoliko drugače: Evtanazijo lahko prepovemo in najstrožje kodificiramo, ne moremo pa preprečiti, da bi moralno izprijena oseba izkoristila možnost, ki jo daje medicina z usmrčitvami pod krinko evtanazije.«²⁸

Sodobni oblikovalci pojma in definicij evtanazije bi radi napravili tako definicijo, ki bi bila »sprejemljiva« za vse in bi bila moralno čim bolj neopredeljena. Zato upoštevajo naslednje: a) različne načine gledanja (*perspektive*) na evtanazijo, na primer medicinske, sociološke, pravne, politične, psihološke, filozofske, teološke in morda še kakšne druge, b) različne motive in interese, na primer namen spremeniti kazensko zakonodajo, gledati pod prste zdravnikom, izpeljati nekatere moralne odločitve itn., in c) različna izročila v ozadju razprav, na primer verske in jezikovne posebnosti, običaje, kulture itn. Maurice A. M. de Wachter pa jedrnato poudarja: »Nedolžnega orodja, s katerim bi opisali evtanazijo, preprosto nimamo. Celo nasprotno: z evtanazijo z enim samim zamahom izrazimo tudi svoje razumevanje resničnosti.«²⁹ Zato je treba definicije nenehno piliti, in sicer ne le zato, da bi bolje vedeli in razumeli, za kaj gre, in bi izoblikovali temelje za pravno in politično kulturo razprave, pač pa predvsem zato, da bi spoznali sami sebe. Šele sodobnik je začel učni proces zaznavanja že davno znane nevarnosti, kako kognitivni elementi preskočijo na normativno raven (naturalistična zmota), in sicer z namenom civilizirati samostalnik »uboj« in glagol »ubiti«. Zgolj razlikovanje med deskriptivnim (kognitivnim) in normativnim vidikom tu najbrž ni pomembno, saj bi se zagovorniki evtanazije radi izognili že »uboju«. Medtem hočejo nasprotniki evtanazije to področje obtežiti z »umorom«. Zagovorniki zato govorijo o »uboju na zahtevo«, o »končanju življenja«, o »prekinitvi življenja«,³⁰ o posebni zdravniški obravnavi in podobno.³¹

²⁷ J. Drinovec – M. Cevc – Z. Fras, *Oregonska iniciativa – priložnost za premislek*, v: *ZV* 64 (1995) 133.

²⁸ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

²⁹ M. A. M. de Wachter, *Euthanasia in Netherlands*, v: *HCR* 22 (1992) 2, 23-30.

³⁰ R. Heuser, *Klare Randbedingungen für aktive Sterbehilfe? Anregung für einen neuen Artikel im Strafgesetzbuch*, v: *NZZ* (17. 12. 1994), 16. Regula Heuser je tu poudarila, da se je treba posebej posvetiti formulacijam, da »prekinitve življenja ne bi bila niti uboj na zahtevo niti pomoč pri samomoru, ampak da bi bila nekazniva«.

³¹ Prim. T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 1994 (prva izdaja 1979). Avtorja menita, da jezik, ki uporablja besedo »ubijanje«, ustvarja zmedo, ter da bi se morali v razpravi o evtanaziji izogibati tej besedi oziroma se ji popolnoma odpovedati ter uporabljati »obvezno« in »izbrano« nego (*obligatory or optional treatment*).

Daniel Callahan³² poudarja, da bi čustveno in moralno oglušeli, če bi se odpovedali dejanski opredeljenosti pojma »ubiti«. Razpravo o evtanaziji spremljajo težki pojmi. Govoriti o »smrtonosni injekciji« ali o »zdravniški oskrbi ob koncu življenja« in ne o »uboju« je dejansko zavajajoče. Nekateri opozarjajo, da bi bilo treba evtanazijo »civilizirati« tudi zato, ker se na veterinarskem področju uporablja »evtanazija« v glagolski obliki (evtanazirati), in sicer v slabšalnem smislu kot »uničiti«. Na sociološki ravni so se že izvajale raziskave z namenom, da bi ne le ugotovili, kako na pojmovanje evtanazije vplivajo intervencije v veterini, zlasti v primeru kužnih bolezni, in obratno.³³ Najbrž pa na pojem najbolj vpliva razhajanje o temeljnih moralnih, etičnih in miselnih vzorcih.³⁴

Napredek v medicini je poleg nedvomnih koristi prinesel tudi marsikaj dvoumnega. »Pri številnih boleznih, zaradi katerih bi pred 25 leti umrli, lahko z današnjimi metodami vzdržujemo in podaljšujemo življenje. Žalostna resnica pa je tudi, da mnogo takih bolnikov le životari. ... Druga skupina so bolniki, ki zaradi uspešnega zdravljenja sicer živijo dlje, toda cena za tako življenje so hude duševne in telesne muke. ... To kaže, da je medicina na nekaterih področjih verjetno preseгла meje sprejemljivega,«³⁵ in sicer ne le na področju, ki ga opredeljuje evtanazija. Če je bil v prejšnjih časih cilj zdravljenja podaljševanje življenja, današnji človek vedno bolj terja, da naj bo cilj zdravljenja predvsem izboljšanje kakovosti življenja.

3. Vrednotenje in kritika opredelitev evtanazije spričo današnjega družbenega položaja

Medtem ko je soočenje med dilemami v bioetiki, konfliktnim značajem opredelitev pojmov in družbenimi razmerami smiselno in koristno, pa današnje razmere, predvsem kar zadeva tako imenovano svobodo govora,³⁶ niso nobena garancija, da bodo razumljivejše definicije evtanazije enostavnejši posel. V prepiru, katera definicija je bolj primerna, gre za bistvene predhodne odločitve, ki odražajo zaznavanje dilem na tem področju. Moralno nevtralna ali *objektivna* opredelitev evtanazije je

³² D. Callahan, *Medical Futility, Medical Necessity: The Problem without-A-Name*, v: *HCR* 21 (1991) 30-35. »It is important in all moral debates to use very accurate terms that do not anesthize our feelings.«

³³ Zaradi prehitre uporabe pojma »evtanazija« v nekaterih bolezenskih primerih na živalih, zlasti pri raku, ni mogoče ugotoviti etiologije. V nemškem govornem prostoru je zato skoraj obvezno, da se evtanazija daje v narekovaj, da bi se na ta način opozorilo na relativno pogostno neustrezno uporabo pojma. Prim. M. Zimmermann-Acklin, *n. d.*, 94.

³⁴ M. Zimmermann-Acklin, *n. d.*, 91-157.

³⁵ M. Cevc, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 155.

³⁶ Prim. A. Müller, *Totale Toleranz in Sachen Singer?*, v: *ZPhF* 51 (1997) 448-470.

contradictio in se: nepomembna in neučinkovita retorika. Ne glede na današnje težnje v kulturi, politiki, pravu in zdravstvu k večji sprejemljivosti aktivne evtanazije je mogoče z gotovostjo reči, da je evtanazija problem razvitih in bogatih držav in da je etično vrednotenje v razpravah odločilno zaradi njihove razvitosti. V razvitih družbah se vedno večja pozornost posveča posameznim odločitvam in pacientovi avtonomiji. Pri tem se je najbrž zanimivo vprašati, kako se spremenjeno vrednotenje evtanazije odraža pri zdravnikih. Je ta poklic na razpotju? Na to kaže večje povpraševanje po dejanjih, ki vplivajo na konec življenja, in večja pripravljenost zdravnikov, da pacientom ustrezijo mimo profesionalne odgovornosti. To ni dovolj močan motiv za legalizacijo/liberalizacijo evtanazije, je pa upoštevanja vredna podrobnost. Žolčne razprave po legalizaciji aktivne evtanazije v avstralskem Severnem teritoriju (1996) so pokazale, da je bilo to, kar naj bi zares motiviralo zakonodajalca, več ali manj nedorečeno, na primer bolj natančna določitev terminalnega položaja, ureditev oddelkov za paliativno terapijo, priprava ustreznih ustanov, primerno izobraževanje osebja itn. To se je končno odrazilo tudi v suspenzu zakona po devetih mesecih. Rezultati Rimmelinke komisije (1990, 1995) na Nizozemskem so dvakrat zaporedoma pokazali, da natančna definicija in določitev operativnih meril položaja ni nič bolj pojasnila in da so bili prehodi – na primer med prostovoljno in neprostovoljno evtanazijo – še vedno nejasni. Dejstvo je, da zdravniki to mejo pogosto prestopajo ilegalno.

Formalna plat definicije mora biti čim bližje resničnosti, mora biti deskriptivna in komunikabilna (razumljiva). Vsebinska plat definicije se ozira na operativnost pojmov. Iz formalnega zornega kota bo najbrž držalo, da je ta poskus obsojen na neuspeh, saj uboja, naj bo še v tako ozkem spektru, ne bo mogoče nikoli civilizirati. Vsebinski vidik ima – kot se zdi – opraviti predvsem s sivimi conami. Asistirani samomor, uničenje življenja, ki ga ni vredno živeti (Binding, Hoche), uboj na zahtevo, določitev terminalnega obdobja življenja v bistvu niso operativni pojmi oziroma ne bodo nič manj operativni, če bi lahko izbirali med bolj primernimi.

Marsikje, zlasti v Ameriki, prevladuje prepričanje, da je/bo evtanazija operativna kot asistirani samomor. Medtem ko se je na deskriptivni ravni že uveljavil izraz »medicinsko asistirana smrt« (*Medical Assisted Death*),³⁷ naj bi zdravniki evtanazijo razumeli kot pomoč pri samomoru. Toda ali bi s tem evtanazija – četudi bi se lahko odpovedali uporabi tega pojma – postala kaj bolj sprejemljiva? Zgrešeno je meniti, da je evtana-

³⁷ Prim. P. J. van der Maas in drugi, *Euthanasia. Physician Assisted Suicide, and Other Medical Practices Involving the End of Life in the Netherlands 1990-1995*, v: *NEJM* 335 (1996) 1699-1705; M. Zimmermann-Acklin, n. d., 139.

zija prišla na slab glas zaradi nacistične Nemčije; nacisti niso nikoli uporabljali tega izraza.³⁸ Pač pa je res, da evtanazija zdravniku grozi na dva načina: da postane sosterilec smrti ali da v »športni« tekmi s smrtjo pozabi na bolnika.³⁹

Neologizmi, na primer »distanazija«, »adistanazija« in »ortotanazija« (M. Vidal), so več ali manj poskusi, kako se evtanaziji povsem izogniti. Posebno dvoumni so tisti novi pojmi, s katerimi naj bi se izognili moralnim »pedsodkom«. Vsebinski vidik evtanazije namreč teži k aktivni evtanaziji, ki naj bi jo izvajali zdravniki, in ne kakršnemukoli skrajševanju življenja. Težava je torej v tem, da je sprejemljivost evtanazije (zdravniško oskrbovana smrt) povezana z nesprejemljivostjo neposrednega uboja. Če hoče na eni strani javna razprava os legalizacije evtanazije postaviti na avtonomijo, to še ne pomeni, da naj zdravnik *reagira* kot avtomat in uresniči pacientovo željo.

Operativnost evtanazije opredeljujeta dva para pridevnikov: aktiven-pasiven in neposreden-posreden. Pravo natančno razlikuje med tem, ali je kdo kaj storil oziroma je to le dopustil. Vendar je nekaj povsem drugega, če bi pravno znanost zadolžili, da izdela operativni pojem. Natančnost pravnih norm pa pade že prej: če je govor o čisto posebnih oblikah *dopustitve*, o zavestnih in namernih opustitvah, potem pojem »dopustiti« ni več uporaben.

Tempo opredelitev evtanazije narekuje nekakšna obsedenost z operativnostjo in razumljivostjo (sprejemljivostjo). Čeprav je povsem v ospredju svoboda (avtonomija), se to izraža kot želja, da bi bile stvari »v redu«. Peter Singer⁴⁰ je na primer trdil, da aktivna evtanazija skoraj ne more biti neprostoVOLjna, saj mora zdravnik upoštevati vse vidike. Singer je včasih poskušal ta formalni način razumevanja »prostovoljnosti« evtanazije (zaradi bednega življenja) neposredno prevesti v aktivni pojem oziroma v pravico zdravnikov, da odločajo moralno in politično-strateško.⁴¹ Z ozirom na to je zanj evtanazijo dalje precizirati nepotrebno.⁴²

Upoštevanja vredna sta predvsem dva pristopa: pridevniška določitev evtanazije (aktiven-pasiven, neposreden-posreden, prostovoljen-neprostoVOLjen) ter ozka oziroma čim bolj natančna definicija pomoči pri umiranju (medicinsko asistirana smrt). To je v marsičem manj elegantna in bolj tradicionalna rešitev. V polpretekli dobi se je zdelo, da bo evtanazijo mogoče operativno opredeliti brez aktivne oziroma pasivne, neposredne oziroma posredne udeležbe. To se je do neke mere zgodilo na

³⁸ Prim. H. Faulstich, *Von der Irrenfürsorge zur »Euthanasie«*, Freiburg 1993.

³⁹ Prim. V. Flis, *Evtanazija in zdravnik*, v: *ZV* 64 (1995) 164.

⁴⁰ P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, 258 ss.

⁴¹ H. Kuhse – P. Singer, *Should the Baby Live?*, Oxford 1987.

⁴² To nazadnje izpričuje tudi nizozemski primer, kjer vse oblike evtanazije povezuje nek

Nizozemskem, kjer se je uveljavila kratica MDEL. To je krovni pojem za vse to, kar se *mora* zgoditi: neproblematičen poudarek »medicinskega« dela. Vendar tudi ta ne more nadomestiti evtanazije, ko jo je treba opredeliti v najožjem smislu (kot aktivno evtanazijo). Težišče opredelitev bi moralo biti v zmanjševanju sivih con. Jasna opredelitev *aktivne* evtanazije je najboljša možna omejitev evtanazije od podobnih dejanj, vse tja do množičnega poboja, ki so ga totalitarizmi utemeljevali s socialno-darvinističnimi razlogi. V najožji definiciji so sicer moralne implikacije najostrejše, saj je ta v neposrednem nasprotju s prepovedjo ubijanja in različnimi predstavami o svetosti življenja. Širši pojem, kot na primer nizozemski MDEL, dovoljuje tekoče prehode in lahko zakrije nezaželena dejanja, a je po drugi strani tudi povod za *slippery slope* argument. Etične in moralne predhodne (temeljne) odločitve so tu vedno manj učinkovite in vedno manj pomembne. Naj zagovorniki tekočih prehodov še tako poudarjajo pomen avtonomije, je to nazadnje nepomembno, saj o smrti drugega odloča tretja oseba.

Glede na to bi bila definicija evtanazije lahko naslednja: »‘Evtanazija’ v bistvu pomeni dejanje uboja oziroma kot ne-dejanje, s katerim tretja oseba pusti umreti hudo trpečega ali zelo bolnega človeka. To dejanje pa hoče kljub temu služiti dobremu bližnjega.«⁴³ Ta definicija je dovolj široka za nekatere nianse in obenem dovolj ozka, da lahko izpostavi aktivno evtanazijo oziroma etično problematiko tega vprašanja. Mimo tega nikakor ni mogoče iti. Definicija pa je značilna tudi zaradi naslednjih stvari: a) ne govori o »medicinsko asistirani smrti«, ampak dopušča tudi uboj iz usmiljenja (na primer prekinitve dializne terapije); b) dušnopastirska skrb (kot pomoč v umiranju) je izključena iz definicije, saj ji cilj evtanazije nasprotuje; c) izključena sta najbrž tudi pomoč pri samomoru ter ravnanje, ki bi ga motiviralo »življenja nevredno življenje«; d) evtanazija ima tu tudi prednost pred pomočjo pri umiranju (*Sterbehilfe*), ker je evtanazija bolj osredotočena na smrt (konec življenja) kot na operativno raven tega pojma. A še tako jasen pojem povzroča zmedo, če se izgubi sled, kako je do njega sploh prišlo.

4. Gledanje katoliške Cerkve na evtanazijo

Cerkev je svoje mnenje o evtanaziji zadnjikrat natančneje pojasnila v krožnici *Evangelium vitae*. O evtanaziji začne takole: »Nič manj težke grožnje visijo tudi nad *neozdravljivimi bolniki in umirajočimi* v socialnem in kulturnem okolju, ki otežuje soočanje s trpljenjem in prenašanje trp-

odtenek paternalizma (MDEL = *Medical Decision Concerning the End of Life*).

⁴³ M. Zimmermann-Acklin, n. d., 153. Prim. tudi V. Eid, *Geschichtliche Aspekte des Euthanasieproblems*, v: isti (izd.), *Euthanaise oder Soll man auf Verlangen töten?*, 23.

ljenja ter povečuje *skušnjavo rešitve problema tako, da se ga odstrani pri korenini* s predčasno smrtjo v trenutku, ko se zdi najbolj primerno. Na to izbiro pogosto vplivajo različni dejavniki, ki pa se žal, združujejo v tem strahovitem izidu.«⁴⁴ Evtanazijo razume kot »dejanje ali njegovo opustitev, ki po svoji naravi zavestno privede do smrti z namenom, da se konča vsaka bolečina. Pri evtanaziji gre torej za raven namenov in uporabljanih metod.«⁴⁵ V *Katekizmu* jo opredeli kot moralno nesprejemljivo dejanje.⁴⁶

Gledanje katoliškega krščanstva na evtanazijo je preprosto: podobno kot splav je tudi evtanazija problem vesti, ki se ne odziva. »Hočem reči, da je treba zdramiti vest vsakega človeka.«⁴⁷ Na drugi strani cerkveno gledanje razkrinkava napore zagovornikov evtanazije, ki bi radi evtanazijo pojasnili kot zasebno vprašanje in kot pravico do svobodne izbire. »Človeškega življenja ni mogoče privatizirati. Normalno razvita vest ve, da ni dovolj (evtanaziji) se le izogniti. Kdor svoje življenje spoznava kot božji dar, tudi ve, da je soodgovoren za varovanje vsakega človeškega življenja.«⁴⁸ Brez prebujene vesti ni verjetno, da bi prišli do takih zakonov, ki bi legalizirali najboljšo prakso. Prav tako je neverjetno, da bi ob splošnem molku vesti še tako dobri zakoni lahko uveljavili dobro prakso. Protestantki teolog Ulrich Eibach pravi: »Ne potrebujemo nove etike in prava, pač pa potrebujemo ljudi, ki bi bili sposobni in bi hoteli kljubovati samovoljnim zakonom in organizacijskim strukturam v medicini ter bi uresničili to, kar so spoznali za dobro in pravično.«⁴⁹ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu drugega vatikanskega koncila imenuje »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor ... sramota ..., ki okužuje človeško kulturo (in) omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kot tiste, ki trpe krivico.«⁵⁰ Legalizacija evtanazije kot uboja iz usmiljenja (pomoči pri samomoru) bi razkrojila bistvene vrednote, ki izvirajo iz resnice o

⁴⁴ EV 15.

⁴⁵ EV 65; prim. Kongregacija za nauk vere, izjava *Iura et bona* (5.5.1980); KKC 2276-2279. Prvo eksplicitno obsodbo evtanazije najdemo v okrožnici Pija XII. *Mystici corporis* (29.6.1943), v: AAS 35 (1943) 238.

⁴⁶ KKC 2277. Nadaljuje takole: »Dejanje ali opustitev, ki samo po sebi ali v nameri povzroči smrt, da bi zatrla bolečino, je torej umor, ki je v hudem nasprotju s človekovim dostojanstvom in s spoštovanjem živega Boga, njegovega Stvarnika. Zmota v presoji, v katero je mogoče zabresti v dobri veri, ne spremeni narave tega morilskega dejanja, ki ga je vedno treba obsoditi in izključiti.«

⁴⁷ B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, Celje 2001, III, 44.

⁴⁸ Prim. *prav tam*.

⁴⁹ U. Eibach, *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?*, 225.

⁵⁰ GS 27.

človeku in utemeljujejo človeško sožitje,⁵¹ in bi bila povsem neskladna s človeškim dostojanstvom in smislom zakonodaje.⁵²

Katoliška Cerkev gleda na evtanazijo kot na grožnjo iz zakulisja abortivne miselnosti. Ravnanje iz »usmiljenja« (sočutja) ali iz naslova kvalitete življenja postavlja pod vprašaj dostojanstvo osebe. Glede na to, da je samomor v sodobni družbi, posebno pri nas, že tako ali tako zelo pogost vzrok smrti, bi družba z legalizacijo evtanazije postavila v nevarnost cele družbene skupine. D. Tettamanzi govori o *novem obrazu evtanazije*,⁵³ ki razkrajja tiste oblike skrbi za težko bolne in umirajoče, zaradi katerih naj bi bolniki *živeli* do konca.

Cerkev je kritična do dvoličnosti tistih stališč, ki v imenu spoštovanja svobode od drugih zahtevajo, da odstopijo »od lastnih prepričanj in se podvržejo služenju vsake zahteve državljanov, ki zakone priznavajo in varujejo, pri čemer sprejemajo kot edini moralni kriterij za opravljanje svojih funkcij to, kar določajo ti zakoni. Na ta način se odgovornost z odpovedjo lastni moralni vesti, vsaj na področju javnega delovanja, prepusti državnemu zakonu.«⁵⁴

Smrti ni dovoljeno niti povzročiti niti ovirati. Če je smrt blizu, zdravnik ne sme odreči običajne terapije. Izjava *Iura et bona* je bilo prvo uradno cerkveno besedilo o evtanaziji. V njej beremo: »Evtanazija pomeni dejanje ali opustitev, ki po svoji naravi ali svojem namenu povzroči smrt, s ciljem, da odstrani vsako bolečino. Pri evtanaziji gre torej za namen in metode, ki smo jih uporabili.«⁵⁵ Okrožnica *Evangelij življenja* s sklicevanjem na to besedilo zavrne t.i. *posebno terapevtsko vnemo (accanimento terapeutico)* in opredeli svoje stališče do paliativne terapije. »Od evtanazije je treba razlikovati odpoved posebni terapevtski vnemi, oziroma zdravniškim posegom, ki niso več ustrezni za dejanski bolnikov položaj, ker niso več v sorazmerju z izidi, ki bi jih bilo mogoče pričakovati, ali tudi ker so pretežavni zanj ali za njegovo družino. V takih položajih, ko se neposredno in neizogibno najavlja smrt, se v vesti lahko odrečemo

⁵¹ J. Trontelj, *O evtanaziji in drugih odločitvah ...*, 328 sl. V Ameriki bi za evtanazijo glasovala večina psihiatrov.

⁵² »Zakoni, ki ... podpirajo ... evtanazijo, so torej radikalno, ne samo proti dobrobiti posameznika, ampak tudi proti skupnemu blagru in zato so popolnoma brez verodostojne pravne veljave. Nepriznavanje pravice do življenja namreč, prav zato, ker vodi v usmrnitev osebe, ki ji država mora služiti, saj je prav služenje razlog obstoja družbe, je to, kar načelno in nepopravljivo nasprotuje možnosti za uresničenje skupnega blagra ... Splav in evtanazija sta torej zločina, za katera si noben človeški zakon ne more prisvajati pravice, da ju razglasi za zakonita. Taki zakoni ne samo, da ne ustvarjajo nobene obveznosti za vest, ampak nasprotno *sprožajo težko in jasno obveznost upreti se jim z razlogi vesti*.« *EV* 72.73.

⁵³ D. Tettamanzi, *Bioetica*, Casale Monferrato 1990, 419-457.

⁵⁴ *EV* 69.

⁵⁵ *Iura et bona*, II (CD 28, 1985).

postopkom, ki bi prinesli samo mučno podaljšanje življenja, vendar ne bi prekinili normalne skrbi, ki jo dolgujemo bolniku v takih primerih.« Smrt v pasivni terapiji »ni nameravana ali iskana, čeprav iz opravičenih razlogov obstaja nevarnost smrti. Želi se preprosto samo učinkovito olajšati bolečine z uporabo analgetikov, ki jih zdravstvo daje na voljo. Vendar se umirajočemu brez tehtnega razloga ne sme odvzeti zavesti.«⁵⁶

Ne glede na to, da okrožnica zelo pozorno spremlja krizo družbene etike in bioetike ter spremembe v pojmovanju evtanazije, zlasti zatemnitev vrednote življenja in premik k neprostovoljni aktivni evtanaziji kot nujni posledici legalizacije, hoče biti veselo sporočilo. »Spričo nešteti in težkih groženj, navzočih v sodobnem svetu, bi človeka mogel obvladati občutek nepremagljive nemoči: dobro ne bo imelo nikoli moči, da bi premagalo zlo. ... *Evangelij življenja* ni zgolj razmišljanje, četudi izvorno in globoko, o človeškem življenju; niti ni samo zapoved, namenjena, da zbudi vest in izzove pomembne spremembe v družbi; še manj je zgolj namišljena obljuba v boljšo prihodnost. *Evangelij življenja* je konkretna in osebna stvarnost, ker obstaja v oznanilu *same Jezusove osebe*. ... V Kristusu je namreč dokončno oznanjen in v polnosti podarjen *evangelij življenja*, ki, dan že v razodetju Stare zaveze in na neki način celo zapisan v srce vsakega človeka, odmeva v vsaki vesti od začetka, to je od stvarjenja, tako da ga kljub negativnemu vplivanju greha *v njegovih bistvenih potezah lahko spozna tudi človeški razum*.«⁵⁷ Za razliko od izjave *Iura et bona* je okrožnica *Evangelij življenja* družbeno angažirano besedilo, kar je mogoče razbrati tudi iz načina pisanja, ko govori o absurdnem tolmačenju usmiljenja: »Tragičen izraz vsega tega srečujemo v razširjanju zakrinkane in prikrite ali odkrito opravljene in celo legalizirane *evtanazije*. Ta se včasih poleg domnevnega usmiljenja spričo pacientovega trpljenja opravičuje s koristoljubnim razlogom, češ da naj se izogne neproduktivnim, za družbo prevelikim stroškom. Tako predlagajo odstranitev spačkov, težko prizadetih, nesposobnih novorojenih, ostarelih, predvsem takih, ki si sami ne morejo pomagati, na smrt bolnih. Tudi spričo drugih, bolj prikritih, toda nič manj težkih stvarnih oblik evtanazije ne smemo molčati. Te bi na primer mogle nastopiti, kadar bi se za povečanje razpoložljivosti organov za presaditev lotili odvzema teh organov brez spoštovanja objektivnih in ustreznih kriterijev gotovosti glede darovalčeve smrti.«⁵⁸

Glavni motiv za evtanazijo vidi v *svobodi brez odgovornosti*. Včasih vanjo silijo razmere, trpljenje, samota itn. »Vendar gre danes problem daleč preko tega, četudi dolžnega priznanja teh osebnih položajev. Prob-

⁵⁶ EV 65; prim. KKC 2278.

⁵⁷ EV 29.

⁵⁸ EV 15.

lem se postavlja tudi na kulturni, socialni in politični ravni, kjer predstavlja svoj bolj rušilen in vznemirjajoč vidik v vedno bolj široko sprejeti težnji, da razlaga omenjene zločine proti življenju kot *zakonite izraze individualne svobode, ki jih je treba priznati in ščititi kot prave in resnične pravice.*⁵⁹ Evtanazija je tudi grožnja kulturi človekovih pravic, saj grobo zanika temeljno pravico do življenja.⁶⁰ Okrožnica na novo opredeli pojma (kvalitete) življenja in svobode: »Tu smo pred enim najbolj vznemirljivih simptomov kulture smrti, ki napreduje predvsem v družbah blaginje, za katere je značilna miselnost uspešnosti, ki prikazuje vedno večje število ostarelih in oslabelih za neznosno breme. Te ljudi pogosto osamijo družine in družbe, ki so organizirane izključno na podlagi kriterijev proizvodne uspešnosti, po katerih nepopravljivo nesposobno življenje nima več nobene vrednosti.«⁶¹ Evtanazijo najostreje obsodi: »Po teh pojasnilih razlik in v soglasju s svojimi predniki in v občestvu s škofi katoliške Cerkve *potrjujem, da je evtanazija težka kršitev Božjega zakona*, kadar gre za premišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe.«⁶² Ko govori o družbeni sprejemljivosti evtanazije, ji pripisuje dramatično razsežnost in govori o njej kot o umoru. »Odločitev za evtanazijo je hujša, ko se izkaže kot *umor*, ki ga drugi izvršijo nad osebo, ki ga nikakor ni zahtevala in ni nikoli dala za to nobenega pristanka. Vrhunec samovolje in nepravčnosti je dosežen tedaj, ko si nekateri, zdravniki ali zakonodajalci, prisvajajo oblast, da odločajo o tem, kdo naj živi in kdo mora umreti.«⁶³

Sklep

O pomenu evtanazije ne odloča odklanjanje argumentov zagovornikov evtanazije, temveč prebujanje zavesti, da ti »argumenti« nastavljajo zrcalo sodobnemu človeku in človeštvu. Antropološka in etična vprašanja o ravnanju ob koncu življenja nastopajo na vsaj dveh ravneh: 1. Na t.i. klinični ravni se zdravniki, pacienti in sorodniki soočajo s terminalnim obdobjem (bolezen, trpljenje, starost) na zelo različen način. Kljub različnim pogledom na to obdobje pa jih povezuje želja, da se položaj reši v okviru (o)zdravljenja in pomoči (terapije). 2. Na t.i. družbeni ravni – to je na kulturni, politični, pravni, moralnofilozofski ravni – se poskušajo določiti najbolj racionalni ukrepi, katerih cilj je ne zmanjšati zaupanja v moderne institucije. Žal moramo ugotoviti, da je prva – individualna –

⁵⁹ EV 18.

⁶⁰ *Konvencija o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (4.11.1950), 2. člen.

⁶¹ EV 64.

⁶² EV 66.

⁶³ EV 66.

raven podrejena drugi in da razprava o evtanaziji poteka predvsem na družbeni ravni, in sicer v okviru ekonomike kot skoraj edinega miselnega vzorca. Razprava Susan Orpett Long o evtanaziji je odprla poglavje o kulturno pogojeni (ne)jasnosti tako imenovanih *mixed messages*, s katerimi razprava o evtanaziji računa le deloma. Cilj *mešanih sporočil* je pooblastiti strokovnjake (etike, pravnike, zdravnike, politike in druge), da odločijo o pravilnosti poti v smrt in ustvariti most med »navadnimi ljudmi«, minimalnim konsenzom in družbeno sprejemljivih okvirih pravnega ravnanja.

Vprašanje o smislu je iztočnica za nadaljnje korake pri tem vprašanju. Ne glede na to, ali so ljudje verni in menijo, da se individualno življenje ne konča s smrtjo in da je večno življenje »v sedanje življenje vključena prihodnost«, ali pa so neverni in menijo, da se individualno življenje konča s smrtjo in da po smrti ni nobene oblike individualnega bivanja, svojega pojmovanja o življenju ne omejujejo s smrtjo. Smisel življenja je črta, ki ločuje in povezuje vidno in nevidno. Smrt je ena od skrivnosti življenja, človek pa je »misijskar« in »kartograf« svojega življenja. Začne z ovrednotenjem preteklosti. Ne vrača se v preteklost, ampak zaznava črto, ki povezuje sedanji čas s preteklim in prihodnjim.⁶⁴ Smisel namiguje na meje življenja, v katerega je človek povabljen.⁶⁵ Zato objektivni in nepristranski miselni vzorci o evtanaziji kot »dobri smrti« morda pomenijo, da je bil človek pahnen v življenje in da soglašati z aktivno evtanazijo pomeni odpovedati se čudenju nad življenjem. Pasti sodobnih pomenov evtanazije se namreč skrivajo v bolj ali manj izrazitem obupu, da človek tega položaja ni sposoben integrirati.

Rad bi artikuliral misel, naj bi umiranje utelešalo umetnost življenja *do konca*. Umiranje sodi med najtežja obdobja človeškega življenja tako za umirajočega kot tudi za sorodnike in tiste, ki umirajočega spremljajo. Želja vseh je, da bi bilo to obdobje čim krajše in čim manj boleče. Želja, da bi lahko človek sam odločal o tem, kdaj naj umre, je stara kot človeštvo. Eno od kulturnih izročil predstavlja tudi grški pojem *euthanasia*. Vendar je težko reči na mah, kaj napravlja ta čas tako težak. Jobovo taranje (Job 7,15-18) pokaže, da je težišče tistih, ki branijo življenje *od začetka do konca*, v odrešenju, pri čemer *smrt seveda ni ta rešitev*. Tudi zato se sodobna civilizacija glede evtanazije in splava nahaja v absolutno tragičnem položaju. Spričo dobro organiziranih pro-evtanazijskih gibanj imamo lahko pojav hospica sredi šestdesetih let dvajsetega stoletja za pravo opozicijo tisti *pravici do smrti*, ki te pravice ne razume kot *pravice živeti do konca*. S tem je to gibanje nakazalo nov kulturni model

⁶⁴ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 15 ss.

⁶⁵ Podoba o človeku-povablencu je ena najlepših svetopisemskih antropoloških konstant (prim. Mt 22,1-14).

vedenja, smer paliativne terapije, ki je človeka obravnavala celostno in za umirajočega nesebično skrbela do konca. Ne gre za to, da bi vprašanja in dileme, ki jih poraja sodobni svet, obšli kot nepomembne, in tudi ne za upor zoper miselnost, ki ima evtanazijo za rešitev, ampak za alternativno miselnost, ki jo ponazarja posvetilo v knjigi *Spremljanje umirajočih*: »S knjigo želim opogumiti vse, ki se srečajo z umirajočim, da ostanejo pri njem.«⁶⁶

Povzetek: Anton Mlinar, Evtanazija

Evtanazija se je v strokovni javnosti v zadnjem času začela pojavljati kot morebitni način reševanja najtežjih oziroma nerešljivih primerov na smrt bolnih ljudi oziroma tistih, ki naj bi zanje skrbeli, pa tega ne zmorejo. Toda vodilna misel etične refleksije o evtanaziji je, da uboj na zahtevo in samomor s pomočjo nista alternativni težkim vprašanjem življenja. To držo danes izraža t.i. narativni model etike, ki jo ponazarja paradigma »nesebične skrbi« (*cura*) in neposredne izkušnje. Ugotoviti hoče, kako učinkovito kljubovati stiski, razburjenju in nesreči, ki jih je povzročila človekova ločenost od družbenih vlog. Narativni model *skrbi* za druge hoče v človekovo zgodbo pritegniti tudi obdobja šibkosti, zaskrbljenosti in nemoči. Ne izogiba se pesimizmu, pač pa celo z njim pripoveduje človeku, da neizpolnjeno življenje ni le posledica retrospektive ciljev, ki si jih je zadal v preteklosti (in jih seveda ni dosegel), ampak je lahko tudi motiv, da prihodnost vključi v osebno zgodovino. Ali kot je zapisal V. Frankl: »Tistemu, ki se odloči za samomor, moramo namreč predvsem in vedno znova dopovedovati, da samomor ne more rešiti nobenega problema. Moramo mu pokazati, kako močno je podoben šahistu pred šahovskim problemom, ki se zdi zanj veliko pretežek, in – pomeče figure z igralne deske. S tem šahovskega problema ne reši. Ampak tudi v življenju ne rešimo nobenega problema s tem, da zavržemo življenje.« Problema aktivne evtanazije in samomora ni mogoče rešiti tako, da se odpravijo vsi domnevni vzroki, ki vodijo v take odločitve. To ni le nemogoče, ampak je tudi neustrezen odgovor na izziv in dar življenja. Ne gre za to, kako probleme odpraviti, ampak kako jih premagati in dokazati, da smo kos tudi svoji nesreči in trpljenju.

Ključni pojmi: asistirana smrt, etični modeli, etika, evtanazija, evangelij življenja, hospic, paliativna terapija, samomor, smisel življenja, spremljanje umirajočih, smrt.

⁶⁶ M. Klevišar, *Spremljanje umirajočih*, Ljubljana 1996, 5.

Summary: Anton Mlinar, Euthanasia

Recently, euthanasia has begun to appear among experts as a possible manner of solving grave or practically insoluble cases of terminally ill persons and their overworked caregivers. The central idea of ethical reflections on euthanasia, however, is that putting to death and assisted suicide are no alternatives to serious life questions. This attitude is presently expressed by the so-called narrative model of ethics represented by the paradigm of »selfless care« (*cura*) and by direct experience. It wants to find out how distress, agitation and unhappiness caused by man's separation from his social roles can be effectively dealt with. The narrative model of care for others wants to also include periods of weakness, anxiety and powerlessness into personal history. It does not avoid pessimism, but even uses it to tell man that unfulfilled life is not just a consequence of a retrospective outlook on the aims set in the past (and not achieved), but may also be a motive for including the future in the personal history. Or, as stated by V. Frankl: »If one decides to commit suicide, we must keep telling him that suicide cannot solve any problem. We must show him how he resembles a chess player faced with a chess problem he finds much too difficult for him - and simply sweeps the pieces off the chess board. He does not solve the chess problem thereby. Just as well, we do not solve any problem in life if we throw life away.« The problem of active euthanasia and of suicide cannot be solved by removing all alleged causes of such decisions. This is not only impossible, but is also an inappropriate response to the challenge and gift of life. The issue is not to remove problems, but to overcome them and to prove that we are also equal to our unhappiness and suffering.

Key words: assisted death, ethical models, ethics, euthanasia, gospel of life, hospice, palliative therapy, suicide, meaning of life, accompanying the dying, death.

Tadej Strehovec OFM

Etični vidiki Projekta človeški genom

Nekateri etični problemi povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu

1. Uvod

Biotehnološke raziskave so v današnjem svetu vedno bolj aktualne in medijsko zanimive. Še posebej to velja za vse tiste raziskave, ki so kakor koli povezane s človekom, človeškim telesom in njegovim zdravjem. *Projekt človeški genom* velja za enega najpomembnejših in najdražjih raziskovalnih projektov, ki se jih je človek v svoji zgodovini lotil. Raziskave človeškega genoma (dednega zapisa) nimajo izjemnega pomena samo za biologijo, temveč tudi za današnjo politiko in človekovo samorazumevanje. To pomeni, da tovrstni podatki o človeku odmevajo tudi na področju filozofije, etike, prava in teologije. Zaradi takšne občutljivosti znanja o človeškem dednem zapisu so snovalci tega projekta del denarja namenili tudi za preučevanje bioetičnih vidikov tovrstnih raziskav. Bioetika kot sorazmerno zelo nova znanost danes posveča biotehnološkim raziskavam na človeku izjemno pozornost. Še posebej obravnava tiste vidike raziskav, ki posegajo v pravice posameznika, skupine ljudi oz. posameznih ras. V nadaljevanju ne bom zato predstavil samo zgodovine in pomena teh raziskav, temveč tudi nekatere etične probleme, ki se neposredno dotikajo človeka kot posameznika in človeštva kot vrste.

2. Zgodovina in vsebina tega projekta

Projekt človeški genom ima svoj izvor v začetkih citologije in genetike. Odkritje celice, celičnega jedra in celične delitve sredi 19. stoletja je izjemno dopolnil avguštinski menih in teolog Georg Mendel, ki je s svojimi poskusi na rastlinah odkril mehanizme dedovanja.¹ Njegova

¹ Prim. G. Mendel, *Versuche über Pflanzen-Hybriden*, Verhandlungen des naturforschenden Vereines in Brunn 1865, Bd. IV: Abhandlungen, 3-47; R. Colombo, *The Human genome project: the aim and limits of research v: Pontificia Academia pro vita, Human Genome, Human person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 45.

dognanja so po njegovi smrti dokazali številni biologi, ki so v začetku 20. stoletja znanost o dedovanju poimenovali *genetika*.² Ta se je že ob samem začetku delila na *formalno genetiko* (preučevanje podedovanih lastnosti na zunanji ravni) in na *citogenetiko* (obravnavava celične genetike). V času po drugi svetovni vojni je genetika dobila poseben zagon. Z odkritjem molekule DNK, ki sestavlja človeški dedni zapis, in z odkritjem njene notranje zgradbe ter postopkov podvajanja je genetika vstopila na molekularno raven. Watson-Crickov model dvojne vijačnice molekule DNK je razkril vlogo štirih nukleotidnih baz: adenin, gvanin, citozin in timin, ki se v točno določenem zaporedju vežejo med seboj. S tem pa so odkrili biološko abecedo, v kateri je napisan dedni zapis vsakega živega bitja.

Leta 1945 so zavezniške sile uporabile jedrsko orožje nad Hirošimo in Nagasakijem. Po vojni so ZDA navezale tesne stike s poraženo Japonsko. Med temi vsestranskimi stiki velja posebej omeniti ustanovitev *Komisije za preučevanje posledic atomske bombe* (Atomic Bomb Casualty Commission).³ V okviru te komisije so raziskovalci opravljali genske raziskave na preživelih. Leta 1984 so v mestu Alta, v državi Utah (ZDA), pripravili posvet na temo genomskih raziskav na prebivalcih Nagasakija in Hirošime.⁴ Takrat navzoči raziskovalci so izpostavili potrebo, da se čimprej dešifrira človeški dedni zapis. Začetek današnjega *Projekta človeški genom* segajo v leto 1988, ko je ameriška vlada pričela finančno podpirati tovrstne raziskave. Tem raziskavam so se kmalu poleg ameriških zasebnih biotehnoških družb pridružile tudi nekatere države, kot npr. Velika Britanija, Francija, Nemčija in Japonska.⁵ Prvo obdobje raziskav na človeškem dednem zapisu se je zaključilo junija leta 2000, ko sta predsednika ZDA in Velike Britanije javno oznanila zaključek raziskave pri razjasnitvi človeškega dednega zapisa.⁶ S tem pa je raziskovanje človeškega dednega zapisa prešlo v drugo obdobje,

² Prim. P. A. Hoffee, *Medical Molecular Genetics*, Fence Creek Publishing, Madison, Connecticut 1998, 5.

³ Prim. A. Danchin, *Une histoire intense presque violente v: La Recherche* 332 (2000), 27-34; B. Jordan, *Génome humain: l'épopée du séquençage v: Biofutur* 200 (2000), 25-31.

⁴ Prim. R. Colombo, *The Human genome project: the aim and limits of research v: Pontificia Academia pro vita, Human Genome, Human person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 40-141; C. Baker, *Your Genes, Your Choices*, www.ornl.gov/hgmis/publications (10.7.2000); D. Casey, *What can the New Gene tests tell us?*, www.ornl.gov/hgmis/publications (10.7.2000); Departement of Energy, Human Genome Project, *To Know Ourselves*, www.ornl.gov/hgmis/publications (11.3.2000).

⁵ Prim. K. Brown, *The Human Genome Business Today v: Scientific American* (julij 2000), 44; European Commission, *Survey on the current status of »Genomes« research in the European Union*, www.eur-op.eu.int (10.2.2001).

⁶ Prim. *Déclaration Blair - Clinton*, www.bioinform.com (20.7.2000); A. Coghian, N. Boyce, *The end of the beginning v: New Scientist* (1.7.2000), 4-5.

ko sta v ospredju *funkcionalna genomika* (povezovanje genov in posamezne fizične lastnosti ter bolezni) in *proteonomika* (znanost o beljakovinah).⁷

3. Etični problemi, povezani z raziskavami človeškega dednega zapisa

Raziskave človeškega dednega zapisa nimajo samo izjemnega pomena za biologijo in medicino, temveč odpirajo številna vprašanja o etičnosti takšnih raziskav in uporabi tovrstnih podatkov. Genomske informacije nimajo samo biološke oz. terapevtske vrednosti, temveč tudi informacije, ki se celostno dotikajo posameznega človeka in določene populacije. V nadaljevanju bodo predstavljena nekatera področja, kjer so tovrstne informacije lahko vir morebitnih sporov, dvomov in zlorab.

3.1 Genomski redukcionizem

Prvi etični problem, s katerim se ob raziskavah človeškega dednega zapisa družba sooča, je v tem, da je biotehnološki pristop k človeku izrazito redukcionističen. Kaj je človek kot vrsta? Kdo je posameznik? Kaj določa človeškost? To so vprašanja, ki se zastavljajo v človeku, ko gleda lastni dedni zapis. Na ta vprašanja genetika ponuja izrazito biokemični odgovor: »Človek je zaporedje točno določenih nukleotidnih baz.« S tem pa lahko znanost človeka omeji na »genomsko resničnost«, ki človeku odreja njegovo duhovno in duševno naravo.⁸ Takšno razmišljanje se pojavi npr. takrat, ko raziskovalci povezujejo človekovo vedenje in psihično stanje s točno določenimi geni (govorimo o vedenjski genomiki). Prav tako genomski vpetost človeka v svet živali in rastlin (50% dednega zapisa si delimo z bananami; 98% našega dednega zapisa pa si delimo s šimpanzi) postavlja znanost in družbo v skušnjava, da na človeka lahko gleda kot na predmet raziskovanja in sredstvo manipulacije. Tega etičnega problema se jasno zaveda papež Janez Pavel II., ki je v okrožnici *Evangelij življenja* poudaril, da je človekova vrednost v njegovi duševnosti oz. duhovnosti. Tega pa ne more ugotoviti nobeno eksperimentalno opazovanje. Zato priznanje statusa osebe ne more biti v izključni pristojnosti biologov (naravoslovcev).⁹

⁷ Prim. Human Genome Science, *The science Behind the Human Genome Project*, <http://www.ornl.gov/hgmis/resource/info.html> (22.11.2000).

⁸ Prim. A. Khan, *Et l'Homme dans tout ça?*, Nil, Paris 2000, 25-45.

⁹ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Ljubljana 1995, 60.

3.2 Genomsko napovedovanje in pravica do neinformiranosti

Raziskave človeškega dednega zapisa imajo izjemen pomen na področju genskih testov, ki omogočajo odkrivanje številnih gensko pogojenih bolezni, npr. bolezni srca in ožilja ter različnih vrst raka.¹⁰ Pri tem ne gre za ugotavljanje dejanske obolevnosti, temveč nagnjenosti k določeni bolezni. Zaradi relativno majhne uspešnosti genskega zdravljenja imajo tovrstni testi majhno praktično vrednost. Genski testi se danes največ uporabljajo na področju prenatalnih raziskav in pri identifikaciji nosilcev prenašalcev genskih bolezni.¹¹ Ob tem se postavlja vprašanje o pomenu takšnih testov v primeru, ko gre za ugotavljanje nagnjenosti k neozdravljivi bolezni. Avtonomija posameznika omogoča zagovarjanje pravice do obveščene pristanka in o pravici do neinformiranosti. Gre za pravico, da lahko posameznik zavrne takšno testiranje oz. se ne seznanj z dobljenimi podatki, ki bi ga čustveno obremenjevali zlasti takrat, ko današnja medicina te bolezni še ne more preprečiti oz. jo ozdraviti.¹²

3.3 Genomska diskriminacija, ožigosanost ter varovanje podatkov

Podatki, ki jih pridobimo iz raziskav človeškega dednega zapisa, ponujajo številne možnosti, da s testi preverimo gensko sestavo tako posameznikov kot določenih populacij. Moč in sorazmerna dostopnost teh informacij pa lahko odprejo vrata stari krivici: to je diskriminaciji.¹³ V primeru raziskav dednega zapisa tako govorimo o *genski diskriminaciji*. Opredelimo jo lahko kot »diskriminacijo zoper posameznika ali zoper posamezne družine na osnovi resničnih ali domnevnih razlik od normalnega genoma.«¹⁴ Tovrstna genska diskriminacija lahko najde svoje mesto

¹⁰ Prim. A.G. Spagnolo, *Predictive and presymptomatic genetic testing: service or sentence?* v: *Academia pro Vita, Identita e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1998, 212-234.

¹¹ Prim. Chapple A. idr., *Predictive and Carrier Testing of Children: Professional Dilemmas for Clinical Geneticists* v: *European Journal of Genetic Society* 1996, 28-38.

¹² Prim. A. Khan, *Et l'Homme dans tout ça?*, NiL, Paris 2000, 272; J. F. Coates, *Treatment of Disease in the 21st Century - Toward the Manipulatable Human/The Human as a Building Block* v: Danish Council of Ethics in Copenhagen University, *Human and Genetic Engineering in the New Millennium - How are we going to get »Gen-Ethics« just in time?*, The Danish Council of Ethics, Copenhagen 2000; T. H. Murray, J. R. Botkin, *Genetic Testing and Screening: Ethical Issues* v: W.T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Simon&Schuster Macmillan, New York 1995, 1005-1011.

¹³ Prim. Departement of Health and Human Services, The National Human Genome Research Institute, *Health Insurance in the Age of Genetics*, National Institutes of Health, Bethesda Md. 1997; J. M. Jeffords, T. Daschle, *Political Issues in the Genome Era* v: *Science* 291 (2001), www.sciencemag.org/ (15.2.2001);

¹⁴ Prim. M. R. Natowicz, J. K. Alper, *Genetic discrimination and the law* v: *American Journal of Human Genetics* 50 (1992), 466; J.-F. Ravaut, *Stigmatisation, discrimination et exclusion* v: G. Huber, *Le genome et son double*, 45-48.

na področjih, kot so zavarovalništvo, zaposlovanje, izobraževanje, socialnih uslug in podpor.¹⁵ Že v 70. letih so v ZDA gensko ožigosali afroameričane zaradi genske nagnjenosti k »anemiji srpastih celic«.¹⁶ Zato so morali plačevati višje zavarovalne premije, četudi zanje niso nikoli zboleli. Hipotetično bi lahko na osnovi dedih informacij npr. letalske družbe zavrnilo tiste kandidate za delo, ki so gensko nagnjeni k infarktu. Prav tako pa bi lahko zavarovalnice zavrnilo stranke, ki so dedno nagnjeni k levkemiji. Nekateri tako predlagajo tudi genomsko testiranje v primeru izdaje vozniškega izpita in prejemanja dolgoročnih bančnih kreditov.

Genomska ožigosanost ne prizadane samo posameznikov, ki se gensko testirajo, temveč tudi določene skupine ljudi in tudi cele narode.¹⁷ Poseben razmah je takšno prepričanje doživelo s populacijsko genomiko, ki ugotavlja razlike med posameznimi skupinami po vsem svetu. S tem pa genomske informacije pridobivajo družbeno moč, ki lahko postanejo orožje za spodbujanje kulturnih in družbenih nasprotij (npr. med belci in črnici oz. med Slovenci in tujci). Zato je pri obravnavi takšnih podatkov nujna anonimizacija tovrstnih podatkov, ki bi preprečevali takšne zlorabe.¹⁸

UNESCO je v *Splošni deklaraciji o človeškem genomu in človekovih pravicah* zapisal, da je človeški genom osnova za temeljno enotnost vseh članov človeške družine.¹⁹ Konvencija o bioetiki pa zahteva od držav podpisnic (med katerimi je tudi Slovenija), da morajo prepovedati vsako obliko zapostavljanja posameznika na podlagi njegove genske dediščine.²⁰

3.4 Genske preiskave v sodni medicini

Prelomnica v sodnomedicinskih preiskavah je prav gotovo uvedba minisatelitskih in makrosatelitskih dolžinskih polimorfizmov jedrne

¹⁵ Prim. J.-F. Ravaut, *Stigmatisation, discrimination et exclusion* v: G. Huber, *Le génome et son double*, 46.

¹⁶ Prim. R. Colombo, *The Human genome project: the aim and limits of research* v: Academia pro vita, *Human genome, human person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Citta dell Vatican 1999, 131.

¹⁷ Prim. E. Marshall, *Cultural anthropology: DNA studies challenge the meaning of race* v: *Science* 282 (1998), 655; D. Nelkin, S.M. Lindee, *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*, W. H. Freeman, New York 1995.

¹⁸ J. Trontelj, *Nekateri etične dileme sodobne medicine* v: A. Polajnar-Pavčnik, D. Wedam-Lukič, *Pravo in medicina*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1998, 410.

¹⁹ UNESCO, *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights* (1997), www.unesco.org (18.1.2001), 1. člen.

²⁰ Prim. Odbor ministrov Sveta Evrope, *Konvencija o bioetiki*, 11. člen, v: Mirovni inštitut, *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, Ljubljana 2002, 661.

DNK, ki jo je leta 1985 Alec Jeffreys uporabil za ugotavljanje genske identifikacije.²¹ Namen tovrstnih raziskav je identifikacija bioloških sledi, ki jih najdejo na kraju zločina, ter identifikacija trupel (tkiv) z namenom, da se oprosti nedolžne in potrdi osumljene. Za takšne preiskave zadoštuje že zelo majhna količina biološkega materiala, ki vsebuje nekaj ohranjenih molekul DNK. Profilacija DNK je danes najbolj običajna metoda za preiskovanje bioloških sledi. Tako pridobljene podatke ustrezne ustanove shranjujejo v posebnih podatkovnih zbirkah, ki omogočajo organom pregona hitrejšo in bolj zanesljivo delo.²² Genske preiskave imajo danes posebno mesto tudi znotraj sodne medicine, ko gre za postopke ugotavljanja očetovstva.²³

Ko govorimo o etični vrednosti takšnih preiskav v sodnomedicinske namene, je potrebno poudariti nekaj problemov, ki so s tem povezani. Prvi problem je povezan z obveščenim pristankom, ki vključuje pojasnilo, zakaj je potreben odvzem in kakšen pomen imajo takšni podatki. To je v primeru nezavestne žrtve ali osumljenca velikokrat nemogoče zagotoviti. Drugi problem se kaže v ustanavljanju posebnih genskih bank, ki za potrebe represivnih organov vsebujejo genske informacije o posameznih državljanih. Ker genske informacije nimajo samo identifikacijskega pomena, temveč govorijo tudi o nagnjenosti osumljenca k določenim boleznim, o njegovih sposobnostih in lastnostih njegove družine, so tovrstne informacije dosti bolj občutljive kot npr. prstni odtis, ki ima izključno identifikacijski pomen. Zato je potrebno tovrstne podatke zavarovati in nepooblaščenim (zavarovalnicam, delodajalcem) onemogočiti dostop do njih. Tretji problem, ki je povezan z genskimi preiskavami, pa je njihova uporaba v vedenjski genomiki. Oče italijanske sodne medicine Cesare Lombroso je bil prvi, ki je pričel preučevati zunanje značilnosti kriminalcev z namenom, da bi jih hitreje prijeli. Njegovi nasledniki v sodni medicini pa podobno želijo pravočasno genomsko prepoznati vse morebitne kriminalne osebe in jih preventivno zdraviti oz. varnostno izolirati. Takšni genski neolombrozijanci lahko na osnovi dednega zapisa ožigosajo določene skupine ljudi, ki niso prestopniki in niso predestinirani za takšne oblike kriminalnih dejanj. Danes imajo zagovorniki tovrstne uporabe genskih testov veliko nasprotnikov.

²¹ Prim. A. J. Jeffreys idr., *Hypervariable minisatellite regions in human DNA* v: *Nature* 314 (1985), 76; K. Drobnič, *Vloga DNK dokaza v kazenskem postopku* v: *Pravosodni bilten* 2 (2000), 119 - 131; C. H. Asplen, *Integrating DNA technology into the criminal justice system* v: *Judicature* 3/83 (1999), 144-149.

²² A. Fiori, *Genetic tests in legal medicine and criminology* v: Pontificia Academia pro Vita, *Human Genome, Human Person and the society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Citta dell Vaticano 1999, 275.

²³ J. Balažič idr., *Gensko profiliranje in njegova uporaba v spornem očetovstvu* v: *Pravosodni bilten* 2 (2000), 57-63.

3.5 Gensko zdravljenje

Eden od glavnih ciljev *Projekta človeški genom* je iskanje novih oblik zdravljenj, ki bi človeka v dobesednem pomenu naredili zdravega. V ta namen sta se v genomiki oblikovali dve obliki zdravljenj: *somatsko gensko zdravljenja* (gensko spreminjanje telesnih celic oz. organskih sistemov, da bi preprečili razvoj določene dedne bolezni) in *klično gensko zdravljenje* (temelji na spreminjanju dednega materiala spolnih celic pred spočetjem oz. v embrionalnem obdobju).²⁴ Klično se od somatskega genskega zdravljenja razlikuje po tem, da tovrstne spremembe niso omejene samo na življenje pacienta, temveč se prenašajo tudi na njegove potomce. Danes je gensko zdravljenje še v začetnem obdobju in še ne omogoča velike uporabe tovrstnih posegov v terapevtske namene. Novi etični problemi, ki so povezani s tovrstnim zdravljenjem, vključujejo premislek o tveganjih (iz zvanem raku, genske bolezni na prihodnjih generacijah), ceni, koristi, dostopnosti in zaupnosti takšnega zdravljenja. Zaradi današnje še nepopolne tehnike ostajajo še naprej najbolj sporne spremembe klične linije, ki se prenašajo na potomce. Evropska *Konvencija o bioetiki* dopušča samo tiste preventivne, diagnostične in terapevtske posege, ki ne vključujejo sprememb v dednem materialu potomcev.²⁵

3.6 Genomski evgenizem

Genomski evgenizem je pojem, ki v genetiki vključuje vse prenatalne in predimplantacijske preiskave in tehnike, ki omogočajo izboljšanje posameznikovega genoma oz. genoma človeške vrste.²⁶ V bistvu gre za ideologijo čistega rodu, ki želi izboljšati naravne predispozicije človeštva. Na področju genomike danes govorimo o negativni in pozitivni evgeniki.²⁷ Negativna evgenika temelji na preprečevanju rojstva bolnih in ne-normalnih otrok; pozitivna evgenika pa poudarja tiste posameznike, ki vsebujejo boljši dedni zapis. Medicina z uporabo prenatalnih genskih testov povzroča predvsem negativno evgeniko, ki temelji na t.i. »tera-

²⁴ CCNE, *Avis sur l'application des procédés de thérapie génique somatique* 36 (1993); CCNE, *Avis sur la thérapie génique* 22 (1990); D. Tettamanzi, *Nuova Bioetica Cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 321-324; B. Leclerc, *Thérapie génique* v: G. Hottois idr., *Les mots de la bioéthique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1995, 336-340.

²⁵ Prim. Odbor ministrov Sveta Evrope, *Konvencija o bioetiki*, 13. in 14. člen, v: Mirovni inštitut, *Dokumenti človekovih pravic z uvodnimi pojasnili*, Ljubljana 2002, 661.

²⁶ Prim. J. Testart, *Des hommes probables*, Seuil, Paris 1999, 47-63; J. P. Thomas, *Argumentations eugéniques et anti-eugéniques aujourd'hui* v: G. Huber, *Le génome et son double*, Hermes, Paris 1996, 71-78.

²⁷ Prim. D. Neri, *Eugenics*, v: *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2. del, Academic Press, New York 1998, 161-162; D. J. Kevles, *Eugenics: Historical aspects*, v: Reich W. T., *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Shuster Macmillan, New York 1995, 765-766.

pevtskih« splavih otrok, ki imajo neustrezen genomski profil (npr. nizka inteligenca).²⁸ S takšno aplikacijo izsledkov raziskav na človeškem genomu vstopa današnja družba v stanje selekcije, ki nima občutka za biološko solidarnost. Prav tako takšne preiskave kršijo temeljno načelo neškodovanja, ki namesto zdravljenja in pomoči uveljavlja načelo odstranitve za družbo genomsko neustreznih in »nerentabilnih«. Posebno področje, kjer se genomski evgenizem v praksi izvaja, je področje genetskega svetovanja. Svetovanja staršem, ko se jim predstavlja slike in finančne obremenitve, povezane z rojstvom prizadetega otroka, povzročajo položaj, ki je podoben tistemu v obdobju nacizma in njegovim evgeničnim programom. Ob tem velja omeniti »kuturo molka«, ki preveva tovrstno problematiko v današnji družbi. Ta se kaže tudi v tem, da se o sprejemanju gensko bolnih otrok v medicinskih revijah skoraj nikoli ne piše. Papež Janez Pavel II. se v okrožnici *Evangelij življenja* izrazito postavi na stran genomske šibkih in poudarja nevarnost evgenične uporabe genskih testov.²⁹ Ob tem omenja nevarnost kulture smrti, ki poudarja predvsem razvoj genske diagnostike, zapostavlja pa razvoj ustrezne genske terapije.

3.7 Komercializacija in patentiranje človeškega genoma

Z razvojem *Projekta človeški genom* so se pojavile želje, da bi biotehnoška podjetja, ki finančno najbolj podpirajo raziskave, smele pravno zaščititi tako pridobljeno znanje.³⁰ Čeprav so takšne želje v Veliki Britaniji in nekaterih strokovnih krogih naletele na nasprotovanje, pa so leta 1995 Metodistične cerkve v ZDA izdale izjavo »Patentirajmo življenje«, kjer so podprle patentiranje genov.³¹ S tem so želeli podpreti še hitrejši razvoj na področju genomskih raziskav in novih oblik zdravljenja. Tako so pred približno 10 leti v ZDA že dovolili patentno zaščito nad nekaterimi človeškimi geni.³² To lahko pomeni, da ima neka biotehno-

²⁸ Prim. T. W. Hilgers, *Prenatal and pre-implantation genetic diagnosis: duty or eugenic prelude* v: Pontificia Academia pro Vita, *Human Genome, Human Person and the Society of the future*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999, 176; J. Milliez, *L'Euthanasie du fœtus*, Editions Odile Jacob, Paris 1999, 28-29.

²⁹ Prim. EV 63.

³⁰ Prim. E. R. Gold, *Hope fear and genetics* v: *Judicature* 3/83 (1999), 132-138; S. Oschinsky, G. Hottois, *Brevetabilité du vivant* v: G. Hottois idr., *Les mots de la bioéthique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1995, 57-61; D. Casey, *Gene Patenting Update: U.S. PTO Tightens Requirements* v: *Human Genome News* 11 (2000), 9; G. Poste, *The case for genomic patenting* v: *Nature* 378 (1995), 534-536; T. C. Mayers idr., *Patent protection for protein structures and databases* v: *Nature* 406 (2000), dodatek, 927-994.

³¹ Prim. R. Cole-Turner, *Religion and gene patenting* v: *Science* 270 (1995), 52.

³² Prim. CCNE, *Avis sur la non-commercialisation du génome humain. Réflexions générales sur les problèmes éthiques posés par les recherches sur le génome humain* 27

loška družba patent nad določenim genom v genomu vsakega človeka. To pa lahko vodi v nove oblike zaslužnjevanja in obvladovanja ljudi. Zato UNESCO v svoji deklaraciji jasno poudarja, da je človeški genom skupna lastnina človeštva in da so vse informacije v zvezi s človeškim genomom dostopne vsem ljudem. Iz tega izhajajo, da nasprotujejo tudi vsaki komercializaciji in patentni zaščiti človeškega dednega zapisa.

4. Zaključek

Cilj *Projekta človeški genom* ni samo dešifriranje in razumevanje človeškega dednega zapisa. Vključuje tudi želje, da bi spoznali in obvladali celotnega človeka. Zato bo uporaba genskih informacij nedvomno vplivala na podobo človeka in družbe v prihodnosti. Zaradi številnih tako pozitivnih kot negativnih družbenih posledic pa stojijo klasične znanosti npr. filozofija, etika, pravo in teologija, pred velikimi vprašanji. Kaj je oseba? Kaj je človekovo dostojanstvo? Kdo je človek? Ta vprašanja so v luči genomske raziskave nejasna in potrebujejo hiter ter jasn odgovor. Od tega odgovora bo odvisen tudi predznak tovrstnih raziskav in tudi to, ali bodo pospeševale varovanje človeka in njegovih pravic ali pa bodo prostor popolnoma novih, človeku nevarnih družbenih ideologij. Teologija, zlasti moralna teologija, ki je zavezana preroški etiki ima v sodobni družbi dolžnost, da na te probleme opozarja in išče skupno etično soglasje za pravno ureditev tovrstnih raziskav. Učlovečenje Božjega sina v človeški dedni zapis omogoča govor o svetosti dednega zapisa, o genomu kot skupni dediščini človeštva in o njegovi nedotakljivosti. Takšno obogateno dožemanje človeškega dednega zapisa pa je najboljša obramba pred skušnjavami genomskega redukcionizma, genske diskriminacije, novega evgenizma in komercializacije dednega zapisa.

Povzetek: Tadej Strehovec, Etični vidiki Projekta človeški genom. Nekateri etični problemi povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu

Projekt človeški genom odpira številne etične probleme. Informacije, povezane s človeškim dednim zapisom, postajajo predmet ne samo genetike in medicine, temveč tudi prava, filozofije in teologije. Interdisciplinarni pristop k tovrstnim informacijam omogoča celostno vrednotenje

(1991); CCNE, *Avis sur l'avant-projet de loi portant transposition, dans le code de la propriété intellectuelle de la directive 98/44/CE du Parlement européen et du Conseil, en date du 6 juillet 1998, relative a la protection juridique des inventions biotechnologiques* 64 (2000).

raziskav na dednem zapisu. Prav tako pa omogoča preventivno delovanje v primeru zlorab genomskih informacij. To se še posebej kaže na področju genomskega redukcionizma, genomskega napovedovanja, evgenike in genomske komercializacije.

Ključne besede: Projekt človeški genom, bioetika, genomika, medicinska etika, genomski redukcionizem, genomsko napovedovanje, genomska diskriminacija, sodna medicina, gensko zdravljenje, genomski evgenizem, evgenika, genomska komercializacija.

Summary: **Tadej Strehovec, *Ethical Aspects of the Human Genome project. Some Ethical Problems Connected with Research on the Human Genome.***

The Human Genome Project opens numerous ethical problems. The information connected with the human genome is increasingly becoming the object not just of genetics and medicine, but also of law, philosophy and theology. An interdisciplinary approach to such information makes possible an integral evaluation of the research on the genome. Simultaneously, it makes possible preventive action if genomic information should be abused. This can especially be seen in the areas of genomic reductionism, genomic forecasting, eugenics and commercialisation of the genome.

Key words: Human Genome Project, bioethics, genomics, medical ethics, genomic

Jože Štupnikar

Odnos do bolnikov in bioetika

Uvod

Če preprosto povzamemo eno izmed mnogih definicij, je bioetika veda, ki ureja medicinske ukrepe ali boljše rečeno veljavno medicinsko doktrino, raziskovanje in odnos do človekovega življenja.¹ Danes se medicina, krščanska morala, etika in pastorala zdravja srečujejo z velikimi problemi v zvezi z odnosom do človekovega življenja od spočetja do naravne smrti, in sicer predvsem tedaj, ko je človek bolan ali kakor koli prizadet. Človek vedno ostaja človek, ne glede na to, kaj se z njim dogaja. To je osnovno načelo, ki mora voditi terapevta – zdravnika in zdravstvene delavce pri delu z bolniki.

1. Listina zdravstvenih delavcev

Listina zdravstvenih delavcev,² ki jo je leta 1995 izdal Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev (sedaj preimenovan v Papeški svet za zdravstveno pastoralo) je cerkveni dokument. Zaradi hitrega razvoja znanosti in predvsem vedno novih oblik raziskovanja pri človeku se je pokazala potreba po kodeksu etike za zdravstvene delavce, ki povezuje Hipokratovo etiko s krščansko moralo. Potrdila ga je tudi Kongregacija za nauk vere in dobiva svojo verodostojnost tako v Cerkvi in svetu. Je pa tudi koristen pripomoček za stalno izobraževanje zdravstvenih delavcev. Je dragoceno vodilo, saj temelji na načelih splošne humanosti, iz katere izhaja tudi krščanska morala.

2. Služabniki življenja

Zdravstveni delavci imajo nalogo, da se posvečajo ljudem, da so njihovi varuhi in služabniki človekovega življenja.³ Življenje je prva in osnovna človekova dobrina, zato je delo zdravstvenega delavca na

¹ Prim. Jean-Maria de la Croix, *Piccolo manuale di bioetica*, Milano 2000, 3.

² Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev, *Listina zdravstvenih delavcev*, CD 88, Družina, Ljubljana 2000.

³ Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, CD 60, Družina, Ljubljana 1995, 89.

prvem mestu humano in je za kristjana oblika pričevanja. Vsak bolnik je oseba, ki jo je potrebno spoštovati, kajti le tako je mogoče pričakovati, da bolnik dobi zaupanje in se preda zdravljenju in zdravstveni negi. Kristjan se navdihuje ob evangeliju in ob tem vedno znova odkriva svojo poklicanost, ki preraste v misijonsko dejavnost. Evangeljska parabola o usmiljenem Samarijanu⁴ je primer drže zdravstvenega delavca do bolnika in pomoči potrebnega, ob kateri se navdihuje in dobi tudi globlje razloge za svoje delo in početje. Nenazadnje je dobrodelnost tudi merilo, po katerem se človeka vrednoti.⁵

Poklic, poklicanost in misijonsko poslanstvo se tako srečujejo v krščanskem gledanju na življenje in zdravje. Med seboj se močno dopolnjujejo in tako postajajo služba življenju in terapevtsko delo. Zdravstveni delavec je varuh življenja in božji sodelavec pri vračanju zdravja po božji volji.

Cerkev se zaveda svoje odgovornosti pri pastoralnem delu na področju zdravstva (to je v povezovanju in sodelovanju z zdravstvenimi delavci), ko skupaj z strokovno pomočjo predvsem lajša človekovo stisko in trpljenje. Služba življenju se uresničuje v zvestobi moralnim in etičnim načelom, ki imajo svoj temelj v spoštovanju dostojanstva človekove osebe.⁶ Zato si Cerkev prizadeva za stalno etično in versko vzgojo zdravstvenih delavcev. Da bi se zdravstveni delavci lažje odločali za svoje posege se ustanavljajo bioetične komisije. Na fakultetah in visokih zdravstvenih šolah pa se bioetika uveljavlja kot obvezni predmet. Za razumevanje delovanja zdravstvenih delavcev sta pomembna dva izraza: zdravje in zdravstvo. Prvi zaobjema preventivo, diagnostiko, terapijo in rehabilitacijo, drugi pa zadeva politiko, zakonodajo, načrtovanje in same strukture.⁷

3. Rojstvo

Človek je bitje, ki ima nek poseben odnos do presežnega. V Svetem pismu je na začetku opisano stvarjenje človeka. Vsako življenje je božji dar. Vsako rojstvo je sad človekovega sodelovanja s Stvarnikom. Razvoj genskega inženiringa in poznavanje samih struktur dednega zapisa nas privede do moralnega presojanja umestnosti določenih posegov in preiskav že v času razvoja človeškega zarodka. Cerkev meni, da so utemeljeni le terapevtski posegi, ki imajo za cilj zdravljenje in ne ogrožajo človeškega življenja. Posegi in raziskave, ki imajo drugačen namen, so

⁴ Lk, 10, 25-37.

⁵ Prim. Mt 25, 31-46.

⁶ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Sijaj resnice*, CD 52, Družina, Ljubljana 1994, 1.

⁷ Prim. Janez Pavel II., *Sklepno zasedanje Papeškega sveta za pastoralo zdravstvenih delavcev*, 9. februarja 1990, v: *Insegnamenti XIII*, 2 (1990), 405, 4.

proti načelu dostojanstva človeške osebe. Človeka je treba spoštovati in braniti njegovo nedotakljivost od spočetja do naravne smrti. Krščanska morala vidi v zakonskem združitvenem dejanju medsebojno podarjanje, ki je hkrati odprto tudi življenju. Zato zagovarja naravne metode urejevanja rojstev. Kontracepcija izključuje bistveno razsežnost, namreč odprtost življenju, ki je lastna zakoncema.

Tudi vprašanje umetne oploditve je etično in moralno vprašanje. Zato je posebej vprašljiva in nedopustna oploditev izven maternice (FIV-ET). Želja po otroku ne daje pravice do otroka, ker ima tudi on pravico, da je spočet v popolnem spoštovanju njegove osebe. Dokument sviri pred nekaterimi oploditvami, ki se lahko spremenijo tudi v trženje (osemenitev po smrti, nadomestno materinstvo, razne oblike heterolognih tehnik ...). Zdravstveni delavci so pozvani k spoštovanju človeškega embrija kakor tudi celotnega življenja, ki ga spremljajo in mu služijo v različnih starostnih obdobjih.⁸

4. Življenje

1. Začetek in rojstvo življenja. V trenutku, ko je jajčece oplojeno, se začne novo življenje, ki ni ne življenje očeta in ne življenje matere, marveč začetek novega bitja, ki se samostojno razvija. V zigoti se že ob oploditvi vzpostavi biološka identiteta novega človeškega individuuma. Gre za individualnost, lastno samostojnemu bitju, ki je določena in se postopno samouresničuje. Zato je zmotno in neumestno govoriti o »predembriju«. Rojstvo otroka ni nov začetek ali kvalitativni preskok, temveč stopnja istega procesa. Porod je prehod od nosečnosti v fiziološko samostojno življenje. Kadar je ob rojstvu otrok ogrožen, imajo starši pravico do krsta otroka in zdravstveni delavci dolžnost, da prisluhnejo njihovi želji.

2. Vrednota življenja: edinost telesa in duše. Spoštovanje, zaščita, skrb, nega in zdravljenje so usmerjeni v izjemno dostojanstvo, ki ga ima človek. Edino človek premore dostojanstvo subjekta s posebnim ciljem. Vsak poseg v človekovo telo ima na različnih ravneh (telesni, duševni, duhovni in socialni) je poseg v osebo. Na osnovi njegove bistvene zveze z dušo ne moremo človeškega telesa pojmovati samo kot splet tkiv, organov in funkcij, tudi tega ne moremo enako vrednotiti kakor telo živali, saj je človeško telo konstitutivni del osebe, ki se po njem razodeva in izraža.⁹

3. Neodtujljivost in nedotakljivost življenja. Nedotakljivost osebe kot odsev absolutne nedotakljivosti Boga samega najde torej svoj prvi in

⁸ Prim. *Listina zdravstvenih delavcev, n. d.*, 25-36.

⁹ Prim. *Navodilo o daru življenja*, CD 36, Ljubljana 1987.

temeljni izraz v nedotakljivosti človeškega življenja. Vsak napačni poseg v telo žali dostojanstvo osebe. Življenje je sveto in zdravstvena dejavnost mora storiti vse, da ga varuje. Znanost in tehnika ne moreta sami določati smisla bivanja in človeškega napredka. Meje humanosti jima postavlja razum in človekova vest.¹⁰

4. Pravica do življenja. Zdravstveni delavec za življenje drugega le skrbi in si ne jemlje pravice do odločanja o njegovem življenju; te pravice nima niti bolnik sam.

5. Bolezen. Bolezen ni samo klinično dejstvo. Vedno je to stanje nekega človeka – bolnika. Zdravstveni delavci se morajo približati bolniku s celostnim človeškim gledanjem nanj.¹¹

6. Diagnostika in prenatalna diagnostika. Diagnostika na splošno ne predstavlja večjih etičnih dilem. Sama po sebi je naravnana na zdravljenje. Danes so možnosti za diagnostiko že v času pred pacientovim rojstvom. Prenatalna diagnostika mora biti vedno naravnana na blagor otroka in matere.¹²

7. Terapija in rehabilitacija. Uresničujta se s pomočjo tistih oblik oskrbe in zdravljenja, ki omogočajo ozdravljenje ter ponovno osebno in socialno vključitev bolnika v življenje. Terapija je opravilo, ki je lastno zdravljenju: ukvarja se z boleznimi, išče njihove vzroke, sooča se z znaki bolezni (simptomi) in rešuje zaplete pri zdravljenju. Rehabilitacija je splet zdravniških, fizioterapevtskih in psiholoških dejavnosti v smislu funkcionalnega usposabljanja. Terapija in rehabilitacija ne zadevata le bolnikove telesne zmožnosti in njegovo zdravje, ampak celotno osebo. Človek se je dolžan zdraviti in pustiti se zdraviti.¹³ Tudi ko ni več možnosti za ozdravitev, zdravstveni delavec ne sme nikoli odreči pomoči.

8. Analgezija in anestezija. Bolečina ima po eni strani sama terapevtsko funkcijo, ker pomaga k zbiranju človekove fizične in duševne pripravljenosti za boj z zlom (boleznijo), po drugi strani pa poziva zdravstvo k lažšanju in odpravljanju bolečine. Za kristjana ima bolečina velik odrešenjski pomen.¹⁴ Bolečina bistveno prizadene psihofizično integriteto osebe. Tako analgezija kot anestezija vračata človeka k samemu sebi in njegovo izkušnjo trpljenja počlovečujeta.

9. Zavestna privolitev bolnika. Za medicinski poseg mora zdravnik pridobiti njegovo izrecno privolitev. Če je bolnik pri polni zavesti, mu je treba omogočiti natančen vpogled v njegovo bolezen, terapevtske možnosti in mu tudi jasno razložiti morebitna tveganja, težave in možne

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., okrožnica *Evangelij življenja*, 23.

¹¹ Prim. Jože Štupnikar, *Človekovo izkustvo bolezni*, v: *BV* 59 (1999), 103-107.

¹² Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, 2274.

¹³ Prim. B. Ashley – K. O'rourke, *Etica sanitaria*, Ed. Camilliane, Torino 1993, 77-119.

¹⁴ Prim. Janez Pavel II., *O odrešenjskem trpljenju*, CD 21, Ljubljana 1984.

posledice. V tem primeru se bolnika zaprosi za zavestno privolitev. Če gre za začasno motnjo zavesti ali volje, se terapija izvrši po načelu terapevtske prepustitve oziroma primarnega zaupanja, s katerim se bolnik izročil v roke terapevta – tiha privolitev.¹⁵

10. Raziskave in poskusi. Etična norma zahteva, da so raziskave naravnane na dobro človeka. Nemoralno je vsako raziskovanje, ki nasprotuje resničnemu blagru osebe. Bolnik mora biti predhodno seznanjen s poskusom, njegovim ciljem, tveganjem, in to tako, da lahko odreče privolitev pri popolni zavesti in svobodi. Zdravnik ima pri tem samo toliko pravic in oblasti, kolikor mu jih da bolnik. Človeška oseba se ne sme izpostaviti tveganju, ki za dostojanstvo ni sprejemljivo. Pri eksperimentiranju na bolni osebi je potrebno doseči dolžno sorazmernost z bolnikovim stanjem in pričakovanimi učinki zdravlil ali preskusnih sredstev. Poskusi na zdravih ljudeh, ki se prostovoljno odločijo, da bi prispevali k razvoju medicine in blagru skupnosti, so dovoljeni, vendar ne smejo bistveno ogroziti njihovega zdravja. Za raziskave na embrijih in fetusih veljajo iste etične norme kot za že rojenega otroka.¹⁶

11. Podarjanje in presajanje organov. Napredek in razmah medicine in kirurgije, ki se ukvarjata s presajanjem organov, omogoča danes mnogim bolnikom, ki so do nedavnega lahko pričakovali le smrt in v najboljšem primeru trpljenje in bistveno krajše življenje, zdravljenje in ozdravljenje. Presajanje enega dela telesa na drug del pri istem človeku (avtologni transplantat) je spričo načela celovitosti dopustno dejanje. Kadar gre za presaditev dela telesa ali organa z enega človeka na drugega, je to dopustno in hvalevredno dejanje, saj gre za solidarnost iz ljubezni in pomoč bratom (homologni transplant). Vsekakor transplantat ne sme povzročiti resne in nepopravljive škode darovalcu. Presaditev organov s trupla (darovalca) je dopustna po opravljeni diagnozi o njegovi smrti. Etično ni mogoče opravičiti darovanja tistih organov (možgani in spolne žleze), ki so tesno povezani z identiteto osebe in možnostjo posredovanja novega življenja. Heterotransplantacijo (od druge življenjske vrste, npr. živali) je treba presojeti od primera do primera. Sem sodijo tudi vse umetne snovi, ki jih vsadimo in vgradimo v telo. Tu gre največkrat za legitimne transplantate, ki ne ogrožajo zdravja in dostojanstva človeka. V transplantat bolnik ali njegovi svojci svobodno privolijo, prav tako se svobodno odločajo darovalci.¹⁷

12. Zasvojenost. Zasvojenost je z medicinskega stališča odvisnost od snovi ali izdelka, kot so mamila, tobak, alkohol in nekatera zdravila. Od-

¹⁵ Prim. Antonio G. Spagnolo, *Bioetica nella ricerca e nella prassi medica*, Ed. Camilliane, Torino 1997, 397-421.

¹⁶ Prim. Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Ed. Vita e pensiero, Milano 1989, 399-433.

¹⁷ Prim. Elio Sgreccia, *n. d.*, 433-459.

visnost povzroča resne psihofizične motnje in prizadene bolnikovo telesno, in duševno in duhovno zdravje.

Narkomanija je danes resen pojav, ki zahteva obširno obravnavo in prizadevanje celotne družbe za ustrezno in široko zasnovano preventivo.¹⁸

V prvi vrsti je potrebno obsoditi zlorabo alkohola, ki je veliko družbeno zlo. Alkoholik potrebuje medicinsko zdravljenje, solidarnost in skupinsko psihoterapijo ter vodenje.

Kajenje je škodljivo in je zato potrebno načrtno in zdravstveno vzgojno izobraževanje ljudi. Kajenje je v tesni povezavi z obolenjem nekaterih organov.

Psihofarmaki so zdravila, ki omilijo človekovo tesnobo, nemir in druge težave. Predstavljajo resno nevarnost, da postane uživalec od njih hudo odvisen, zato jih je potrebno predpisovati pod kontrolo zdravnika. Moralno nedopustno je uživanje iz razlogov in želje po evforiji. V tem primeru so za uživalca mamila.

Zasvojenost predstavlja danes velik problem, ker ogroža človekovo zdravje in sposobnost opravljanja svojega dela in dolžnosti.

13. Psihologija in psihoterapija. Psihične motnje in bolezni lahko obravnavamo in zdravimo s pomočjo psihoterapije. Psihoterapija je v bistvu proces zorenja, to je pot reševanja problemov in večanja sposobnosti posameznika, da se mu povrne samozavest in odgovornost.¹⁹

14. Bolniška pastorala in bolniško maziljenje. Bolniška pastorala vključuje duhovno in versko pomoč. Predstavlja osnovno pravico bolnika in dolžnost Cerkve. Verska oskrba znotraj zdravstvenih struktur predpostavlja nujno določene prostore (kapelo in pomožne prostore), kot tudi neoviran dostop do bolnikov, ki to želijo. Bolniška pastorala poteka v obliki oznanjevanja, liturgije (obhajanje evharistije in drugih zakramentov) in služenja bolnikom in zdravstvenim delavcem v posebnih trenutkih življenjskih stisk, problemov in trpljenja (pogovori in spremljanje). Pri tem gre za prizadevanje, da osmislimo bolezen in trpljenje. Duhovnik prinaša v bolnišnico krščanski pogled na zdravje, bolezen, trpljenje in smrt. Vse to ima svoj globok verski temelj v evangeliju in osebi Jezusa Kristusa. Poseben zakrament, namenjen bolnikom, je bolniško maziljenje, ki ga v veri prejme bolnik in ga predvsem notranje ozdravlja in budi v njem upanje in moč za prenašanje bolezni. Posebej ga Cerkev priporoča bolnikom, ki nevarno zbolijo in so pred večjimi operativnimi posegi. Priporoča ga tudi starejšim, ki so v večji nevarnosti, da jim zdravje odpove. Sveta

¹⁸ Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute, *Chiesa, droga e tossicomania*, Vatican 2001. Pripravila se tudi slovenski prevod.

¹⁹ Prim. Luis Jorge Gonzalez, *Terapia spirituale*, Vatican, 2000, 59-118.

popotnica (zadnji prejem obhajila) ima za umirajočega vernega kristjana neprecenljiv pomen.²⁰

5. Smrt

1. Umiranje. Zdravstveni delavec skrbi za bolnika do njegovega naravnega konca. Poseben problem so umirajoči bolniki. Zlu in fizičnemu trpljenju se pridruži duhovna in psihična dramatičnost ločitve. Umirajoči bolnik potrebuje človeško in krščansko spremljanje. Odnos do umirajočega bolnika je pogosto preizkusni kamen čuta pravičnosti in ljubezni, srčne kulture in poklicne odgovornosti. Za ta čas so poleg zdravstvenega osebja še posebej pomembni bolniški duhovniki, socialni asistenti, prostovoljci, svojci in prijatelji. Vsi skupaj naj bi umirajočemu pomagali sprejeti in doživeti smrt. Pomembna je stalna ljubeča navzočnost. Težave ob smrti vsi skupaj počlovečujemo in lajšamo trpljenje umirajočemu in svojem.

Umreti z dostojanstvom pomeni pravico doživetja človeške in krščanske smrti. Danes bežimo pred smrtjo. Sodobno zdravstvo namreč razpolaga z sredstvi, ki umetno odložijo čas smrti, ne da bi umirajoči imel od tega koristi, temveč se življenje podaljšuje z mučnim trpljenjem. Dokument zelo naglasi sorazmerno in nesorazmerno terapijo pri umirajočem bolniku. Zdravnik se odloča glede na stvarno stanje bolnika, kar pa ne pomeni, da mora vedno izbrati vsa možna sredstva.²¹

Važna je uporaba analgetikov. Bolečina hromi življenjski elan in spodkopava moralno moč. Lajšanje bolečine je gotovo na mestu in človeška in krščanska modrost to podpira. Jemanje analgetikov pri umirajočih ni brez nevarnosti, vendar njihove uporabe na noben način ne moremo razumeti kot namerno krajsanje življenja oziroma evtanazijo.

Umirajočemu je treba povedati resnico o njegovem stanju, če nas vpraša. Resnico je treba sporočiti po meri človeške in krščanske ljubezni s sodelovanjem vseh, ki skrbijo za bolnika.

Čas smrti nastopi, ko duhovno počelo ne more več opravljati svoje funkcije v organizmu. Ugotavljanje je v prisotnosti zdravniške vede; smrt nastopi, ko samodejne srčne in dihalne funkcije prenehajo in ko je potrjena odpoved možganskih funkcij.

Verska oskrba umirajočemu približa evangelij in ponudi zakramente (spoved, obhajilo in bolniško maziljenje), kar mu bistveno pomaga, da ima urejen odnos z Bogom, sam s seboj in z bližnjimi in v tem odnosu tudi umre.

²⁰ Leonardo Nunzio di Taranto, *La cappellania ospedaliera mista*, Ed. Camilliane, Torino 1999; *Assistere i malati oggi*, Ed. Camilliane, Torino 1994.

Angelo Brusco e Luciano Sandrin, *Il cappellano d'ospedale*, Ed. Camilliane Torino 1993. Silvo Marinelli, *Il cappellano ospedaliero*, Ed. Camilliane, Torino 1993.

²¹ *Listina zdravstvenih delavcev*, 84-86.

2. Prekinitev življenja. Nič in nihče ne more dovoliti umora nedolžnega človeškega bitja. Nihče tudi nima pravice tega zahtevati zase od drugih.

Abortus neposredno krši temeljno pravico do življenja in predstavlja hud zločin. Zdravstveni delavci so zavezani in poklicani k prisegi o varovanju življenja, ki ne dopušča nobenega dejanja, ki življenje uničuje. Prav tako ni dovoljeno posredovanje in omogočanje zdravil in sredstev, ki preprečujejo normalni razvoj spočetega embrija. Kdor učinkovito oskrbi odpravo plodu, ga po cerkvenem pravu zadene izobčenje, ki je preventivnega in pedagoškega pomena. Če je splavljen plod še živ, ima pravico do krsta. Splavljenemu in mrtvemu zarodku pripada spoštovanje, ki je enako kot pri človeškem truplu.

Evtanazija je dejanje ali opustitev, ki samo po sebi ali posredno povzroči smrt, da bi se izognili trpljenju. Pri tem ne gre za pomoč bolnemu ali umirajočemu, marveč za namerni uboj človeka. Zdravniki in zdravstveno osebje ne smejo izvajati nikakršne evtanazije, tudi ne zahtevo ali prošnjo bolnika. Ločevati je potrebno med posredovati in privoliti v smrt. Prvo pomeni prekinitev življenja, drugo pa sprejeti življenje do naravnega konca. Prošnje hudo bolnih, ki želijo in prosijo za smrt, so navadno klic po človeški bližini in solidarni pomoči. To je prošnja za človeško in nadnaravno pomoč, ki je poleg zdravniške pomoči in nege za bolnika izjemnega pomena. Kot abortus je vsak poskus evtanazije in evtanazija sam za zdravstvenega delavca ponižujoče in nevredno dejanje.

6. Novo pojmovanje zdravja in trpljenja

Tako v medicini in pastoralni zdravja danes na prvo mesto postavljamo ohranjanje in promocijo zdravja, tudi ob soočanju z boleznijo. Stara definicija WHO iz leta 1946 pojmuje zdravje kot stanje popolnega telesnega, duševnega in socialnega blagostanja in ne le kot odsotnost bolezni ali okvare.²² Govoriti o človekovem zdravju je zelo težko, ker je človek kompleksno bitje. Zdravje in življenje sta v tesni povezavi in zato je govoriti o njem vedno tudi neke vrste antropologija, v pogledu na Boga teološka. Zato sta zdravje in odrešenje močno povezana. Res se zdravje še danes precej pojmuje kot biološko, psihološko in socialno opredeljeno. Vendar ob tem ne moremo mimo duha in duše, ki je v človeku. Realnost življenja je tudi bolezen in trpljenje, ki jih kristjani ne obravnavamo brez pogleda na odrešenje. Polnost življenja kristjan za sluti v veri v Kristusa Odrešenika.

²² Prim. F. J. Elizari, *Opción por la vida y el amor*, v: Praxis cristiana, 21, Madrid 1981, 171-196.

V Svetem pismu je pojem zdravja vedno povezan z mirom in življenjem ali z izkušnjo bolezni in ozdravljenjem. Bog Izraelce varuje in ozdravlja. Zato je zdravje Božji dar, ki je v popolni sposobnosti, prosperiteti življenja, miru, svobodi od bolezni, premagovanju osamljenosti in oddaljenosti od Boga, novi moči, miru z Bogom in med seboj, v življenju zavesti Božje prisotnosti in občestva, v obračanju k Bogu in spreobrnjenju.²³

Celotno javno Kristusovo delo in učenje je močno povezano z človekovim zdravjem, tako da nekateri teologi danes govorijo o kristološkem modelu zdravja.²⁴ Če bi hoteli povzeti Kristusov pogled na zdravje in bolnike, bi lahko zaključili, da je zdravje najprej Božji dar. Kristus je vedno celotno pristopal k človeku in ga nagovarjal tudi k spreobrnjenju. Zdravje je tudi v odpravljanju predsodkov, napačnega načina življenja, pasivnosti. Zdravje Kristus vidi tudi v urejenih odnosih v občestvu. Tukaj gre tudi za socialno pravičnost. Bolniki so privilegirani v smislu potrebne skrbi in pomoči in skupnost je odgovorna zanje. Pojem socialnega zdravja Kristus zagovarja s termini: resnica, ljubezen in pravičnost. Z zdravjem je povezana tudi metanoja, predvsem ko gre za spreobrnjenje. Zdravje je sposobnost za darovanje, tudi do nesmisla križa. Zdravje služi za oznanjevanje vesele novice Božjega kraljestva. Človek je v zdravju poklican, da sledi Kristusu; pri Kristusu je zdravje odprtost za odrešenje.²⁵

Danes Cerkev pojmuje zdravje kot: iskanje fizičnega, psihičnega, družbenega in duhovnega ravnovesja in ne samo odsotnost bolezni ali okvare; je človekova sposobnost, da opravlja od Boga zaupano mu poslanstvo, ne glede na življenjsko obdobje v katerem se nahaja.²⁶ Ob tej definiciji je jasno, da ima zdravje različne vidike. Danes si medicina in teologija, posebej pastoralna teologija v delu z bolniki, prizadeva, da tudi v bolezni išče nove načine in oblike, ki bi nenadno in težko obolelega čim prej pripeljala v vsakršno ravnovesje. Tako danes tudi bolnik s kronično boleznijo ali invalidnostjo ostaja »zdrav«.

6.1 Občestvo mesto zdravja

Skrb za bolnika ni zaupana zgolj nekaterim, ki so poklicno v zdravstveni službi, temveč je to dolžnost vsakega kristjana. Prejeli smo Svetega Duha, ki je dar vstalega Kristusa. V moči tega daru smo poklicani biti fizično in duhovno blizu trpečim in bolnim s solidarnimi dejanji za

²³ Prim. Francisco Alvarez, *Teologia della salute*, skripta, Camillianum, Roma 1990, 31-39.

²⁴ Bernard J. Tyrrell, *Cristoterapia*, Paoline, Milano 1988.

²⁵ Prim. Francisco Alvarez, *n. d.*, 53-81.

²⁶ Prim. Javier Lozano Barragan, *Teologia e medicina*, EDB, Bologna 2001, 20.

ohranjevanje zdravja in vlivanjem upanja na prihodnje odrešenje, ki ga Bog ponuja vsem.²⁷

Trenutno se v zdravstvu tudi pri nas dogajajo velike spremembe na mnogih ravneh. Povsod po svetu se zelo prizadevajo, da bi bile bolnišnice v mestnih četrtih in bi bili bolniki, če že morajo biti v bolnišnici, čim bliže svojemu domu in tako tudi svoji družini. Ti zdravstveni centri naj ne bi bili samo pomoč v času bolezni, temveč naj bi pomagali ljudem v iskanju ravnotežja in to ne le telesnega, temveč tudi duševnega in duhovnega, v »urejenih« razmerjih med ljudmi, zdravem življenjskem okolju itd. Tako se torej odgovornost za zdravje nujno prenese na vso družbeno skupnost. Vsi so odgovorni za čim boljše razmere, da se zdravje ohranja tudi kot družbena dobrina. Tako tudi bolnik ni več nedejaven objekt zdravlilnega procesa, temveč dejaven in odgovoren subjekt, ki je poučen o odgovornosti in skrbi za svoje zdravje, pa tudi za primer bolezni. Takšno pojmovanje tudi kristjane postavlja pred nove možnosti in naloge. Kot Kristusovi učenci smo odgovorni za dobro skupnosti, kjer bivamo. Dolžni smo pomagati bolnim v župniji in sodelovati z odgovornimi za njihovo zdravje. Kot v svojem razvoju vsestransko napreduje zdravstvo, se tudi vse bolj jasno kaže, da ob poglobljenem pogledu na zdravje vedno bolj vstopa v ospredje pastorala zdravja in tako razširja in podira meje prejšnje bolnišnične pastore, ki jo pri nas poznamo pod imenom pastoralna medicina. Duhovniki in pastoralni delavci danes vstopamo v ta prostor kot oznanjevalci in prinašalci veselega oznanila.²⁸

Podoba Cerkve po koncilu je podoba skupnosti, ljudstvo, zbrano v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. V njej je posameznik globoko povezan z drugimi. V teh udih se, kot v posameznih delih človeškega telesa, preliva limfa srčne dobrote. Tako lahko razumemo Pavla, ko govori, da v telesu ni razprtije in vsi udje skrbijo drug za drugega. Če en ud trpi, trpijo z njim vsi. Tudi veselje enega je veselje vseh (prim. 1. Kor 12, 25-26). Tako tudi vsi skrbimo za odstranitev ali lajšanje bolezni pri posamezniku. V posnemanju Kristusa, ki se nam je v vsem človeškem približal, mora biti tudi župnijska skupnost solidarna z malimi, revnimi, bolnimi, obrbnimi, ki jih v svoji sredi išče in prepozna. Kot usmiljeni Samarijan se moramo ustaviti ob posamezniku, ranjenem na telesu ali duši, in mu vliti v rane »olje tolažbe in vino upanja«. Tako pričevanje je znamenje razumevanja evangelija, resnične solidarnosti in človeškega sočutja do bolnikov. Ob tem delu kristjani odkrivamo tudi vzroke trpljenja, ki so socialna in družbena nepravilnost, neurejenost socialnih razmer, kar vse kvarno vpliva na zdravje in odpira možnost za naraščanje bolezni. Krščanska

²⁷ Prim. Ufficio nazionale CEI per la Pastorale della Sanità, *La comunità cristiana luogo di salute e di speranza*, ed. Camilliane, Torino 1997, 3.

²⁸ Prim. Luciano Sandrin, *Chiesa, comunità sanante*, ed. Paoline, Milano 2000, 28-42.

skupnost mora narediti vse, da odstrani možnosti in razmere za vsako nevarnost, ki ogroža dostojanstvo človeka in zdrave možnosti za življenje vsakega posameznika kot aktiven in dejaven subjekt. Takšno pojmovanje ustvarja v župniji čut skupne odgovornosti za župnijo, družine, ŽPS, Karitas, zakonske, mladinske, študentske in druge skupine in združenja v župniji. Ob tem se rojeva tudi odprtost za prostovoljno delo, ki je v skrbi za bolne izredno pomembno. Prav tu se pokaže resnična »življenjskost župnije«, ki se prenavlja in ki v resnici živi. Neprestano se odpira tudi na desetine novih možnosti in pozornosti pri delu za bolne in trpeče.

Ob našem delu za bolnike tudi oni sami začutijo svoje pomembno mesto in poslanstvo v župniji. Težka vprašanja ob izkušnji trpljenja in žalosti se združijo v eno samo vprašanje, in to je: Zakaj? Ob Kristusu, ki je sam okusil vso tragedijo človeškega trpljenja in zapuščenosti od Očeta postajajo Njemu resnično podobni. V veri in zaupanju v Boga resnično sodelujejo pri delu za odrešenje sveta, ki se po Kristusu v Cerkvi nadaljuje. Njihove molitve in darovano trpljenje so vir Božje milosti za vse človeštvo. Njihov pogum in zaupanje v času dolge bolezni ali invalidnosti ali v času bližajoče se smrti je tudi veliko pričevanje za vse zdrave v župniji. Človek je omejen in ranljiv in tudi pogojen, zato v času bolezni še bolj potreben pomoči in dobrote. Te naj bi bil deležen v okolju, v župniji, kjer se vsi trudijo za skupnost, kot družina, ki vse gradi na Kristusovi ljubezni.

Župnijska skupnost, ki je del Cerkve, prav z svojim odnosom do bolnih in potrebnih pokaže, »kaj je in v kaj upa«. Tako pokaže tudi drugim evangeljsko prepričljivost: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen« (Jn 13, 35).²⁹

6.2 Človeško trpljenje

Obširno je ta problem zajet v ap. pismu papeža Janeza Pavla II. o odrešenjskem trpljenju.

Družba brez bolezni je utopija; vsak človek je določen tudi za smrt. Zato se danes trudimo bolezen osmisliti, bolje rečeno, vanjo vnesti duhovne elemente. Zato je človeška solidarnost ob bolnem in trpečem velikega pomena. Kristjani smo še posebej poklicani, da lajšamo človeško trpljenje. To ni lajšanje z množico besed in praznih upov, temveč pomeni preprosto »biti ob človeku – bolniku«. Zato danes v bolnišnicah govorimo o spremljanju bolnikov, kar pomeni, da se za bolnika zanimajo in se z njim pogovarjajo tako zdravstveni delavci kot tudi duhovniki in pastoralni delavci in seveda bolnikovi svojci. Najhujši problem, ki ga

²⁹ Prim. Jože Štupnikar, *Župnijska skupnost ohranja zdravje in upanje*, Družina, Ljubljana 1998, 13-22.

danesh doživljajo mnogi po bolnišnicah in domovih za ostarele in tudi po lastnih domovih, je osamljenost, kar pomeni pomanjkanje človeške bližine.³⁰

6.3 Pravice bolnikov

Vsak človek ima v primeru bolezni določene pravice, ki obvezujejo terapevta, da nudi bolniku potrebno zdravstveno pomoč. Kodeks medicinske deontologije Slovenije jasno govori, da je zdravnik »dolžan opravljati svoj poklic odgovorno, strokovno, vestno in natančno do slehernega pacienta, ne glede na raso, spol, narodnost, versko pripadnost, politično prepričanje, družbeno-ekonomski položaj in ne glede na svoje osebno razmerje do bolnika ali njegove družine«. ³¹ Dalje jasno govori, da morajo biti vsi postopki usmerjeni v dobro bolnika. Bolnik ima pravico izvedeti o svojem stanju, načinu zdravljenja in sploh o vseh vprašanih, ki se mu porajajo v času hospitalizacije. Poseben člen govori tudi o ravnanju z bolnimi otroki in o njihovi zaščiti. V primeru, da se bolnik v času zdravljenja neprimerno obnaša, zdravnik zdravljenje, ki ni nujno, lahko prekinne, če je prej opozoril bolnika, a ta ni reagiral. Vsaka zloraba v času zdravljenja in lažna potrdila so prepovedana.

6.4 Več humanosti v bolnišnici in bolnikovo okolje

Danes se povsod naglašata potreba po večji humanosti v bolnišnici in bolnikovem okolju. Tudi pri nas znani, sedaj že pokojni, Pier Luigi Marchesi je v času, ko je bil prior Usmiljenih bratov večkrat poudaril, da brez srca tistih, ki delajo z bolniki, vse medicinsko delo, vsa organizacija v resnici bolnikom ne pomaga. Če ne upoštevamo in nismo sposobni odgovoriti na bolnikova vprašanja in čustva, želje, strahove itd. je podoba bolnišnice dokaj revna. Zato mora danes medicina k delu z bolniki pritegniti tudi strokovnjake ostalih antropoloških znanosti, če hoče bolnika obravnavati res celostno. Med njimi ima pomembno mesto tudi bolniški duhovnik oziroma verski asistent.

Humanost nov slovar tujk prevaja z besedo človeškost, človekoljubnost. To preprosto pomeni, da imamo do bolnika spoštljiv odnos in tudi usmiljenje. To so globoke moralne človeške kvalitete, ki jih bolnik pričakuje od vseh v okolju. Materialnemu blagostanju ob bolniku naj bi dali bogastvo humanosti. Bolnik naj bi se v vsakem okolju počutil sprejet in domač. Zato se terapevt ne sme ukvarjati le z določeno boleznijo,

³⁰ Prim. Javier Lozano Barragan, *n. d.*, 21-30.

³¹ *Medicinska etika*, 9. spominsko srečanje akademika Janeza Milčinskega, MF UL, Ljubljana 2003, 128.

diagnozo, terapijo, temveč predvsem s konkretno osebo, ki potrebuje njegovo pomoč.

Za bolnika je pomembno:

- prava diagnoza in terapija,
- pomoč in spremljanje v času zdravljenja,
- informacije o njegovem stanju,
- način zdravljenja,
- kontrola njegovega zdravljenja,
- povezanost z njegovimi bližnjimi,
- človeški odnos, ki mu vliva upanje,
- reševanje njegovih duhovnih, psiholoških, socialnih problemov,
- klima, ki vlada v njegovem okolju
- zaupljiv odnos do terapevta.

Kako se truditi za humano okolje ob bolniku:

- to ne pomeni, da smo samo dobri do bolnika, temveč, da znamo odgovoriti čim bolj celostno in v povezanosti glede na njegove potrebe;
- sama znanstvena medicina ne more uresničiti popolnega zdravilnega postopka;
- važna je vzgoja za humanost v študiju zdravstvenih delavcev;
- humanost je za zdravstvene delavce duhovni napor, za katerega se je treba dodatno truditi;
- v človeških odnosih do bolnikov se prepletajo izkušnje, ki so povezane z razumom, čustvi, znanjem in duhovno rastjo.³²

Naj zaključim z mislijo Florenc Nichtingal, ki velja za veliko prenoviteljico nege in odnosa do bolnikov v 19. stoletju: »Kar je za zdravega dobro, je za bolnika komaj dobro«³²

Povzetek: Jože Štupnikar, Odnos do bolnikov in bioetika

Prispevek želi predstaviti Listino zdravstvenih delavcev, ki jo je izdal papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev in obravnava vsa sodobna vprašanja, ki se nanašajo na bolnike in s tem zvezi tudi mnoga bioetična vprašanja. Dokument je sinteza Hipokratove etike in krščanske morale. Naglašá spoštovanje človekovega življenja od spočetja do naravne smrti. Zdravstveni delavci so služabniki življenja. V treh poglavjih govori o rojstvu, življenju in smrti človeka. Z ozirom na sodobni koncept zdravja danes pristopamo k bolnikom precej drugače kot nekoč.

³² Za primer navajam dve publikaciji, ki posebej obravnavata to področje: *Per un ospedale più umano*, ed. Paoline, Milano 1985; C. Bonfioli - L. Bosi, GM. Comolli - P. Pollina, *Reinventare l'ospedale*, ed. San Paolo, Milano, 1995.

³³ Prim. Rosario Mesina, *Storia della Sanità e dell'azione della Chiesa nel mondo della Salute*, Camillianum, Rim, 37-39.

Spremljanje in človekoljuben odnos sta poleg zakramentov bistvena elementa v pastoralnem delu. Ovrednotenje trpljenja ima v krščanstvu velik pomen. Čut do bolnih in trpečih je za kristjana preizkus njegove praktične in resnične vere. V bolnikovo okolje je potrebno vnesti več humanosti.

Ključne besede: spoštovanje človeka, dostojanstvo človeka, služabniki življenja, humana medicina, čut za bolnika, odgovornost za zdravje, solidarnost, odrešenijsko trpljenje, občestveni čut.

Summary: **Jože Štupnikar, *Attitude to Patients and Bioethics***

The article wants to present the Charter for Health Care Workers issued by the Pontifical Council for Pastoral Assistance to Health Care Workers, which deals with all modern issues relating to patients and in this connection also with many bioethics questions. The document is a synthesis of the ethics of Hippocrates and Christian moral theology. It emphasizes the respect for human life from conception to natural death. Health care workers are *ministers of life*. In three chapters it speaks about man's procreation, life and death. In view of the modern concept of health, the approach to the patient has changed. Accompanying and a humane attitude are - in addition to the sacraments - the essential elements of pastoral work. The value put on suffering by Christianity is of great importance. The feeling for the sick and the suffering is the touchstone of the practical and real faith of any Christian. The patient's environment must become more humane.

Key words: respect for man, human dignity, ministers of life, human medicine, feeling for the patient, responsibility for one's health, solidarity, salvation suffering, public spirit.

Stephen G. Post (izd.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3. izdaja, Macmillan Reference & Thompson Learning, New York 2003, 5 zv. ISBN 0-02-865774-8 (komplet).

Tretjo izdajo *Enciklopedije bioetike* (2003) po prvi (1978) in drugi izdaji (1995) zaznamuje to, kar so kritike napisale že ob izidu prve izdaje: pristop urednikov in izdajateljev (pri prvi in drugi izdaji je to delo vodil Warren Thomas Reich) k izdaji je tedaj še ne dobro definirano in nepriznано vedo – bioetiko – postavil za mejnik na tem področju. Zamisel izdajateljev je bila, naj bi v enem delu integrirali zgodovinsko ozadje, tekoča vprašanja, predvidevanja, etične teorije ter primerjalne študije s področja kultur in verstev. Tedaj je nastalo delo v štirih zvezkih. Odlične ocene so ji zagotavljale ugledno mesto med referenčnimi deli s tega področja.

Medtem ko so bistvena (načelna) vprašanja in zgodovinski vidiki bioetike ohranjala svojo aktualnost, se je v začetku devetdesetih pokazala nuja, da se delo revidira na tistih mestih, ki so obravnavala polja biologije in medicinske tehnologije ter izredno hitro razvijajoče se biotehnoške znanosti. V tem času je že bilo opaziti, da je bioetika, ki je začela svojo pot v Združenih državah, postala globalno vprašanje. To je pomembno zlasti za presojanje odnosov med znanostjo, verstvi in kulturami. Zaradi izjemnega razmaha bioetičnih vprašanj, zaradi vključevanja novih kul-

turnih polj na to področje etike in zaradi splošno izražene želje svetovnega prebivalstva, naj države okrepijo kontrolo nad rojstvi in nad rastjo prebivalstva, in zaradi mnenja, da je delu na etičnem področju – oziroma etični razsežnosti dela – usodno manjka stalna in poglobljena refleksija v konkretnih primerih, se je pokazalo kot nujno, da je treba dati glas »drugi strani«, oblikovati sodelovanje med narodi in kulturami, vključiti čimveč ljudi v proces osveščanja in vse to zbrati v enem delu. Revizija *Enciklopedije bioetike* leta 1995 je zato morala poglobiti številna zgodovinska in kulturna vprašanja. Delo je tedaj naraslo na šest zvezkov. Tudi to izdajo je uredil Warren Thomas Reich, založila pa Georgetown University.

Tretjo izdajo je uredil Stephen Garrard Post, založili pa Macmillan Reference in Thompson Learning. Čeprav je od prejšnje izdaje poteklo šele osem let, je na nujnost nove izdaje vplival izjemen razmah nekaterih biotehnoških znanosti ter izjemna razširitev bioetičnih dilem. Razširilo se je tudi teoretično delo v etiki, zlasti na področju etike skrbi (*ethics of care*). V tej izdaji je novih več kot 110 členov. Urednik je hotel mnogo bolj izpostaviti dejstvo, da gre za revizijo prvotnih dveh izdaj in je zato tudi bolj izpostavil vlogo odbora urednikov; v njem je hotel zbrati čimveč tistih, ki so sodelovali že pri prejšnjih izdajah. To je bilo mogoče zaradi celotne strukture členov. Poleg novih tém je ured-

ništvo želelo ohraniti stare naslove gesel ter jih predvsem korenito predelati in znotraj prestrukturirati. Bralec bo zlahka ugotovil, na kaj mislim. Čeprav je nekaj gesel skoraj klasičnih, ni bilo niti enega, ki ga ne bi revidirali bodisi prvotni bodisi novi avtorji. Med klasični gesli sodita zlasti Callahanova *Bioetika* in Reichova *Skrb (Care)*. Sicer pa je seznam novih sodelavcev in svetovalcev izredno pester in obsežen.

S strukturalnega vidika je morda pomembno to, kaj se je v teku let dogajalo s samim konceptom *bioetike*. V Uvodu k drugi izdaji *Enciklopedije bioetike* (1995) je prevladala naslednja opredelitev tega neologizma: Je »sistematični študij moralnih razsežnosti znanosti, ki se ukvarjajo z življenjem (life sciences), in zdravstvenega skrbstva – vključujoč moralno sodbo, odločanje, konkretno ravnanje in nadzor –, ki vključuje različne etične metodologije v interdisciplinarnem prostoru«. Ko se je bioetika pojavila kot nov pojem (neologizem), so hoteli njeni avtorji poudariti dva nujna vidika odgovornosti znanstvenega napredka v zahodnem svetu: a) kako ohraniti reproduktivno in generativno ekologijo, od katere je odvisno človeško življenje; b) kako upoštevati vpliv prihodnjega hitrega razvoja v znanostih o življenju, zlasti ob upoštevanju možnih mutacij človeške narave. Temeljno prepričanje o nujnosti znanstveno-tehničnega napredka se je začelo majati že prej, čeprav ne na vseh področjih. Izraz *bioetika* (*bio-*

ethics) je leta 1970 v tem pomenu – kot dvom o nujnosti *takega* znanstvenega napredka – prvi uporabil ameriški onkolog Van Rensselaer Potter v svojem delu *Bioethics. Bridge to the Future* (izdana 1971). Opredelil jo je kot vedo preživetja, ki naj bi povezala biološka spoznanja in hitro rastoče sposobnosti spreminjanja narave s pomenom neposredne (bližnje) in daljne prihodnosti oziroma z etičnim vrednotenjem znanosti in napredka na splošno. Zavedal se je, da je lahko povsem dobronamerna uporaba rezultatov raziskav s področja biologije v pridobivanju hrane, v farmakologiji ali v medicini kot tempirana bomba. Bioetika je most, ki bo povezal oba včasih preveč oddaljena bregova in zagotovil preživetje človeštva. Spomnil je na tedaj že skoraj pozabljen izraz *npravne znanosti* (*sittliche Wissenschaft*), ki so ga uporabljali nekateri nemški raziskovalci na medicinskem področju v času med vojnama. Bil je kot svarilo pred znanostjo brez etike. V povojnem času se je to vprašanje znova odprlo, a je bilo glede na nevtralnost znanosti do vrednot dolga leta v podrejenem položaju.

Približno v istem času so drugi biologi in etiki začeli bioetiko razumevati kot novo medicinsko etiko, morda bolj kot normativno procesno in aplikativno etiko, ki se je spogledovala z družbenopolitičnimi teorijami oziroma načini reševanja novih dilem na področju med domala revolucionarnim razvojem biotehnologije in klinične medicine

na eni in velikimi pričakovanji družbe oziroma posameznih slojev v družbi na drugi strani. Tu seveda že dolgo ni šlo samo za aparate, dializo in umetno dihanje ter transplantacije organov, temveč za skoraj neverjetne možnosti kombiniranih metod na področju med genetiko in nekaterimi reproduktivnimi tehnikami, zlasti tehnikami kloniranja, ter možnosti, ki so jih začele odpirati raziskave matičnih celic. S tehnološkim razvojem na biomedicinskem področju so si zdravniki in znanstveniki pridobili veliko moč. Naloge nove medicinske etike bi bile zlasti naslednje: a) čim bolj natančno razdelati pravice in dolžnosti pacientov in zdravnikov z oziroma na tradicionalno medicinsko etiko; b) ne izgubiti izpred oči širšega konteksta t.i. znanosti o življenju (*life sciences*) ter smernic okoljske in zdravstvene politike, ki se je izoblikovala v sedemdesetih letih 20. stoletja.

Zato ne preseneča, da se je težišče v bioetiki iz prvotno bolj avtoritativnih in elegantnih tekstov, ki so bili značilni za intelektualne kroge okrog Warrena Thomasa Reicha, prevesilo na stran praktičnega gledanja na bioetiko kot na vedo konkretnih primerov in hitrih rešitev dilem in konfliktov. V uvodu v tretji izdaji *Enciklopedije bioetike* (2003) pa izvemo, da je bilo že sredi devetdesetih let jasno, da prispevkov avtorjev, ki so predstavljali intelektualno ustvarjalno jedro, ki so dihali univerzitetni zrak, imeli široko odprte oči do izročil,

niso bili obremenjeni z internimi statusnimi vprašanji, večinoma svobodni spričo konfliktov interesov in niso bili vpeti v konvencionalno razpravljanje o bioetičnih vprašanjih, ni mogoče opustiti ali zemariti. Tretja izdaja v klasičnih gleslih in tudi drugod spet izraziteje poudarja interdisciplinarnost, dialog med različnimi izročili o človeški naravi ter pluralnost javnega prostora; to pa lahko temelji na neprisiljenem medsebojnem spoštovanju, strpnosti in na odprtosti za empirična pojasnjevanja posameznih detajlov. Tako je to obsežno delo spet nekakšen epistemološki vzorec bioetike.

Urednikom je bilo veliko do tega, da poudarijo, da najprej ne gre za globalni dialog o življenjskih vprašanjih, pač pa za dialog znotraj posameznih bolj zaključenih moralnofilozofskih izročil. Če za primer vzamemo samo t.i. zahodno moralno filozofijo, najdemo celo plejado izročil, ki so sama po sebi tudi pomembno vplivala na to, da so se nekatera vprašanja sploh pojavila v sezamu bioetičnih tém, po drugi strani pa tudi velikokrat dokazovala, da na etičnem področju ne poznajo pravil dialoga. Sekularni ali versko pogojeni monizmi so bili znamenje, da v nekem geografsko zaokroženem izročilu ni notranjega dialoga in da zato ni mogoče govoriti niti o globalni razpravi niti o javnem prostoru.

Po mnenju sedanjih urednikov so zlasti pomembna verska stališča, kajti »večina verskih glasov je spoštljivih (...) in prispevajo k po-

globljeni razpravi o javnih vprašanjih; večinoma so tisti, ki začejajo pogovor, ne tisti, ki ga zastavljajo, in sicer s tem, da jih zanima predvsem človeška narava in človeška usoda« (*Uvod*, XII). S tem se splošna usmeritev bioetične razprave v glavnem rešila grobe liberalne bioetike, ki je verska vprašanja diskvalificirala in menila, da je biti ateist, psihoanalitik, feminist, eksistencialist itn. več kot biti veren človek. Zato v *Enciklopediji bioetike* načeloma ni prostora za moralni relativizem, še več: nekatera nova gesla (na primer *bioterrorizem*) ali obravnava klasičnih (na primer *dementnost*, *umiranje in smrt* itn.) so avtorji zavestno oblikovali tako, da so tako v definicijah in metodah kakor tudi v vsebini odprta za vrednote in vrednotenje.

Spričo pomembnosti vprašanja narave življenja ter zlasti človeške narave *Enciklopedija bioetike* uvaža nekaj novih gesel s področja t.i. (anti)posthumanizma (kloniranje, kibernetika, matične celice, nanotehnologija in podobno), ki ne le postavlja pod vprašaj to, kaj je »naravno«, pač pa tudi ne zaupa naravi in govori o nekakšni »boljši« naravi oziroma naravi, ki jo je treba izboljšati. Miselni vzorec je naslednji: treba bi bilo obnoviti prvobitni genom pred »izvirnim grehom«. Gre za tisti kritična področja biotehnologije, na katerih se zdi, da je tehnologija pomembnejša od človeške narave ter da je vzorec jutrišnjega človeka lahko povod za biološko de- in rekonstrukcijo se-

danjega človeka/življenja. T.i. posthumanistom je človeška narava prej železna srajca, ki človeku preprečuje poleteti in preseči sedanje omejitve kot pa edinstvena možnost življenja. *Sub specie evolutionis* govorijo o superbiologiji, ki bo absolutno izboljšala človeške telesne in duševne oziroma intelektualne sposobnosti, na drugi strani pa neusmiljeno odstranila vse, kar ni »vredno življenja«. Na to, da posthumanizem nastavlja sekuro najbolj tipičnim človeškim značajskim potezam, kot so pozornost, sočutje, ljubezen, pomoč, skrb itn., so v drugi polovici dvajsetega stoletja opozorili številni avtorji. Uredniška politika *Enciklopedije bioetike* je skrbno sledila tem težnjam in v tej izdaji dala pečat tem razpravam.

Enciklopedija bioetike v posameznih členih posebej izpostavi t.i. poslovno etiko v zdravstvu. Po letu 1990 je zdravje vedno bolj tudi posel. Je torej zdravstvo lahko tudi profitna dejavnost? Skrb za človeka kompromitirajo včasih nujni, neredko pa povsem nepotrebni interesi. Avtorji v *Enciklopediji bioetike* ugotavljajo, da je konflikt interesov v zdravstvu na neki način »nujno« bolj grob, ker se je zdelo, da varovalka »pomembnosti pacientove prednosti« ni bila ogrožena in ker se ni čuditi, da poslovna pravila postopkov v zdravstvu niso tako natančno izdelana kot na primer na borzi oziroma v ekonomskem ali političnem svetu. Dejavnik profita in t.i. konflikta interesov med farmacevtskimi mul-

tinacionalkami na eni, medicino na drugi in družbo na tretji strani pa nalaga bioetiki in bioetikom, da se podrobneje posvetijo temeljem etike, zlasti verodostojnosti, pa tudi poslovni etiki.

Nenavadno pri vsem tem je, da je delo, ki ga tu predstavljam, v Sloveniji dostopno le na Teološki fakulteti. Mariborska univerzitetna knjižnica ima en izvod prve izdaje (1978), ne najdemo pa je v knjižnici Medicinske fakultete, kamor bi zares sodila.

Anton Mlinar

Juan de Dios Vial Correa – Elio Sgreccia (izd.), *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision*, Proceedings of the Ninth Assembly of the Pontifical Academy For Life (24-26 Febr. 2003), Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 2003, ISBN 88-209-7554-8.

Zajeten zbornik predavanj z letne konference Papeške akademije za življenje (*Pontificia Academia Pro Vita*) leta 2003 je zanimiv prispevek k pluralizmu v bioetiki in k javnim razpravam o žgočih témah na področju novih tehnologij in tako imenovanega (anti)posthumanizma. V zahodni kulturi neredko prevladuje mnenje, da je ideja o globalizaciji primeren okvir za razpravo o znanostih, ki se ukvarjajo z življenjem (life sciences), in o bioetičnih dilemah; pri tem pa se zlahka izmuzne dejstvo, da je moralno vprašanje bistveno povezano s predstavo o človeškem dostojanstvu oziroma s predstavo o temeljnih človekovih potrebah. To z drugimi besedami pomeni, da so moralna vprašanja rezultat notranjega dialoga v družbi, z odkritjem »drugega kot drugega«, dialoga med izročili in kulturami, ne pa rezultat globalnih procesov. Globalizacija je lahko hitro krinka za verski ali sekularni monizem, pri čemer je treba poudariti, da sekularni monizem ni nevarnejši zato, ker izključuje versko etiko iz javnega prostora, pač pa zato, ker nima nobenega koncepta o naravi, tudi ne človeški naravi, še več, ker misli, da je narava slaba in da jo je

treba izboljšati. Medtem ko tudi verstva niso varna pred dušenjem notranjega dialoga in izbruhi monizma, je treba priznati, da je vanje vgrajena notranja varovalka – pojem in pojmovanje narave (stvarjenja) –, ki jih načeloma usposablja tako za notranji dialog kakor tudi za dialog v javnosti. Mislim, da je to ključni vidik za razumevanje »novih startnih položajev«, ki jih predlaga (vsiljuje) biotehnoška paradigma, in sicer z namenom, da uveljavijo splošni sekularni miselni vzorec, ki izključuje naravo. V zahodni kulturi seveda že dolgo časa prevladujejo etični vzorci, ki se ne sklicujejo na norme, pač pa na javnost in na pluralizem. Koliko imajo skupnega z javnostjo in pluralizmom tisti etični vzorci, ki izključujejo notranji dialog v zahodnem etičnem izročilu in ki izrecno dvomijo v dobrost narave – ker jo pač želijo izboljšati, kažejo tudi razprave v zborniku, ki ga predstavljam tukaj.

Zbornik sestavljajo trije vsebinski sklopi: uvodna poročila, t.i. »stališča okrogle mize« in referati o posameznih vprašanjih. V začetku je kratek papežev nagovor za to priložnost, na koncu sledijo sklepno poročilo, predlog etične izjave za raziskovalce na biomedicinskem področju ter izčrpna kazala.

Čeprav je raziskovalna etika temelj t.i. medicinske deontologije in se je kot posebna etika rodila prav ob pogubnih spoznanjih »medicine brez človečnosti« v Nemčiji v času tik pred drugo svetovno vojno in

med njo – od Nürnberga do Helsinkov, Tokya itn. –, se v novejšem času zdi, da je znanost ponovno na preizkusu. Tudi danes raziskovalno etiko razumemo kot pogled na celovit proces načrtovanega raziskovanja – še več, kot »poslušanje« tega procesa –, ki vključuje mnoge med seboj povezane probleme (tveganje, privolitev, metode vključevanja pacientov, verodostojnost raziskovalnih programov, objektivnost kontrole, razširjanje pridobljenega znanja, uporaba znanja, finančni viri raziskav, prodaja izdelkov itn.). Danes se v sfero etike vse pogosteje prištevajo tudi »pravice živali«, na katerih se izvajajo poskusi.

Zbornik, ki ga imam pred seboj, ne obravnava prej omenjene raziskovalne etike kot take, pač pa se vprašuje o posameznih subjektih, ki so predmet raziskav: o embriju in fetusu, o nosečnici, o umetni oploditvi, o kloniranju, o uporabi matičnih celic. Ta vprašanja so že prestopila prag juridične sfere, čeprav ostajajo predmet kontroverznih in vročih razprav v mednarodnih združenjih. Tem vprašanjem se neposredno pridružujejo problemi ekonomske narave: Kdo je sploh še sposoben tekrovati v biomedicinskem raziskovanju kot celoti.

V prvem delu (Uvodna poročila) sta dve besedili, ki predstavita novo paradigmo bioetike (Card. Javier Lozano Barragán) ter položaj biomedicine v 20. stoletju (Vincenzo Capelletti). Drugo poglavje obsega štiri besedila t.i. okrogle mize, ki je potekala pod naslovom:

Sedanje obzorje biomedicinskega raziskovanja v službi človeka (The Contemporary Frontiers of Biomedical Research at the Service of Man). Monica López Barahona je govorila o nekaterih nedavnih dosežkih na področju molekularne biologije, ki imajo neposreden pomen za človeško življenje. Angelo Vescovi je govoril o funkcionalni stabilnosti, prožnosti in o terapevtskem potencialu živčnih matičnih celic. Ignazio Marino je govoril o krščanskem pogledu na biomedicinsko raziskovanje. Antonio Batavu, ki je na pohodu, to je o novih obzorjih nevrozgoje (*neuroeducation*). V tretjem delu je trinajst besedil in se nanašajo na posamična področja. Adriano Bompiani je govoril o eksperimentalnem raziskovanju v biomedicini, Gonzalo Herranz o nekaterih krščanskih prispevkih k raziskovalni etiki, Adriano Pesina o razmerju med biomedicinskim raziskovanjem, antropologijo in filozofijo, Roberst Spaeman se je v predavanju z naslovom *Ars longa, vita brevis* lotil epistemoloških vprašanj t.i. *life sciences*, William E. May je govoril o

človeškem dostojanstvu v raziskavah, Daniel Serrao o etiki v eksperimentalnem raziskovanju na človeku, Eugene Diamond o konfliktu interesov v medicinski etiki, Roberto Colombo o najbolj ranljivem subjektu v raziskavah, to je o embriju, Antonio Spagnolo o etiki etičnih komisij, Juan de Dios Vial Correa o etiki raziskav na živalih, Adriana Loreti-Beghé je govorila o mednarodni regulativi raziskav, Piermarco Arnoldi o vključenosti javnosti v raziskave in končno Elio Sgreccia o vrednotah in prioritetah v raziskavah.

Zbornik sklene poziv raziskovalcem (str. 365-369) in predlog besedila etične obveze raziskovalcev (str. 370-372). To je med drugim tudi vsebina papeževega govora na začetku zbornika (str. 7-9): raziskovalci naj se izogibajo vsake skušnjave manipulirati s človeško osebo, z vso predanostjo pa naj se zavežejo, da bodo iskali poti, kako podpirati življenje, zdraviti bolezni in reševati probleme na biomedicinskem področju.

Anton Mlinar

Sorč Ciril (ur.), Dolenc Bogdan, Lah Avguštin, Štrukelj Anton, Turnšek Marjan, *Priročnik dogmatične teologije*, 2 zvezka (639 + 704 str.), Družina, Ljubljana 2003, ISBN 961-222-439-0.

Priročnik dogmatične teologije vsebuje v dveh knjigah naslednja področja, ki so jih obdelali profesorji ljubljanske Teološke fakultete in njenega oddelka v Mariboru: Uvodne vsebine (Ciril Sorč) (I, 25 - 70), troedini Bog (Ciril Sorč) (I, 71 - 204), teološka antropologija (Avguštin Lah) (I, 205 - 362), Odrešenik Jezus Kristus (Anton Štrukelj) (I, 363 - 482), Sveti Duh (Ciril Sorč) (I, 483 - 615), Cerkev (Bogdan Dolenc) (II, 27 - 152), zakramenti Cerkve (Marjan Turnšek) (II, 153 - 342), Božje kreposti (Ciril Sorč) (II 343 - 446), Marija v skrivnosti Kristusa in Cerkve (Marjan Turnšek) (II, 447 - 492), angeli in hudobni duhovi (Marjan Turnšek) (II, 493 - 541), dovršitev sveta in človeka (Ciril Sorč) (II, 543 - 609). Na koncu vsakega dela je tudi stvarno kazalo (I, 621 - 635 in II, 695 - 704).

Pet teoloških profesorjev je obdelalo deset različnih traktatov. Priročnik nudi vpogled v učenje na ljubljanski Teološki fakulteti in njenem oddelku v Mariboru. V dveh knjigah je zbrano na enem mestu veliko snovi, ki nam omogoča vpogled v današnje stanje dogmatične teologije na svetovni ravni, saj avtorji veliko citirajo in navajajo tuje teologe. Tako je na ravni informacije priročnik vsekakor dragocen

pripomoček, ki človeku pomaga, da začuti utrip današnje teologije.

V predgovoru je glede namena priročnika dogmatične teologije rečeno, da želi ponuditi vsebino krščanskega verovanja današnjemu slovenskemu človeku, ki se sprašuje o smislu svojega življenja, ter kristjanu, ki se želi poglobiti v temelje svojega verovanja (I, 21). Za podrobnejšo analizo, v kolikšni meri je avtorjem to uspelo, bi bila potrebna obsežnejša razprava.

V uvodu (uvodne vsebine) je nakazana naloga teologije in njen odnos do razodetja. Poudarjena je izjava Gospod Jezus (Dominus Jesus) o enosti in odrešenjsko zveličavni veseljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve, ki jo je 6. avgusta 2000 izdala kongregacija za nauk vere. Zaradi omejenega prostora je bilo seveda težko obravnavati vsa vprašanja. A v prihodnji izdaji bi si vsaj sam zelo želel, da bi bile jasno pokazane tudi meje teologov in njihova obveznost, da brezpogojno sprejemajo razodetje in se v svojem razmišljanju vedno gibljejo znotraj zaklada vere. Kongregacija za nauk vere je opozorila ali obsodila že celo vrsto teologov: Hansa Künga, Jacques Pohiera, Edwarda Schillebeckxa, Leonadra Boffa in druge. Ker se vsaj nekateri od Cerkve obsojeni avtorji v kasnejših traktatih večkrat citirajo, bi bilo dobro povedati, kaj je pri njih sprejemljivega in kje se motijo. V današnjih zmedenih časih bi bilo sploh potrebno natančno pokazati kriterije, v moči katerih moremo presojati pravovernost teologov in

raznih miselnih tokov. Druga točka, ki bi jo bilo v prihodnji izdaji dobro poudariti je dejstvo, da teologi niso nobeno paralelno učiteljstvo. K poglobitvi temeljev kristjanovega verovanja spada prav gotovo tudi to, da se človek usposobi razlikovati in pravilno presoјati in ovrednotiti različne teološke tokove.

Aleš Ušeničnik je že leta 1921 (prvi del) in leta 1923 (drugi del) izdal Uvod v filozofijo. To je delo, v katerem se odlično spoprijema z vsemi mogočimi filozofskimi smermi in v duhu jasnega razlikovanja tudi ovrednoti posamezne miselne tokove in avtorje. Nekaj podobnega bi si človek želel na teološkem področju.

Kdorkoli bo prebiral traktat o troedinem Bogu, mu bo to gotovo pomagalo, da bo začel razmišljati bolj trinitarično in s tem uresničevati tisto naravnost, katero je želel doseči papež ob pripravi na veliko sveto leto 2000, ko je bilo tri leta pred tem posvečeno posameznim božjim osebam in končno sami Sveti Trojici.

Traktat o teološki antropologiji opisuje pomembna poglavja o stvarjenju, še posebej o stvarjenju človeka, o človekovem padcu in izvirnem grehu ter nauk o milosti. Trditve nekaterih modernih teologov bi potrebovale še dodatno preveritev. Glede odnosa med dušo in telesom je npr. rečeno, da telesa ni brez duše in duše ne brez telesa (I, 263). Katekizem katoliške Cerkve govori o smrti kot o ločitvi duše in telesa in o dejstvu, da tudi po

tej ločitvi duša ne propade. Res pa je, da se bo duša ponovno združila s telesom ob končnem vstajenju (prim. KKC 366).

Odrešenik Jezus Kristus je zelo lepo prikazan. Celoten traktat je izrazito zaznamovan s pogledi velikega teologa Hansa Ursa von Balthasarja, ki odpira nove perspektive in je resnično v marsičem obogatil katoliško teologijo. Morda edina vprašljiva točka pri tem velikem teologu je njegova razlaga Kristusovega sestopa v pekel (prim. I, 383ss). Ob naslonitvi na kardinala Schönborna je zelo lepo povzet nauk o Kristusu v Katekizmu katoliške Cerkve.

Ko človek prebere traktat o Svetem Duhu, more mirno reči, da tretja oseba gotovo ni pozabljena v našem teološkem razpravljanju. Avtorju teh vrstic je prebiranje tega traktata pomagalo, da je začel več razmišljati o Svetem Duhu in se mu pogosteje priporočati. Pa tudi pomena njegovega delovanja se je začel bolj zavedati. Nekoliko več bi bilo dobro zapisati le o povezavi med Svetim Duhom in božjo Materjo in nekoliko večji podarek dati nauku drugega vatikanskega koncila sodba glede karizem, zaupanih odločitvam hierarhije.

Traktat o Cerkvi je napisan zelo pregledno in je naravnano zelo ekumensko. Ima veliko res lepe vsebine. V veroizpovedi izpovedujemo vero v sveto Cerkev, zato je Küngovo in Rahnerjevo mnenje o grešnosti Cerkve zgrešeno (prim. II, 98). Skupaj z drugim vatican-

skim koncilom pa seveda priznavamo, da so v Cerkvi grešniki. Tudi v nujnih primerih laiki ne morejo posvetiti evharistije (prim. II, 110) in teologi, ki to zagovarjajo, se motijo. Evharistija je prvenstveno dar in ne pravica (II, 110). V traktatu o Cerkvi bi bilo dobro, da bi bilo bolj upoštevano Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov (izdano 15. avgusta 1997), ki postavi jasne meje, česa laiki zaradi tega, ker niso duhovniki, v nobenem primeru ne smejo opravljati in kaj le izjemoma in z izrecnim škofovim dovoljenjem. Duhovniki npr. ne morejo posvečevati drugih duhovnikov (II, 116s). Protestanti nimajo veljavnega duhovniškega posvečenja (prim. II, 122), odločba Leona XIII. je definitivna celo glede anglikancev, da nimajo veljavnega duhovniškega posvečenja (II, 129).

Traktat o zakramentih je zelo obsežen. V prvem splošnem delu skuša avtor umestiti zakramente v celotno odrešenjsko dogajanje. Zelo lepo in praktično je napisal drugi del, ki obravnava sedem zakramentov. Pri obravnavi evharistije bi bilo dobro bolj izrazito opozoriti na Schillebeckxova napačna razmišljanja o transfinalizaciji in transsignificaciji, pri zakramentu bolniškega maziljenja pa, da še vedno velja določitev tridentinskega koncila, da se zakrament podeljuje v nevarni bolezni. Da bi se uveljavilo npr. podeljevanje zakramenta bolniškega maziljenja nosečnicam pred porodom, je vprašljiva praksa (prim. II, 312).

Prav je, da so v posebnem traktatu obdelane božje kreposti, s katerimi se danes vedno bolj ukvarja tudi moralna teologija.

Pohvalno je tudi, da je posebno poglavje posvečeno Materi božji, prav tako posebno poglavje angelom in hudobnim duhovom. Vse to so teme, ki so danes, žal, še vedno vse preveč zamolčane. Pri obravnavanju Marije bi bilo dobro, da bi bilo osnovno izhodišče razmišljanja bolj v duhu naravnosti sedanjega papeža in sv. Grigniona.

Priročnik dogmatične teologije se končuje s traktatom o eshatologiji z naslovom »Dovršitev sveta in človeka«, ki lepo pokaže današnje stanje razmišljanja o poslednjih rečeh. Morda bi bilo prav, da bi avtor z večjim pogumom zavrnil napačne poglede teologov na vmesno stanje (II, 643ss). O pogubljenju so imeli svetniki in svetniški kandidati (npr. naš Baraga) zelo realne predstave. Zanje to ni bila le možnost, ampak realnost (prim. II, 670). Nauk o apokatastazi za katoličane ni sprejemljiv (prim. II, 672).

Kdor želi informacijo o današnjem stanju teologije, bo dobil v Priročniku dogmatične teologije dovolj snovi. Mednarodna teološka komisija v svojem dokumentu »Nekaj vprašanj o eshatologiji« govori o somraku teologije (CD 51, 6.7). Ta somrak ne velja samo na področju eshatologije, ampak, žal, v teologiji kot celoti. V mnogočem je Priročniku dogmatične teologije uspelo ta somrak pregnati.

Andrej Pirš

Leo Karrer, *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1999, 351 str.

Avtor je znani švicarski pastoralni teolog, ki je zelo uveljavljen v vsem nemškem govornem prostoru in tudi sicer v Evropi. To dokazuje njegovo večletno predsedovanje najprej konferenci nemško govorečih pastoralnih teologov in teologinj, trenutno pa združenju vseh evropskih teologov.

V delu *Ura laikov* si je zadal nalogo, da kar najbolj izčrpno spregovori o vprašanju laikov v Cerkvi v luči zgodovine, dokumentov drugega vatikanskega koncila in glede na položaj laikov v Cerkvi po njem.

Najprej, izhajajoč iz Svetega pisma, zelo podrobno opiše nastanek pojma laik, razumevanje vloge laikov v prvi Cerkvi in začetek notranjih delitev v Cerkvi med klerike in laike. Nato se pod tem vidikom sprehodi skozi zgodovino, se posebej ustavi pri tridentinskem koncilu in podrobno obdela katolicizem 19. stoletja, kakor se je uveljavil predvsem na nemških in švicarskih tleh. S krščanstvom prežeta družba tega časa, ki jo avtor označi s pojmom katolicizem, je bila za laike prostor uveljavljanja in hkrati okop pred naraščajočo sekularizacijo, ki je vedno bolj prodirala v družbeno zavest. Laiki so v tem času po dolгих stoletjih v Cerkvi dobili večji pomen, vendar še vedno pod skrbnim nadzorom klerikov.

V 20. stoletju je začel ta okop katolicizma popuščati in družba se je začela razslojevati in pluralizirati. Namesto vsesplošne prežetosti življenja z vero je postajala vedno pomembnejša osebna odločitev in svoboda posameznika. To je vodilo v drugačno (samo)razumevanje laikov v Cerkvi, ki je dobilo svojo potrditev na drugem vatikanskem koncilu. Ta je z vračanjem k svetopisemskim temeljem laike z ozirom na zgodovino rehabilitiral in z naukom o Cerkvi kot Božjem ljudstvu postavil temelje za njihovo pravičnejšo umestitev v Cerkev in svet. Zaradi koncilskega bolj pozitivnega odnosa Cerkve do sveta, ki ga je Bog ustvaril in Jezus Kristus odrešil, je tudi odnos laikov do tega sveta postal bolj pozitiven. Kristus sam je tisti, ki laike pošilja v svet, da bi ga po njih posvetil, zato jim daje tudi posebne darove, karizme, ki jih usposabljuje za konkretno poslanstvo, ki jim ga po Kristusovem naročilu zaupa Cerkev. Da bi laiki to svojo nalogo kar najbolje opravili, morajo seveda tudi sami vse storiti, da bi bili na to pripravljeni in tudi dovolj usposobljeni.

Po koncilu so bile v Cerkvi uvedene nekatere nove strukture in službe, ki so dale laikom več možnosti za svoje uresničenje. Nekatere se le počasi uveljavljajo, v drugih je prihajalo do pretiravanja. Ponekod so namreč začeli soodgovornost laikov razumevati v smislu demokratičnih principov in pri tem trčili na hierarhično strukturo Cerkve. To je privedlo do določenih

napetosti. Nastala so nekakšna gibanja, ki so poskušala uveljaviti svoje zahteve z množičnimi pritiski. Kasneje so sicer potihnile, vendar napetost ni povsem odpravljena.

Probleme s pravilnim razumevanjem laikov v Cerkvi so se trudili reševati tudi mnogi znani teologi, kot npr. Yves Congar, Josef Cardijn, Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, katerih poglede avtor zelo natančno predstavi.

Do pravega teološkega razumevanja laikov v Cerkvi ne moremo priti brez upoštevanja zveličavnega Božjega načrta, ki hoče rešiti tako ljudi kakor svet, ki ga je ustvaril. Inkarnacija Božjega Sina je podlaga temeljne zakramentalne strukture Cerkve. Svetopisemska zapoved ljubezni do Boga in bližnjega je v svoji enovitosti po avtorjevem mnenju nekakšna magna charta krščanstva in neke vrste duša Cerkve. Ta zapoved hkrati daje v Cerkvi podlago za njeno mistično globino in diakonijsko dejavnost, ki se uresničuje v solidarnosti z najbolj potrebnimi.

Prav udejanjanje tega pa je naravni prostor uresničevanja poslanstva laikov. Njihovo poslanstvo do vsega človeštva je v hkratni skrbi za telesni in duhovni blagor, kar posledično terja večdimenzionalno pastoralo. Na osnovi vsakodnevnih izkušenj so laiki poklicani h gradnji mostov do sodobnega človeka in kulture. Zato morajo biti neprestano navzoči v javnosti, v kateri morajo namesto okopov okrog sebe graditi mostove k drugim.

Ni pa zgolj svet tisti kraj, v katerem se laiki uresničujejo, ampak je naravni kraj njihovega delovanja tudi Cerkev, v kateri skozi sodelovanje uresničujejo svojo sodelovnost. To se najbolje pokaže pri uresničevanju temeljnih nalog in dejavnosti Cerkve: oznanjevanja, bogoslužja, diakonije in koinonije. Najbolj naravno področje laiškega delovanja je župnija, nato pa tudi škofijsko, narodno in širše področje. Za to so laikom na voljo organizacije in društva, sveti in sinodalne strukture.

Sinodalni način vodenja na vseh nivojih v Cerkvi pa je tisti, za katerega se avtor posebej zavzema, saj prav ta laikom omogoča njihovo udeležbo ne le pri delovanju, ampak tudi pri soodgovornosti. Po njegovem trdnem prepričanju si v Cerkvi sinodalni in hierarhični princip ne stojita v nasprotju, ampak se skladno dopolnjujeta.

Aktivno delovanje laikov v Cerkvi in svetu pa od njih zahteva prizadevanje za temu ustrezno duhovnost. V napetosti med aktivizmom in duhovnostjo oz. molitvijo si morajo izbrati pot razvijanja svoje duhovne podobe in ne zgolj mrtvenja svojega telesa. Takó angažirano zunanje delovanje kot prizadevanje za duhovno poglobitev ne prinašata vedno občutka uspešnosti, zato je potrebna velika vztrajnost in potrpežljivost.

Kot Abraham, ki je vse zapustil in odšel v neznanost za Božjim klicem, ker je veroval v njegovo stalno navzočnost in pomoč, naj tudi laiki krenejo pogumno po poti, ki

jim jo pokaže Gospod, da bi bili sebi in drugim v blagoslov, tudi če je ta pot še polna negotovosti.

Precej je področij v Cerkvi na Slovenskem, na katerih laiki še niso prevzeli tistega mesta, ki jim po nauku drugega vatikanskega koncila gre. Krivda za to je tako na strani klerikov, ki včasih premalo naredijo za seznanjanje laikov s tem naukom, včasih pa celo naravnost nasprotujejo njihovi aktivnejši vlogi v Cerkvi, kakor tudi na strani laikov samih, saj se radi zadovoljijo s pasivnejšo vlogo, ki ne terja posebnega napora in ne prevzemanja odgovornosti. Po prvem plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem in v pastoralnem letu, ki je posvečeno laikom, je pred nami vsemi še večja odgovornost, da se poučimo o mestu laikov v Cerkvi in jim na podlagi poglobljenih in novih spoznaj tudi omogočimo, da postanejo v Cerkvi ne le svetovalci in sodelavci, ampak da prevzamejo tisti delež pri poslanstvu Cerkve v svetu, ki jim ga je Bog zaupal.

Peter Kvaternik

Ephrem Carr (a cura di.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica*. Atti del VI. Congresso internazionale di liturgia, Roma 2002, 313 str., ISBN 88-8139-097-3

Od 31. oktobra do 3. novembra 2002 je bil ob štirideseti obletnici ustanovitve Papeškega liturgičnega inštituta (PIL) mednarodni kongres pod naslovom *Liturgia Opus Trinitatis*, na katerem so razpravljali o liturgični epistemologiji. Sad tega kongresa je zbornik razprav, ki globalno in hkrati sintetično povzema problematiko liturgične znanosti.

Razprave v zborniku so razdeljene v tri tematske sklope, in sicer: kaj je liturgija, kako jo proučevati in kako poučevati liturgiko. Na koncu je dodan povzetek Matiasa Augeja.

V prvem sklopu pod naslovom *Kaj je liturgija?* trije avtorji govorijo o naravi liturgije, in sicer tako, da na novo ovrednotijo proučevanje te tematike od enciklike *Mediator Dei* do danes.

Carlo Braga osvetli kontekst velikih dokumentov cerkvenega učiteljstva, ki so spremljali in vodili razmišljanje strokovnjakov v pojasnjevanju narave liturgije od enciklike Pia XII. *Mediator Dei* z vsemi svojimi odlikami in omejitvami, kot so: pojem kulta, istovetenje Cerkve s hierarhijo, vrzel krstnega duhovništva, liturgija, pojmovana kot dolžnost itd. vse do konstitucije *Sacro-sanctum Concilium* II. vatikanskega cerkvenega zbora, v kateri se vidi velik teološki napredek: po-

udarek na zgodovini odrešenja in velikonočni skrivnosti, Cerkev kot duhovniško ljudstvo, liturgija kot pravica Božjega ljudstva itd. Primerjava med obema dokumentoma je bogata z navedbami in detajli, tako da je moč oceniti znaten napredek, ki ga je opravil II. vatiškanski cerkveni zbor v pojmovanju narave liturgije.

Damasio Medeiros se bolj, kot da bi dal odgovor na vprašanje, kaj je liturgija, sooči z naravo liturgične znanosti. Najprej pokaže na tri pristope k liturgični znanosti: zgodovinski, teološki in antropološko-pastoralni pristop, nato pa razišče z epistemološke perspektive »status questionis« narave bogoslužja v zadnjih štiridestih letih. Sledi predstavitev prispevkov avtorjev skozi različna geo-kulturno-lingvistična področja, kot so: B. Neuheuser, C. Vagaggini, S. Marsili, A. M. Triacca, P. Fernandez, H. Reifenberg, L. M. Chauvet, R. Tagliaferri, G. Bonaccorso, K. Irwin in I. Buyst. Pri njih odkrije različne epistemološke zasnove in pluralnost uporabljenih metod, ki so si včasih med seboj nasprotujoče. Po zagotovitvi principa znanstvenosti liturgične vede kot vede o veri, pa predlaga princip epistemologije liturgije kot »kompleksnega diskurza«. Posebno pozornost nameni interdisciplinarnemu razmerju med liturgično znanostjo in osnovno teologijo.

V drugem sklopu razprav, ki nosi naslov *Kako proučevati liturgijo?*, avtorji soglašajo, da je liturgija izvrševanje duhovniške službe

Jezusa Kristusa, ki se uresničuje po Svetem Duhu in v redu znamenj nam v prid. Ni pa dovolj ponašljati, da je liturgično slavlje soudeležba pri Kristusovem duhovništvu in občestvo z nebeško liturgijo ali da v njej zakramenti podaljšujejo *mirabilia Dei* in ponavzročujejo odrešenjski *mysterion*, če istočasno izkustveni obredni trenutek ni povezan s celotnim načinom človeškega delovanja in vpisan v zgodovinsko dogajanje, v katerem se oblikuje versko življenje vsakega človeka in skupnosti. Le ob upoštevanju obeh vidikov je mogoče najti pravi smisel pojma liturgije.

Giorgio Bonaccorso začne razpravo s trditvijo, da kompleksnosti liturgičnega slavlja ne more povzeti vase nobena raziskovalna metoda. Nato se osredotoči, kot pred njim že Medeiros, na tri modele pristopa k liturgičnim raziskavam, to je zgodovinski, teološki in antropološki, pred vse pa postavi mistagogijo kot model za študij liturgije. Mistagoška kateheza je namreč teološko vedenje, ki izhaja iz liturgičnega dejanja in se razvija v njem, zaradi česar se način teološke refleksije vsaj deloma izdelejuje znotraj liturgične prakse, in se potemtakem (teološka) metoda nahaja znotraj (liturgičnega) objekta.

Pri obravnavi zgodovinske metode opozarja na njena tveganja, ob tem pa tudi na obetajoče se možnosti razvoja, še posebej, ko se historiografski interes ne omeji zgolj na liturgično besedilo, ampak se razširi tudi na kontekst. V prika-

zu teološkega modela poudari potrebo po sistematični metodi, nato pa posreduje pregled prispevkov Vagagginija in Marsilija ter se ustavi pri izjavi Odo Casela, po katerem »skrivnosti dokazujejo, da krščanstvo pomeni fizično včlenitev v mističnega Kristusa«. Ta predstavitelj antropološkega modela liturgičnih raziskav izhaja iz pastoralnega območja in se posveča konkretnemu človeku. Središče zanimanja niso več splošni pojmi, ampak ljubezen, ne več misel, ampak dejanje. Tako vstopamo v vprašanja, ki so v pravem pomenu metodološka in epistemološka. Ta antropološka razsežnost implicira tudi nujnost zatekanja k interdisciplinarnosti v preučevanju liturgije.

Juan Javier Flores v svojem z dokumenti podprtem poročilu o liturgični teologiji spomni na prispevke dveh velikih učiteljev in očetov Papeškega liturgičnega inštituta, to sta Vagaggini, ki je izdelal liturgično teologijo, in Marsili, ki jo je predlagal. Ob tem izpostavi potrebo po enotni in globalni metodi, da bi se tako izognili tveganjem redukcionizma in vizijam, ki se nanašajo zgolj na posamezna področja. Na koncu našteje neke vrste »zakone liturgične teologije«, ko poudari, da se teologija hrani iz liturgije in liturgija iz teologije; da ima liturgična teologija za temelj besedilo, ki prenaša Božje sporočilo; da izhaja liturgična teologija iz slovesnosti in jo razodeva kot epifanijo Cerkve; da je liturgična teologija, ki ima temelj v zgodovini, osredotočena na zgo-

dovinsko sedanost in odprta za eshaton in da nam teologija preko liturgičnega obhajanja omogoča vstop v Kristusovo skrivnost, ki je popolna velika noč.

Silvano Maggiani je glede proučevanja liturgije poudaril potrebo, da se vzgoji verujoče za obhajanje liturgije na način, da bodo razumeli obredno naravo obhajanja in njenih zakonov. Najprej je treba vedeti, kaj je liturgično dejanje, šele nato, kako ga obhajati. Vsekakor gre za komunikacijo, ki zadeva celega človeka. Zato je treba poznati tudi vede iz antropologije.

Renato De Zan obravnava problematiko metod proučevanja liturgičnih besedil in izpostavil, da so antična besedila bolj homogena, sodobnejša pa bolj heterogena. Gre za področje, ki ga lahko osvetlimo s pomočjo lingvistike in filozofske hermenevtike. V besedilu lahko ločimo pomen kot »sensus auctoris« in pa pomen kot »sensus textus« in »sensus lectoris«.

V tretjem sklopu predavanj na temo *Kako poučevati liturgiko* najdemo razprave, ki primerjajo karakteristike, metodo in vsebino sedmih liturgičnih priročnikov, ki pripadajo sedmim različnim lingvističnim in geografskim področjem, ki so se pojavili od leta 1961 do danes. To so: *L'Église en prière*, ki je iz francoskega področja in daje prednost zgodovinski razsežnosti, to je vračanje k virom. Temu podoben je priročnik *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, ki je iz nemškega področja in ki izhaja v več volumnih še

danes. Skupaj s priročnikom *The study of liturgy* se odlikuje po ekumenski razsežnosti in je namenjen bolj izvedencem kot pa študentom liturgije. Tudi italijanski priročnik *Celebrare il mistero di Cristo (APL)* je po svojih razpravah zahteven in namenjen poglobitvi liturgične znanosti ob upoštevanju antropoloških znanosti. Priročnik CELAM *La celebracion del misterio pascual* je značilen po posebni pozornosti do latinsko-ameriškega pastoralnega konteksta. Karakteristika priročnika iz španskega področja *La celebracion de la Iglesia* je v tem,

da je združil tako liturgično obravnavo in obravnavo zakramentalne teologije v eno celoto. In končno priročnik *Scientia liturgica* pa je izraz programa raziskav, ki jih je izvedel Papeški liturgični inštitut (PIL) in posveča pozornost tako zahodno kot vzhodno izročilo.

Skratka, zbornik razprav prinaša dragocen povzetek razvoja liturgične znanosti, še posebej v zadnjih štiridesetih letih, to je od ustanovitve Papeškega liturgičnega inštituta do danes.

Slavko Krajnc

Impressum

Uredništvo je sklenilo, da bodo v vsaki prvi številki letnika obširnejša *Navodila sodelavcem*, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**

Letnik 64 leto 2004

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

»Salus animarum« (kan. 1752)

Ob dvajsetletnici zakonika cerkvenega prava

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ Anton Mlinar
Editor in Chief:
- Pomočnika glavnega urednika/** Edvard Kovač OFM
Editorial Assistants: in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/** Metod Benedik OFM^{Cap},
Scientific Council: Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM,
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Editorial Board: Drago Ocvirk CM, Marijan Peklaj,
A. Slavko Snoj SDB, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Forma tisk d. o. o.
Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Spletni naslov:** <http://www.teof.uni.lj.si/bogoslov.html>
ISSN (spletni): 1581-2987
- Letna naročnina:** 6000 SIT, za tujino 35 EUR (Evropa),
36 USD (navadno), 40 USD (letalsko)
Znesek nakažite na:
Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
IBAN SI56020140015204714
Nova Ljubljanska banka d. d.,
Trg republike 2, 1520 Ljubljana
SWIFT CODE: **LJBASI2X**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 64 leto 2004

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2004

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

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

Razprave *Articles*

- 601 Avguštin Lah**, *Podobe Boga med nasiljem in nenasiljem*
Judge-Images of God between Violence and Non-Violence
- 617 Mirjana Filipič**, *Božje dejanje glede na dogajanje v ozadju (Lk 24,13-35)*
God's Action in View of Background Happenings (Lk 24.13-35)
- 631 Erwin Dirscherl**, *Gottes Wort im Menschenwort: Die Grundspannung der Offenbarung und ihre Konsequenzen für die Dogmatik*
Word of God in Human Words. A Basic Tension of the Revelation and the Dogmatic Consequences Thereof
- 649 Peter Kvaternik**, *Pastoralni poudarki in spodbude v Posinodalni apostolski spodbudi papeža Janeza Pavla II. »Ecclesia in Europa«*
Pastoral Emphases and Stimuli in Post-Synodal Apostolic Exhortation »Ecclesia in Europa« of Pope John Paul II
- 663 Slavko Krajnc**, *Il rito della purificazione e della benedizione della puerpera con l'esempio dell'inculturazione slovena*
The Rite of Purification and Blessing of the Puerpera and its Slovenian Inculturation
- 677 Dominik Frelih**, *Pravica do verske svobode v islamu. Šariatska zakonodaja o odpadništvu, hereziji in bogokletju*
Right to Religious Freedom in Islam. Sharia Law about Apostasy, Heresy and Blasphemy

Poročilo *Report*

- 695 Marjan Smolik**, *Zlati jubilej zbirke Corpus Christianorum*

Ocene *Review*

- 699 Vinko Škafar**, Alenka Krk, *La cristosofia di Rudolf Steiner: sfida per la Chiesa in missione*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregorinae, Roma 2003, 324 str.
- 704 Branko Klun**, Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo. Einführung*, Passagen Verlag, Wien 2003, 218 str.

- 707 Branko Klun**, Jan Bednarik, *Smisel šibkosti. Oris filozofske misli Giannija Vattima*, Nova revija (Zbirka Phainomena 19), Ljubljana 2003, 243 str.
- 709 Branko Klun**, Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 147 str.
- 712 Branko Klun**, Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002, 364 str.
- 714 Drago Karl Ocvirk**, S. P. I. Agi, *Holy Violence. Religion and Global Disorder*, Ed. EHI, Makurdi (Nigerija) 1996.
- 718 Drago Karl Ocvirk**, Martin Wickramasinghe, *Buddhism and Culture*, Tisara Prakasakayo, Dehiwala 1981.
- 722 Dr. Stanislav Raščan**, Dr. Adrej Rahten, *Slovenska ljudska stranka v dunajskem parlamentu: slovenska parlamentarna politika v Habsburški monarhiji 1897-1914*, Panevropa, Celje 2001.

Sodelavci te številke

Prof. dr. Erwin Dirscherl, naslov: Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, D - 93053 Regensburg; e-mail: erwin.dirscherl@theologie.uni-regensburg.de.

As. dr. Mirjana Filipič, pri katedri za Sveto pismo in judovstvo; naslov: Rimska 13, 1000 Ljubljana; e-mail: mirjana.filipic@guest.arnes.si.

Dominik Frelih, dipl. teol., naslov: Jelovška 5, 4260 Bled; e-mail: dominik.frelih@guest.arnes.si.

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

Doc. dr. Slavko Krajnc, za liturgiko na TEOF UL; naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj; e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Doc. dr. Peter Kvaternik, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: peter.kvaternik@rkc.si

Doc. dr. Avguštin Lah, za dogmatično teologijo na TEOF UL, naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk, za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana, e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Mag. Stanislav Raščan, na Oddelku za politologijo FDV UL; naslov: Novo Polje c. IV/3, 1260 Ljubljana Polje, e-mail: stanislav.rascan@gov.si ali: rascans@hotmail.com

Prof. dr. Marjan Smolik, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana.

Prof. dr. Vinko Škafar, za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ob izvirkih 5, 2000 Maribor; e-naslov: vinko.skafar@rkc.si

Avguštin Lah

Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem

Uvod

V vseh do sedaj znanih kulturah so religije poleg drugega urejevalci in ohranjevalci odnosov med ljudmi. To dosega s svojimi simbolnimi sistemi in predstavami, med katere sodijo v prvi vrsti predstave o božanstvih oziroma Boga. Ob splošnem ugotavljanju, da je v nekaterih kulturah več nasilja kot v drugih, se nam zastavlja vprašanje, kakšna je interpretacija Boga sodnika v monoteističnih religijah z vidika nasilja. Izhajamo iz domneve, da je podoba Boga sodnika tudi nasilna. V razpravi se bom omejil na sistematični prikaz Božje sodniške dejavnosti, kakor je razvidna iz nekaterih interpretacij hebrejske in krščanske Biblije ter Korana. V zaključku bom poskusil narediti primerjavo vseh treh pogledov in jih ovrednotil glede na možnost vpliva na nasilje ljudi. V prikazu svetopisemskih interpretacij predpostavljam eksegetsko analizo tekstov in različnih izročil.

1. Bog v religioznem stereotipu kaznovalne pravičnosti

Izraelsko ljudstvo je svoje razmerje med seboj in Bogom razumelo v pretežno pravni kategoriji pogodbe oziroma zaveze. To je postal eden, vendar ne edini stereotip, v okvirih katerega so razumeli Boga sodnika. Čeprav verovanje v Božjo sodno dejavnost ni izvirno izraelsko, srečamo ga v takratnem kulturnem okolju (Egipčani poznajo sodbo po smrti), je v izraelskih verskih in teoloških predstavah postalo paradigmatično. Bogu sodniku sta bili v zgodnji dobi pripisani dve vlogi: brani majhne, ki se jim godi krivica, jih rešuje in osvobaja; pa tudi obsoja in kaznuje tiste, ki delajo krivico in se izmikajo obveznostim iz zaveze. V prvem primeru kaže Bog pozitiven obraz, ki vzbuja hvaležnost in upanje na uslišanje, v drugem primeru vzbuja strah, kar človeka lahko vodi v umik in beg pred Bogom.¹

¹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, CE, Assisi 1991, 102-103; G. Fohrer, *La storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia 1985, 87-89.

Iz mnogih izjav je mogoče ugotoviti, da je Bog nepristranski sodnik, ki najbolje pozna človeka ter njegove zahteve in potrebe. Zato je pravičen. Princip Božje pravičnosti v verskem razmišljanju starozaveznih ljudi ni utemeljen v Božji absolutni drugačnosti, temveč na principu sovpadanja božanske in človeške sfere. Zato ustvarjanje pravičnosti pomeni braniti in vzpostavljati na zemlji red, kakor velja v sferi Božjega (prim. 1 Mz 18,20-19,29). Kdor ruši ta red, ga zadene kazen. Nujno sredstvo za vzpostavitev pravega reda je v tem kontekstu le nasilje. Ob tem ostaja nejasno, kako lahko materialna kazen uravnava moralno zlo in vrača porušeni red.² S predpostavko o nujnosti nasilja za učinkovito vzpostavitev pravičnosti, reda in odrešenja je del starozaveznega verovanja ostal podrejen logiki splošno prevladujočega arhaičnega religioznega mišljenja.

V ozadju Božje kaznovalne sodne dejavnosti se skriva tudi pravilo, da cilj posvečuje sredstvo. Zato je Bog prikazan kot tisti, ki v svoji neizmerni in silni moči in v skladu s svojimi nameni izbira sredstva, ki so pravična in kazen, ki je sorazmerna s krivdo. Čeprav omenjeno pravilo ni bilo nikoli preklicano, v bibličnem verovanju ni prevzelo veljave železne nujnosti, saj se Bogu priznava izredna sposobnost odpuščanja, ki ga poudarjajo preroki, kar podira sorazmerje krivda – kazen.³

2. Novost Božjega sodništva pri prerokih

V prikazovanje Boga kot najvišjega sodnika preroki sledijo najprej stereotipu krivda – kazen. To velja za besedila, kjer Bog izvrši ali grozi z nasilnim uničenjem mest in kraljestev (Egipta, Babilonije, Edoma, Moaba, Damaska, Tira, Sidona, Filisteje in drugih; prim. Am 1-2; Iz 13-24; Jer 46-51; Ez 25-32). Bog je najvišji vladar in ne prenaša mogočnih gospodarjev in njihovih krivic. Božji nasilni odgovor se dogaja na ravni konkurence. Bog je edini sodnik brez konkurence.

Novost in zasluga prerokov je najprej ta, da Božje sodniške dejavnosti ne vidijo – kakor Izraelci pred njimi – usmerjene samo na tuje narode, temveč na lastni narod in izraelsko oblast, kajti vsi enako zapadejo Božji sodbi (prim. Am 1,3-2,15) tako sedaj kot na koncu zgodovine (prim. Am 5,18; Jer 1,14-16; Ezk 7,8-9), čeprav vsak za svojo krivdo (prim. Am 2,4-6,13).

Nov kritični element glede na tradicionalno vero je spoznanje, da sklicevanje na preteklost in iskanje gotovosti v Božji izvolitvi na račun osebne in socialne odgovornosti vseh članov ljudstva nima absolutne

² Prim. P. Ricoeur, *Interpretation du mythe de la peine, v: Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*, Paris 1969, 348-369.

³ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 105-107.

teže. Odločilnejše je sedanje ravnanje in manj to, kar je Bog storil v preteklosti.⁴ Drugače rečeno: »Bog za nas«, kakor so si ga razlagali Izraelci, je v neizprosni preroški pridigi postal tudi »Bog proti nam«.⁵

Po izgnanstvu se je iz več razlogov rodila zamisel o novem nebu in novi zemlji, o kateri govori Izaijeva knjiga 65,17; 66,22. Sedanji svet, ki mu gospodujeta zlo in smrt, bo Bog uničil ter uveljavil prihodnje kraljestvo miru in pravičnost. To bo uresničil z univerzalno sodbo. O eshatološki sodbi govori Jeremija, jo naslika Joel (prim. 4,12-16). Izaija govori o ognju in meču (prim. 66,16), Danijel pa o znamenju sina človekovega in njegovi oblasti in oblasti Najvišjega in o obsodbi zveri kot zastopnici zla (prim. 7,13-14,26.27). Poudarek Božje sodne dejavnosti se s tem prestavi na konec zgodovine.

Apokaliptične in eshatološke predstave v hebrejski Bibliji, ki tvorijo osnovo za novozavežno eshatologijo, temeljijo na Božji sodni dejavnosti, ki je v bistvu prikazana kot nasilna. Kajti oblikovana je po principu simetričnosti: zasluga - nagrada, krivda - kazen. Bog bo nagradil in rešil dobre ter kaznoval in uničil hudobne. Bog se tako tudi na koncu izkaže z dvema obrazoma, kot kreativni in kot destruktivni obenem.

3. Sprememba paradigme

Značilnost bibličnega verovanja je, da nobena interpretacija ni bila nikoli absolutna, temveč so se različne interpretacije med seboj prepletale, nadgrajevale in nastajale so nove. To velja tudi glede pojma zaveze.

Najpomembnejšo dopolnitev sta prinesli preroško in duhovniško izročilo, ki sta ravnanje Boga predstavljali v osebnostnih dimenzijah. Tako je bila kot dopolnitev pojma zaveza uvedena kategorija ljubezni, ki jo simbolizira zakonska zveza. Bog je ženin (mož) in Izrael je nevesta (žena) (prim. Iz 62, 1-2.5; 61,10; Jer 2,32; 51,5 itd.). V tem okviru je odnos med človekom in Bogom povzet v razmerje zvestobe in nezvestobe ter vseh dobrih in slabih posledic, ki jih ta prinaša. Tudi dejavnost Boga sodnika v kategoriji pravičnosti je dobila dopolnitev v bolj osebnih kategorijah, kakor sta jeza in maščevanje.

4. Božja jeza med nasiljem in prizanašanjem

Bog, ki se jezi, v izbruhu jeze nastopa agresivno, prezirljivo, maščevalno in uničevalno naproti objektu svoje ljubezni. Ni hladen in preračunljiv sodnik, temveč se njegova občutljivost izrazi v znamenju uničujočega nasilja (prim. 2 Mz 32,10; 5 Mz 9,19-20; 4 Mz 11,1.10.33; 12,9; 3

⁴ Prim. G. v. Rad, *Teologia dell' Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 1974, 21.

⁵ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 109.

Mz 10,6; Sod 2,14; 3,8; 10,7; 1 Kr 14,15; 2 Kr 17,17 itd.)⁶ Tudi preroka Jeremija in Ezekijel oznanjata plamtečo Božjo jezo tukaj v zgodovini, pa tudi eshatološka dejavnost je označena kot »dan jeze« (Sof 2,3; 1,14-15.18; Dan 8,19). Božja jeza je usmerjena posebno proti poganskim narodom (prim. Iz 13-23; Jer 25; 46-51; Ezk 2532). To predstavo nadgrajujejo z ugotovitvijo, da Bog v jezi ne ravna po suhoparni »racionalnosti« kaznovanja,⁷ torej strogo simetrično, temveč *jezo presega z odpuščanjem* ali kakor pravijo teksti, Bog je »odstopil od svoje jeze« ali grožnje, dane v jezi (2 Mz 32,12.14; Oz 11,9).

5. »Bog maščevanja« (Ps 94,1)

Posebna oblika nasilja med ljudmi je maščevanje, ki je v Mojzesovi postavi zakonsko urejeno zato, da bi izključili samovoljo (prim. 4 Mz 35). Seveda je zakonodaja pripisana Bogu.

Če je maščevalnost pri ljudeh do neke mere razumljiva, pa maščevanje postane teološki problem takrat, ko Bog naroča maščevanje ali ko se sam naravnost ali po svojem zastopniku maščuje (prim. 4 Mz 31,1-2; 2 Mz 21,20). Ni dvoma, da je Bog v Stari in Novi zavezi prikazan in tudi imenovan kot maščevalni Bog ali »Bog maščevanja« (Ps 94,1), in sicer v zgodovini in na koncu, na »dan maščevanja« (Nah 1,2; Iz 63,4; Jer 46,10; Ps 99,8; 94,1; 4 Mz 31,3; Lk 21,20-22; 1 Tes 4,6; 2 Tes 1,6-8; Heb 10,29 itd). Razvoj pripisovanja maščevalne dejavnosti Bogu je potekal od konkretnega poseganja v zgodovino do prelaganja in prepuščanja maščevalne in nasilne dejavnosti samo Bogu ob koncu časov ob hkratnem zavračanju človekove pravice do maščevanja. S prenašanjem na Boga dobi nasilje tak pomen, da ima na medčloveške odnose pozitiven učinek.

Čeprav lahko upravičeno sklepamo, da biblični pojem Božjega maščevanja izključuje vsako sadistično in samovoljno ravnanje Boga, ker je vedno v službi pravice in odvratanja ljudi od maščevalnosti (prim. 1 Mz 50,19; 1 Sam 25,33; Rim 14,19), pa izraz neizpodbitno vključuje nasilnost Božjega delovanja.⁸

Nekaj podobnega velja tudi o nasilju Boga v zvezi z zahtevami po pravici, kakor je mogoče razbrati iz psalmov. Molivci se v zaupni prošnji obračajo na Boga za pomoč v boju za pravico. Hrepenenje po pravičnosti pa se pogosto spremeni v prošnjo za Božji nasilni poseg, za maščevanje nad sovražnikom (prim. Ps 82; 58; 3; 109 itd.). »Mnoge prošnje v psalmih se tako pojavijo kot vaja v nasilju, ne samo glede končnega izida, v kat-

⁶ Prim. G. Barbaglio, *Dieu est-il violent? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Seuil, Paris 1994, 119.

⁷ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 116.

⁸ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 129.

erega molivec upa, temveč v notranji dinamiki sami».⁹ Molivci pričakujejo ponižanje in uničenje sovražnikov. Religiozna drža hebrejske Biblije – pri tem krščanska ni izjema - razodeva globoko, neustavljivo in nepotešljivo žejo po pravičnosti. Vendar se za njeno dosego ne obotavlja segati po človeškem in še bolj po Božjem nasilju. Pri tem je zatekanje k sili, ki naj jo Bog izkaže, seveda le sredstvo za dosego pravice.¹⁰

To osvetlujeta tudi Jeremijeva knjiga in krščanska Knjiga razodetja. Jeremija se v stanju zapuščenosti in obupanosti zateče k Bogu in pri njem prosi za pravico in posredovanje. Nato se njegova drža spremeni v agresivni napad na druge, sovražnike, s prošnjo Bogu »uniči jih« (Jer 17,19) in »maščuj moje preganjalce« (Jer 15,15), »naj vidim tvoje maščevanje« (Jer 11,20). Knjiga razodetja, ki govori o koncu človeške zgodovine, prikazuje nebeško zmagoslavje, kjer mučenci v pričakovanju končnega dejanja in vzpostavitve absolutne pravičnosti prosijo za obsodbo in maščevanje krivic: »Doklej, o Vladar, ki si svet in resničen, ne boš sodil in maščeval naše krvi nad prebivalci zemlje?« (Raz 6,10). In potem velika množica slavi Boga maščevalca: »Rešitev, slava in moč je v našem Bogu, zakaj njegove sodbe so resnične in pravične. Obsodil je in maščeval kri svojih služabnikov« (Raz 19,20) ter prepeva: »Razveselite se nad tem mestom, nebesa, sveti apostoli in preroki, ker je Bog uresničil nad njim vašo sodbo!« (Raz 18,20). Da gre pri tem za veselje nad premagano krivico, je razumljivo. Ta zmaga ima tudi drugo plat, neizmerno množico uničenih, kar bi moralo vreči senco na veselje in postaviti pod vprašaj takšnega Boga maščevalca.

6. Bog usmiljen sodnik

Za temo o svetopisemskem pojmu nasilnega Boga je nadvse pomembna ugotovitev, da Bog ne *bo več* ravnal nasilno, kaznovalno in uničujoče ne proti svojemu ljudstvu in ne proti drugim narodom. Do tega spoznanja so prišli preroki, ko so med in po izkušnji izgnanstva začeli miselne poglede usmerjati v prihodnost in odkrivati drugačen obraz Boga in drugačno zavezo. Če je do sedaj kaznoval svoje ljudstvo zaradi prelomitve zaveze, katere trajnost je bila vezana na norme, statute in institucije, bo trdnost, učinkovitost in trajnost nove zaveze zagotovljena in utemeljena na božji neminljivi ljubezni in delovanju Duha, ki bo v ljudeh ustvaril novo srce, novo središče odločanja (prim. Ezk 26,25-28; Jer 31,33). Prav tako bo z novo ljubeznijo sprejel nezvesto »ženo« - Izraela - in ji spregovoril na srce, ne na uho (prim. Oz 2,16). Bog se bo izkazal samo v (pre)ustvarjalni in ne uničevalni vlogi.

⁹ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 133.

¹⁰ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 144.

To, kar pri tem posebno izstopa, je zatrjevanje, da Bog nikdar *več ne* bo ravnal nasilno in da bo njegova milost in ljubezen *za vedno* z njegovim ljudstvom (prim. Iz 49,15;51,22). Do takšnega preobrata v gledanju je privedlo spoznanje, da so grešniki ne le pogani, temveč tudi njegovo ljudstvo, ki je zašlo na kriva pota (prim. Jer 10,23) in nosi v sebi grešno naravo (prim. Jer 13,23; 1 Mz 8,21; Iz 54,9). Seveda, resnici na ljubo, preroki še vedno ohranjajo vidik Božje uničevalne grožnje, vendar se ta ne nanaša več na ljudi, temveč na neosebna bitja, kamor spadajo maliki in pregrehe (prim. Ezk 5,13; Zah 13,2), krivice (Ezk 36,29), upornišтво (Ezk 37,23), nezvestoba (Ezk 14,5) itd.

Povedano lahko strnemo v naslednjo ugotovitev: hebrejska biblija poleg predstavljanja Boga z dvojnimi (bipolarnimi) načinom reagiranja na človeška ravnanja, ki se kaže kot somernost (simetričnost) in posnemanje (mimetičnost), vztrajno, čeprav še ne v prevladujoči meri, gradi podobo Boga, ki za bodočnost nakazuje odmik od bipolarnosti. To doseže najprej tako, da Božjo nasilno in povračilno dejavnost podredi pozitivnim ciljem, kot so pravičnost, osvoboditev in odrešenje ter s tem, da Božjo podobo razlaga s pomočjo osebnih kategorij ljubezni in usmiljenja do slabotnega in grešnega človeštva. Ta proces se še stopnjuje z poudarjanjem odpuščanja.

7. Z Božjim odpuščanjem je nasilje preseženo

Ugotovili smo, da je predvsem pri prerokih navzoče preseganje simetričnega in mimetičnega načina Božjega odzivanja na dogajanje v svetu. Ob tem pa se odpira za prihodnost povsem drugačna logika Božjega odnosa do ljudi. Ta nova logika in z njo nova podoba Boga je *odpuščanje*, ki ga srečamo v posameznih Božjih dejanjih, kakor tudi v prošnjah molivcev.

Posamezniki se v svojem imenu ali v imenu ljudstva obračajo na Boga (Jahveja) in ga prosijo za odpuščanje (Ps 25,11; 79,9; 78,38; 32,1). Ko Bog velikodušno naklanja odpuščanje, ruši mehanizem simetričnega reagiranja na človeške zablode. Psalmi, posebno osemintrideseti, izražajo antitetičnost verskega prepričanja glede na teologijo Božjega povračila: »Ne ravna z nami po naših grehah, ne vrača nam po naših krivdah« (38,10). Toda vera v Božje odpuščanja se druži s prav tako močnim prepričanjem v neizprosno Božjo pravičnost, enkrat odpušča, drugič kaznuje. Obstajajo mesta, kjer Bog dejansko ne odpušča ali ne odpušča več (prim. 1 Mz 15,6; 16,13). A kljub temu ostaja ugotovitev, da hebrejska Biblija ni vklenila Boga v okostenelo shemo nasprotnega ravnanja in železni princip povračila slabega s slabim.¹¹ Posebno pozitivno vlogo pri utemeljevanju takšne podobe Boga je imel prerok Ezekijel, ki –

¹¹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 153; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana 1999, 698.

čepprav ohranja tudi bipolarnost Boga – poudarja, da Bog ne ravna z ljudstvom kot bi zaslužio zaradi nezvestobe, temveč ostaja zvest sam sebi, svoboden in neodvisen od izzivalnega obnašanja ljudstva. Inicijativa ostaja tako popolnoma v njegovih rokah. Bog s tem razodeva, kdo je: tisti, ki po svojem oživljajočem duhu odpira grobove in obuja mrtve (prim. Ezk 37). Pogoj Božjega odpuščanja je človekovo spreobrnjenje, ki pa ima spet svojo iniciativo v Božjem duhu (milosti), ki spreminja kamnito srce v meseno.¹² Enega brez drugega ni.

Zdi se, da je prav Ezekijel napravil pomemben in morda odločilen korak v procesu preseganja bipolarne podobe Boga k vzpostavljanju podobe Boga z enim obrazom, ki je sposoben dati življenje, in ne smrti, Boga, svobodnega od mimetičnih mehanizmov in somernega nasilja, Boga, ki daje oživljajočega in ustvarjalnega duha, in ne sodnika, ki nadzira človeško dejavnost, da bi mu povrnil dobro z dobrim in slabo s slabim, in ki je zvest tudi do nezvestih.¹³

Čepprav preroki kažejo Boga kot nenasilnega, ki razodeva svojo ljubezen, milost in neomajno zvestobo, obuja mrtve (Ezk 37) in živih ne obsoja na smrt, najsi bodo krivi, nasilni, sovražni, zatiralški ali pravični, ter končnemu človeku odgovarja tako, da ga ne obsoja na večno smrt, temveč mu podarja duha ustvarjalnosti in novo središče odločanja, da bi se dvignil iz lastne nemoči k dobremu in ljubezni (prim. Ezk 36,26-28), pa ta novost ostaja v neskladju z religioznimi stereotipi in arhaizmom sakralnih simbolov. Ti stereotipi so navzoči celo pri Jezusu in protagonisti njegovega gibanja, kakor bomo videli v nadaljevanju. Vendar ta nedoslednost ni bila ovira za prevlado nove in alternativne Božje podobe.

8. Drugačni Bog Jezusa iz Nazareta

Čepprav je v evangelijih mogoče najti ostanke bipolarnosti podobe Boga sodnika, kakor se kaže v opisu končne, eshatološke sodbe (Mt 25,31-46), kjer kralj ene nagradi z večnim življenjem, druge pa z večnim trpljenjem, pa je prav Jezus s svojim oznanilom in delovanjem razodeval drugačnega Boga. Najprej je to Bog, ki ga simbolizira delovanje narave, kjer sonce sije vsem in dež nepristransko pada na vse. Tako Bog, nepristransko in brezpogojno dober in milosten do vseh, dobrih in hudobnih, pravičnih in krivičnih. Njegova zastonska dobrohotnost ne dela razlik med nedolžnimi in krivimi. To ni Bog, ki bi nagrajeval pravične in kaznoval krivične, temveč se dokončno odreka principu kazni in nagrade. Ne deluje v skladu s človeškim obnašanjem in držami. Njegovo sojenje se ne ravna po ljudeh glede na to, ali so dobri ali slabi, temveč deluje iz

¹² Prim. W. Zimmerli, *Rivelazione di Dio*, Jaca Book, Milano 1975,171-172.

¹³ Pirm. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 156.

sebe. Bog se ravna po načelu *zastonjskosti*, in ne po pravilu dolgovanosti.¹⁴ Ta podoba je razdelila in še deli duhove in delovanje.

Že v odnosu med Jezusom in farizeji sta se srečali dve nasprotni podobi Boga, dva nasproti si stoječa verska simbola, ki sta tudi pogojevala nasprotujočo dejavnost: farizejska, ki je vodila v ločevanje in razlikovanje, ter Jezusova, ki je vodila v sprejemanje in solidarnost. Bog, ki ga simbolizira Jezusovo oznanjevanje in delovanje, je Bog, ki je bolj na strani grešnikov in izgubljenih kot na strani pravičnih (prim. Lk 15). Je solidaren z ubogimi in majhnimi (prim. Mt 11,28; 20,28). Jezusov Bog, ki ga simbolizirata zgodbi o izgubljenem sinu in delavcih v vinogradu, se ne ravna po principu povračila iz zasluženja, temveč po milosti. V tem pogledu se Jezus razlikuje tudi od Janeza Krstnika, ki oznanja Boga eshatološkega sodnika po pravilu povračila. »Jezus pa, čeprav mu Božja sodba ni tuja, ima pred seboj podobo Boga, ki naklanja ljudem pravico in odrešenje zastonj«. ¹⁵

Božji zastonjski in brezmejni milostni naklonjenosti do vseh ljudi je komplementarna *Božja zahtevnost*, ki terjaja od ljudi spreobrnjenje, vero in odločitev. Milostni Bog terjaja od človeka, da sprejme zastonjski Božji dar odrešenja in z njim življenje ter da sam ravna po Božjem zgledu. Mimo tega obstaja le poguba in smrt. »To je nosilni steber Jezusove vere«. ¹⁶ Jezusovo oznanjevanje in delovanje razodeva in simbolizira absolutno prizanesljivega, usmiljenega, milostnega Boga, ki ima svojo dopolnitev v simbolu zahtevnega Boga, ki od človeka terjaja osebno odločitev. S tem je presežen stereotip Boga sodnika, ki nagrajuje in kaznuje, oprošča ali obsoja. Sodba v tem simbolu ni več dejavnost Boga, ampak človeka samega. Človek sam izreka in izvaja sodbo nad sabo, kolikor sprejema ali zavrača Božji dar, ki se mu podarja z Jezusom.

9. Podoba Boga, strogega sodnika ali resnost odločitve za Jezusovo pot

V Jezusovem oznanjevanju najdemo seveda tudi drugačno podobo Boga sodnika. Poleg milostnega Boga Očeta z enim samim obrazom, ki je do vseh ljudi enak, srečamo tudi podobo Boga strogega sodnika, ki dobro plačuje in hudo kaznuje. Ta stereotipna shema, ki jo srečamo v nekaterih zgodbah (npr. o nasilnih vinogradnikih Mt 21,33-45; o talentih Mt 25,14-30) in izjavah, predvsem pa v sodbi ob koncu časov (Mt 25,31-46), je vgrajena v resnost in radikalnost Jezusove zahteve po spreobrnjenju in odločitvi stopiti na pot, ki jo zahteva v zavesti o odločilnem

¹⁴ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 169.

¹⁵ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 194.

¹⁶ G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 220.

pomenu svoje osebe za sedanjo in večno usodo človeka, za izbiro med življenjem in smrtjo (prim. Mt 7, 13-14). Tako se vzpostavlja popolna korelacija med zgodovinskim in eshatološkim: utelešen odnos z Jezusom v zgodovini določa končno usodo v večnosti. Ostre grožnje s pekleno dolino (gehena) (Mr 9,43; Mt 5,30), z ognjem, ki ne ugasne (prim. Mt 18,8; 5,29-30; 7,14; 25,41-46), s črvom, ki ne umrje (prim. Mr 9,48), s škripanjem z zobmi in s temo (prim. Mt 8,12; 13,30; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28), s prepadom med enim in drugimi (prim. Lk 16,26) kažejo, da je podoba Boga, strogega sodnika, navzoča tudi v Jezusovem verovanju.¹⁷

Pripoved o končni sodbi prikazuje poleg dvopolarnosti Božjega sodnika tudi Jezusa Kristusa v popolnoma drugačni luči v primerjavi z njegovo zgodovinsko podobo. »Tu je Kristus integriran v shemo neizprosne in strašne sodnika.«¹⁸ On je tisti, ki razsodi in obsodi, on izvršuje Božjo sodbo. »Nasilni Božji obraz se tako nadaljuje v nasilnem obrazu oznanjevalca Božjega kraljestva.«¹⁹ Tako imamo poleg milostnega Boga in Boga strogega sodnika paralelno podobo prizanesljivega, neobsojajočega in do vseh dobrega zemeljskega Jezusa ter neizprosne in strogega Jezusa Kristusa, eshatološkega sodnika. S tega zornega kota velja trditev Jeremiasa, da »milost in sodba sestavljata enoto«. Milost in sodba sta torej dva obraza iste medalje.²⁰

Očitno je, da je med tema dvema verskima simboloma Boga nasprotje in neskladnost, kakor je nasprotje med nasiljem in nenasiljem. To neskladnost je mogoče razložiti, če upoštevamo «obremenilen vpliv kulturnega okolja in očitno notranjo kontradikcijo».²¹ Bog, kakor ga simbolizira naravno dogajanje, je nesimetričen, ljubi vse enako in se ne uje ma z Bogom sodnikom, ki ravna do ljudi simetrično, ko ene rešuje in druge pogublja, je do enih usmiljen in do drugih brez milosti. Simbol strogega sodnika skriva vse lastnosti nasilja in lahko tudi vodi v nasilje. Simbol milostljivega, nenasilnega Boga deluje na človeka tako, da ga vabi k odločitvi zanj, za dobro, za življenje in mu pušča svobodo, da se odloči proti njemu, za slabo, za smrt, za nasilje.

Ugovor, češ da gre enkrat za Božje delovanje v ustvarjenem svetu, v zgodovini in drugič za eshatološko dejavnost, ne reši neskladja, saj ravno Bog, katerega eshatološko dejavnost utelesi Jezus Kristus v zgodovini, ravna asimetrično, ko brezpogojno odpušča in ljubi ter izgubljenega ne izključi, temveč sprejme kot sina (prim. Lk 15,11-32) in kot gospodar nagrajuje vse enako, ne glede na zasluge (prim. Mt 20,1-16). Polnost Božjega kraljestva še pričakujemo (prim. Mt 6,9), pa Božji obraz ob

¹⁷ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 212.

¹⁸ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 215.

¹⁹ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 220.

²⁰ J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento, I*, Paideia, Brescia 1974, 145.

²¹ G. Barbaglio, *Dio violento?*..., 221.

koncu ne bo drugačen od tega, ki ga je razodel Jezus iz Nazareta, saj je on dokončno razodetje Boga. Poslednji dan se Bog ne bo razodel z dvema obrazoma, s tistim, ki nagrajuje z življenjem in onim, ki kaznuje s smrtjo. Zavračanje Jezusovega verovanja v končno sodbo z dvojnimi izidom ne pomeni odstopanja od bistvene značilnosti njegove religije. *Človek si sam ustvarja usodo smrti*, če zavrača milost in odrešenje. S tem razlikovanjem se izognemo zdrsu v kontradikcijo. Rešimo se mehanizmov projiciranja človeške duševnosti, ki je zmožna ustvarjalne ljubezni in uničujočega nasilja, na Boga; pa tudi etično-socialne potrebe po nekem, ki zagotavlja največje dobro, po Božjem sodniku, ki nepristransko plačuje dobrega in slabega glede na ravnanje, ne izvotlimo.²²

10. Nepristranskost Boga sodnika pri Pavlu

Božjo sodno dejavnost srečamo tudi pri Pavlu, in sicer predvsem v pojmu *nepristranskost*, ki velja za odrešenje in sodbo.

Bog je po Pavlu absolutno nepristranski, kar se razodeva na osnovi vere v Jezusa Kristusa (prim. Gal 3,29; 2 Kor 5,17) in v absolutni nujnosti daru Kristusovega odrešenja, ki ga Boga naklanja čisto vsem ne glede na osebne, verske, moralne, nacionalne in druge razlike. Odrešenja so potrebni Judje in pogani (prim. Rim 3,21-23), ker so vsi pod težo greha in smrti (prim. Rim 3,9-10) in zato nihče nima nad njim monopola (Rim 1,16-17). Bog je torej Bog vseh in ne le nekaterih. Ne drži z enimi proti drugim, naj bodo monoteisti ali ne. Obraz Kristusovega Boga je eden za vse in hoče, da bi se po milosti vsi rešili (prim. 1 Tim 2,4).

Poleg Božje nepristranskosti v naklanjanju odrešenja vsem ljudem poudarja Pavel še vidik nepristranskega sojenja poslednjega sodnika, ki ne gleda na položaj in vsakemu - Judu in Grku - vrača po njegovih delih (prim. Rim 4,10; 2 Kor 5,10; 1 Kor 3,11-15; Ef 6,8) in v svoji jezi obsoja vsakega, ki dela zlo. Tudi tu nima nihče privilegijev (prim. Rim 2,5-12). Tako orisana sodniška dejavnost Boga je po Pavlu res popolnoma nepristranska. Toda s prestopom iz zgodovinske na eshatološko raven se je podoba Boga radikalno spremenila. V zgodovini ravna Bog in se obrača na grešne ljudi v zastonjski ljubezni in ne pogojuje svoje odredniške iniciative. Na koncu ravna simetrično, glede na storjeno; ene nagradi, druge kaznuje. Tudi Pavel je odvisen od tradicionalnega verovanja o Bogu sodniku, ki pravično in nepristransko sodi.

Vendar je princip nepristranskosti uporabljen za Božji odredniški odnos do ljudi in kot pravilo za pravično končno Božjo sodbo kljub videzu skladnosti postavljen v kontradikcijo, ki je Pavel ni opazil ali se s tem ni ukvarjal. To, kar princip nepristranskosti v prvem premeru vzpostav-

²² Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 222.

lja, v drugem spodbija. Če v prvem primeru vse poveže na osnovi grešnosti, potem v drugem nekatere izvzame in nato uporabi juridični stereotip pravičnosti (nagrada za dobro, kazen za slabo). Ujetost v kulturno okolje Pavlu ni omogočilo, da bi kritično pretehtal verske stereotipe v luči novosti krščanskega dogodka, ki ga je zajel z izredno bistroumnostjo.²³ Bil je blizu preseganja Boga dveh obrazov (bifrontizma), ko je s pojmom nepristranskosti do Judov in Grkov označil Božjo milostno iniciativo v Jezusu Kristusu in ko je Božjo pravičnost, razodeto po evangeliju, imenoval odrešenjsko dejavnost. Zastavil je premise za to, da bi odstranil splošni koncept »pravične Božje sodbe«, a tega koraka ni naredil, ni bil dosleden. Ostal je sicer realen v domnevi, da človek lahko zapade »dokončni smrti« kljub naporu Božjega odrešenika. Ni se pa uspel rešiti »Boga totalitete«, ki v sebi združuje tudi nasprotja. Tako mu pripisuje pogubljenje in prideva iniciativo milosti brez upoštevanja možnosti, da človek lahko sam zlorabi svobodo ali se sam uniči.²⁴ S tem, ko Pavel ohranja pojem Boga pravičnega in nepristranskega sodnika, nehote ohranja podobo nasilnega Boga.

11. Bog sodnik ali Bog ljubezen pri Janezu

Odnos med Bogom in ljudmi, zaobjet v pojem Božje zastonske ljubezni in neomajne zvestobe, ki so ga nakazovali preroki, ga živel Jezus, je v polni meri razvil Janez, ki je vso Božjo odrešenjsko dejavnost in Boga samega imenoval ljubezen (prim. 1 Jn 4,16.18).

Janez, ki se opira na ljubezen, zagovarja prepričanje, da ima Bog samo en obraz. Poslal je sina, da bi svet, ki tiči v temi in sovraži luč, zveličal in ne obsodil (prim. Jn 1,5; 5,9-10; 3,16.17). Poslanstvo sina je za Očeta iskanje življenja in ne pogube, rešitve in ne obsodbe (prim. Jn 3,16-17). Kdor veruje v Jezusa in v Boga in se zanj odloči, je odrešen. Kdor pa ne veruje se obsodi, ker zavrne vero in vstop v dinamizem ljubezni, ki je v Jezusovi podarjenosti in poslanstvu.²⁵ Ne verovati, je obsodba. »Kdor vanj veruje, se mu ne sodi; kdor pa ne veruje, je že sojen, ker ne veruje v ime edinorojenega Božjega Sina« (Jn 3,18-19). Janez torej dejanje obsodbe pripiše človeku in ne Bogu. Samoobsodba se dogaja že sedaj. Janez postavi eshatološko sodbo v sedanji trenutek. Izvršitelj sodbe ni ne Kristus in ne Bog, ki ga Jezus uteleša, temveč človek sam. V tem pogledu Janez odstopa od sodbe kot simetrično povračilo. Do sem se zdi vse koherentno. Janez reši Boga simetričnega pov-

²³ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 296.

²⁴ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 271.

²⁵ Prim. J. Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i.B. 1964.

račila in dejavnosti obsojanja tistih, ki zavračajo odrešensko iniciativo.²⁶ Tradicionalno razločevanje oseb pripisano Bogu sodniku Janez postavi v povezavo z odnosom človeka do dogodka Božjega edinorojenega Sina, poslanega v svet. »Za sodbo sem prišel na ta svet, da bi videli tisti, ki ne vidijo, in oslepel tisti, ki vidijo« (Jn 9,39). Ob njem vsak sam stopi v sodbo, če ga zavrne.

Tudi Kristus odklanja sodniško funkcijo, predvsem obsojanja: »Če kdo sliši moje besede in se po njih ne ravna, ga ne sodim jaz, ker nisem prišel, da bi svet sodil, ampak da bi ga rešil. Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; beseda, ki sem jo govoril, ta ga bo sodila poslednji dan« (Jn 12,46-48). Kristus torej ne sodi ne v »zgodovinskem-utelešenem bivanju« in ne »poslednji dan«. Sodi njegova beseda, če je zavrtna. Kristusovo razodetje kliče človeka k odločitvi, če ga zavrne, se sam obsodi.

Janez pozna tudi Božjo sodbo kaznovanja, ki pa ne doleti ljudi, kakor v hebrejski Bibliji, temveč »vladarja tega sveta« (Jn 16,11) in dan sodbe brezbožnega sveta sovпада z Jezusovim križanjem. »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan ven« (Jn 12,31). Božja kaznovalna dejavnost se tu ponovi, a izničenje in poguba zadene zlo v njegovem jedru, ki ga pooseblja »vladar sveta« oziroma dinamizem nevere in zavračanje, ki vlada svetu, in ne ljudi.²⁷ V tem je Janezova novost. Božje nasilno delovanje je tu usmerjeno na nekaj in ne na nekoga. Ostaja pa še vedno nasilno. Janezova teologija velja do sem za prenovitveno.

Pri Janezu najdemo tudi idejo o Bogu končnem sodniku in prenovitelju, ko trdi, da je Oče dal Kristusu oblast povračilne sobe in funkcijo obujanja mrtvih (prim. Jn 5,27-29). Kako je ta zašla v njegov evangelij, ni enotne razlage.²⁸ Gotovo je, da je Janez, za katerega se eshatološka sodba kot samoodločitev človeka dogaja sedaj (nyn), odvzel Bogu in Kristusu sodniško dejavnost povračilnega sojenja, sicer bi bila odgovorna za uničenje tistih, ki ne verujejo, torej nasilna. To pa je nesprejemljivo, če je res in je res, da je njuno delovanje v zgodovini izključno izraz odrešenske ljubezni (Jn 3,15; 17,23). V nasprotnem primeru bi bilo Božje bitje samo v sebi kontradiktorno. Za to, kako se je v Janezovemu evangeliju znašla ideja o sinu človekovem, ki mu Bog daje vlogo končnega sodnika, ki nagrajuje in kaznuje, je morda najbolj verjetna razlaga G. Barbaglia, ki pravi, da se je evangelist Janez od vseh, ki so poskušali preseči podobo Boga z dvema obrazoma, najbolj približal temu cilju. A

²⁶ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 279.

²⁷ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 280.

²⁸ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento? I*, 281-283; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 209-211; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964.

kakor vsi tudi on ni ostal brez neskladja in kontradikcij, ko je slikal novo alternativno podobo Boga, ki vsem daje samo življenje in odrešenje brez kančka nasilja.²⁹

12. Bog med usmiljenjem in nasiljem v Koranu

Pojem sodniške dejavnosti Boga v Koranu ne pozna zgodovine, kakor ga ima hebrejska in krščanska biblija. Izraz sojenje v Koranu skoraj ni prisoten. Vendar se posredno javlja v njem tudi to, kar označujemo kot Božje sojenje. Razlogov za odsotnost je lahko več. Eden je gotovo ta, da je Bog v islamu po Koranu absolutno transcendenten in ne posega v človeško zgodovino, razen posredno, po razodetju, danem poslancu.³⁰ Zgodovina človeštva in sveta ni kreacija dialoga med človekovo svobodo in Bogom (Alahom), temveč prej produkt neke v naprej določene usode, ki je zapisana v »Knjigi« in jo človek izpolni z vdanostjo (vero) Bogu (prim. sura 69, 26-25; 8,9.18-20) in v pokorščini poslancu. Drugi razlog je ta, da je Bog nepredvidljiv, samovoljen, usoden, ker dela, kar hoče in kakor mu je všeč (prim. sura 24.21; 36,66-67; 22,18).

Kljub temu je o Bogu rečeno, da »ne stori najmanjše krivice, dobro pomnoži in podari silno nagrado« (sura 4,40), a hkrati kaznuje dvojno in vrača ljudem s silnimi mukami (prim. sura 9,101). Bog je po Koranu Usmiljeni (sura 36,14) in milostljiv (sura 2,163) in odpušča tistemu, ki veruje in se spreobrne; je vsevedni (sura 2,256), ki vse ve in sliši (sura 10,65) in »mu ni nič skrito« (sura 3,4;5,95). Zato dobre nagrajuje, zlobni, kar pomeni v prvi vrsti neverni, pa so kaznovani (prim. sura 4,40; 22,18). Nagrado je treba razumeti predvsem v zemeljskem smislu kot čutno uživanje, kazen pa kot zemeljske nesreče.

Ta dvojnost Božjega ravnanja velja tako za čas človekovega zgodovinskega bivanja, kakor za eshatološko (rajsko) stanje po vstajenju. V zemeljskem življenju Bog pošilja ljudem stisko in kazen, če hoče (prim. sura 36,24.66-67) in uničuje rodove (prim. sura 36,32). Po poslednji sodbi bodo dobri nagrajani z večnim bivanjem v »rajskih vrtovih« (sura 57,12), hudobni, neverni pa kaznovani z mukami v peklju za to, kar so zagrešili (prim. sura 19,71-72; 36,54). Ta različna usoda se zgodi po sklepu in odločitvi, to je razsodbi Boga (sura 19,72).

Vendar se zdi, da je govorico Korana mogoče interpretirati tako, da nagrado dosodi Bog sam osebno, medtem ko se kazen zgodi, ker je tako »odločeno in sklenjeno« (sura 19,72). Kdo ali kaj ima pri tej določitvi in sklepu odločilno vlogo, je težko reči. Zdi se, da so trije dejavniki: Bog, ki

²⁹ Prim. G. Barbaglio, *Dio violento?...*, 284.

³⁰ Prim. J. Gnilka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Herder, Freiburg 1994, 79.

je stvarnik vsega in usode, satan (prim. sura 36,60-63), kateremu so kaznovani sledili, in kaznovani sami.³¹ Glede na absolutnost Boga, lahko z gotovostjo trdimo, da je najpomembnejši dejavnik Bog, ki dela, kar hoče, in nato človek, ki mora biti Bogu popolnoma vdan.

Bog se človeku kaže že v tem življenju z dvema obrazoma, kot milostljiv, usmiljen in odpuščajoč, pa tudi kot tisti, ki kaznuje, če hoče. »Mnogim se kazen uresniči« (sura 4,40). Čeprav je poudarek na prvem, je drugi obraz tisti, ki zbuja v človeku strah in negotovost.

Če glede poslednje sodbe najprej upoštevamo odločilno vlogo človekovih del, bi se zdelo, da se je Koran približal mnenju, da ima Bog samo usmiljen in milostljiv obraz in si človek sam izbere (pridela) obsodbo. Toda, če upoštevamo dejstvo, da se po Koranu Bog sam v konkretni zgodovini ni izkazal z ničemer kot usmiljeni in prizanesljivi - razen z izjavami, enako se izkazuje s spodbudami k boju (nasilju) zoper (drugače verne) nevernike, in z zagotovilom usodne danosti, da po vstajenju nekatere čaka strašna kazen, - je jasno, da je Bog, kakor ga razume Koran, na koncu z dvema obrazoma: z usmiljenim in kaznovalnim, milostnim in nasilnim.

Če ob tem upoštevamo še to, da je Koran, s tem ko je vso oblast (tudi kaznovanja) prenesel na transcendentnega Boga, dal nekaterim ljudem v roke možnost, da se razglasijo za avtentične interprete in izvajalce Božje oblasti na zemlji, je razloženo, zakaj se v vseh islamskih državah izvaja nasilje s smrtno in drugimi oblikami kazni nad ljudmi.³² To dejstvo je toliko bolj pomembno, ker se to dela v imenu Boga, z utemeljitvijo, da Bog tako hoče.

Kontradiktornosti podobe Boga sodnika v Koranu ni iskati le v stereotipu povračilne pravičnosti in v napetosti verskega izkustva med *tremendum* in *fascinosum*, temveč v monolitni absolutnosti monoteizma, ki ni sposoben razumeti Boga skozi prizmo ljubezni in ne premostiti razdalje med Bogom in človekom s pojmom osebne poklicanosti in dialoga. Po Koranu človek ni Božja podoba³³ - čeprav je veliko mest v Koranu, ki imajo v ozadju biblične tekste -, zato princip mimetičnosti v interpretaciji Boga ne igra tako pomembne vloge kot v Bibliji, pač pa bolj simbol arabskega despotizma, katerega odslikava je Bog.

³¹ V suri 57,14 je rečeno pogubljenim: »Pač, ampak ste se sami odvrnili, ko ste čakali in sumničili in se pustili zavajati vašim željam, dokler ni prišlo Božje povelje in vas je od Boga zavedel Varljivec«.

³² Prim. G. Baudier, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Patmos, Düsseldorf 1999, 311.

³³ Prim. J. Gnllka, n. d., 82.

13. Zaključek

Med splošne ugotovitve sodi dejstvo, da vsi temeljni dokumenti treh monoteističnih verstev poznajo interpretacijo Boga skozi sodniško dejavnost. Ta predstava se je v judovski in krščanski literarni tradiciji razvijala in na svoji poti doživljala bistvene spremembe. V Koranu je razvoj manj ali komaj prisoten. Vse kaže, da je ta razvoj potekal od pretežno nasilne do nenasilne podobe Boga.

Med starozaveznim in novozaveznim pojmom Boga sodnika je globoka kontinuiteta. Ta zadeva najprej sam pojem Božje sodne dejavnosti kakor tudi njen način. Bog, ki sodi v prid pravičnemu in malemu, zatiranemu in izkoriščanemu proti krivičnemu, je povsod isti. Božja sodna dejavnost v zgodovini in na koncu zgodovine je navzoča v spisih obeh zavez. Ravno tako sta oba vidika sojenja prisotna v Koranu. Stereotip Božje pravičnosti, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, je prav tako navzoč v vseh treh verskih sistemih. Enako je v vseh treh navzoča interpretacija usmiljenega, prizanesljivega in odpuščajočega Boga. Obstajajo pa pomembne razlike. V hebrejski Bibliji prevladuje v interpretaciji Božje sodne dejavnosti v zgodovini strogost in z njo nasilnost, čeprav je podoba nenasilnega Boga predvsem v poznejšem izročilu odločno prisotna, a v celoti gledano ne pretehta, posebno pa ne odpravlja prve. Nenasilna podoba Boga je bolj vizija in obljuba izbranih kakor univerzalna vsebina vere. Je pa v zvezi s kaznovalno (nasilno) dejavnostjo Boga docela izpostavljena absolutna pravičnost Božjega kaznovanja (nasilja). Nasprotno pa v krščanski Bibliji prevladuje absolutna nenasilnost Božjega delovanja v zgodovini in je Božja nasilnost, kolikor je prisotna, bolj pedagoški motiv za poudarjanje resnosti zahteve po spreobrnjenju in klika k odločitvi za vero in ravnanje po Božjem nenasilnem vzoru. Glede nasilnosti Boga se zdi, da Koran bolj nadaljuje hebrejsko kakor krščansko izročilo.

Glede prikaza Boga kot eshatološkega sodnika, se vse monoteistične tradicije ujemajo v predstavi, da bo poslednja sodba imela dva nasprotna izida: dokončno nagrado in dokončno kazen. Bog dobi podobo skrajno nasilnega in uničujočega sodnika za krivične in usmiljenega sodnika za pravične. Vendar v krščanstvu vsaj v Janezovi teologiji obstaja možnost samo nenasilne interpretacije Boga končnega sodnika, kar zadeva človeka. Janez govori o obsodbi zla, in ne ljudi, o uničenju hudobije in zveličanju ljudi. Prav tako govori o možnosti, da se človek sam dokončno obsodi.

Iz povedanega je mogoče zaključiti, da se v monoteističnih verstvih soočamo z različnimi podobami (istega) Boga, tudi kar zadeva nasilje. Zato je tudi vpliv teh podob na človeško nasilje različen. Ne da bi mogli vprašanje podrobno obdelati, končujemo z domnevo, da interpretacija Boga kot nasilnega (kaznovalnega) sodnika lahko vodi ljudi v nasilje vsaj na dva načina: 1. tako, da vzbuja v njih strah in ogroženost, ki rodi nasil-

je; 2. tako, da jim je nasilnost vzor za posnemanje. Prvo se dogaja bolj na nezavedni, drugo na zavedni ravni.

Povzetek: Avguštin Lah, Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem

V okviru globalnega vprašanja o razmerju med nasiljem in vero se razprava omejuje na podobo Boga sodnika z vidika nasilja v treh monoteističnih verstvih. Sistematični prikaz pokaže, da je interpretacija Boga sodnika v hebrejski Bibliji potekala od prevladujoče nasilne (kaznovalne) dejavnosti, ki se v obrambo pravice ravna po pravilu povračila in principu simetričnosti v posnemanju človeškega obnašanja, do poudarjanja nenasilnega ravnanja s prizanašanjem, potrpljenjem in odpuščanjem, ter prenosom sodbe na konec zgodovine. Krščanska Biblija razodeva podobo radikalno nenasilnega Boga v zgodovini in ponuja možnost za takšno interpretacijo ob koncu zgodovine, ne da bi se povsem znebila nasilnih stereotipov iz preteklosti. Tudi v Koranu je Bog prikazan z nasilnim in usmiljenim obrazom, ki omogoča, da ljudje v določenih razmerah izvajajo nasilje v njegovem imenu.

Ključne besede: monoteizem, nasilje, Bog sodnik, nasilna podoba Bog, Bog z enim obrazom

Summary: Avguštin Lah, Judge-Images of God between Violence and Non-Violence

Within the global question about the relation between violence and religion, the treatise has been limited to dealing with the judge-image of God from the point of view of violence in the three monotheistic religions. A systematic representation shows that the interpretation of God as judge in the Hebrew Bible proceeded from a predominantly violent (punitive) action, which imitates human behaviour and defends justice according to the rule of retaliation and the principle of symmetry, to an emphasis on non-violent action comprising mercy, patience and forgiveness and to a transfer of the judgement to the end of history. The Christian Bible reveals the image of a radically non-violent God in history and offers a possibility of such interpretation for the end of history, without, however, completely freeing itself from previous violent stereotypes. In the Koran God is also pictured with a violent face and a merciful one, which enables people to perform violence in His name in certain circumstances.

Key words: monotheism, violence, God as judge, violent image of God, God with one face

Mirjana Filipič

Božje dejanje glede na dogajanje v ozadju (Lk 24,13-35)

V izbranem odlomku Pot v Emavs (Lk 24,13-35) izpostavimo večplastnost dogajanja, ki razkriva določene zakonitosti vstopanja vstalega Kristusa v človekov svet doživljanja; še več, zakonitosti njegove stalne prisotnosti, najprej skrite, nato pa očitne, razodete na človeku doumljiv način. Izhajamo iz večkrat izpostavljenega dejstva, da se nekaj božjega zgodi medtem, ko se nekaj že dogaja v ozadju. Odnos med že trajajočim dogajanjem in tem, kar se novega zgodi, izraža pisec ob uporabi *kai egéneto en tō* strukture, tipične za semitski način izražanja. Zanima nas torej, kako pisec predstavlja vstopanje vstajenjske skrivnosti v človekovo dogajanje, kje ima mesto razodetje vstalega Kristusa. Pri tem upoštevamo literaturo zadnjega obdobja na temo tega odlomka.¹

1. Metoda

K besedilu najprej pristopimo z literarnega vidika in predstavimo strukturo na podlagi formule, ki deli pripoved na dve zelo povezani dejanji. Nato na podlagi semantične analize glagolov iste pomenske skupine predstavimo razvoj tem v ozadju in ravni medsebojnih odnosov, ki kažejo na preobrazbo v dogajanju. Na koncu pa v razumevanju vrhunca pripovedi izpostavimo zorni kot bralca.

¹ Nekaj monografij in člankov o izbranem odlomku: B. P. Robinson, *The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts*, v: *NTS* 30 (1984), 481-502.; J. Plevnik, *The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24*, v: *CBQ* 49/1 (1987), 90-103; A. Delzant, *Les disciples d'Emmaüs (Luc 24,13-35)*, v: *RSR* 73/2 (1985), 177-185; B. J. Köt, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts. Some Traces of Semantic Field of Interpretation in Luke 24,13-35*, *SNT Auxilia* 14, Leuven University Press, Leuven 1989; F. Manns, *Luc 24,32 et son contexte juif*, v: *Anton* 60/2-3 (1985), 225-232; J. N. Aletti, *Luc 24,13-33. Signes, accomplissement et temps*, v: *RSR* 75/2 (1987), 305-320; A. A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, Colledgeville Liturgical Press, 1993; R. Meynet, *Comment établir un chiasme. A propos des p̄clerins d'Emmaüs*, v: *NRT* 100 (1978), 233-249; J. Wanke, *Die Emmauserzählung*, Lipsia 1974; R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to ministers of the World*, AB 82, PIB, Rome 1978; B. Maggioni, *I due discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35)*, v: *Initium Sapientiae* (ur. R. Fabris), Riv Bib Sup 36 (2000), 263-270.

2. Struktura na podlagi dvojne *kai egéneto en tō zveze*

V določitvi strukture odlomka² vzemimo za osnovo *kai egéneto en tō zvezo*,³ ki nastopa v v. 15 in 30 ter dvakrat uvaja dejanje glede na neko dogajanje v ozadju. Najprej z v. 15 uvaja kristofanijo kot skrivnostno pridružitvev vstalega Jezusa učencema na poti (*autòs Ièsoùs engísis sineporeúeto autois*), medtem ko že nekaj časa razpravljata o Njem,⁴ nato pa jo privede do vrhunca in tudi zaključka, ko se Jezus razodene v razlomljenem kruhu, medtem ko z učencema sedi za mizo. Osnovno dogajanje v ozadju je medsebojno pogovarjanje o Jezusu, s katerim pisec začenja in tudi končuje prizor. Drugo dogajanje v ozadju pa je vezano na gostoljubje, na željo učencev, naj Jezus ostane z njima in Jezusov sprejem vabila.

A. Dogajanje v ozadju: pot, medsebojno pogovarjanje učencev o Jezusu (v. 13-14)

1. Božje dejanje: Jezusova pridružitvev, skrita prisotnost v poslušanju razlag učencev in razlaganju (v. 15-27)

Medtem ko sta se pogovarjala (*kai egéneto en tō homileîn autois*)

se jima je približal sam Jezus (*autòs Ièsoùs engísis*) in hodil z njima. (v. 15)

Njune oči pa so bile zastrte, da ga nista spoznala. (v. 16)

pogovor: razlaga učencev (v. 19-24)

predstavitev Jezusovega razlaganja (v. 25-27)

B. Dogajanje v ozadju: cilj poti, gostoljubje učencev, sprejem Jezusa, sedenje za mizo (v. 28-29)

2. Božje dejanje: Jezusovo razodetje v lomljenju kruha (v. 30-31)

Medtem ko je sedel z njima za mizo (*kai egéneto en tō kataklithēnai autūn*) je vzel kruh⁵ (v. 30)

Tedaj so se jima odprle oči in sta ga spoznala (v. 31)

On pa je izginil (*autòs áfantos egéneto*) izpred njiju. (v. 31)

A'. Dogajanje v ozadju: vrnitev s poti, medsebojno pogovarjanje o prvem in drugem dejanju (v. 32-35)

² Obstajajo različne zgradbe odlomka: dvodelna (C. Perrot); koncentrična (X. L. Defour, G. Rossé); dramatska (J. Dupont, J. N. Aletti). Prim. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2001; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, II, AB 28, Doubleday, New York 1983; D. J. Harrington, *The Gospel of Luke*, S P 3, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1991; R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, I, Fortress, Philadelphia 1991.

³ V Lk je uporaba te zveze zelo pogosta. V vseh primerih ima dogajanje, ki pomeni ozadje, v katerem se nekaj zgodi, poseben pomen za razlago uvedenega dogodka in ni zgolj naključno. Na podlagi te strukture Lk uvaja npr. videnja angelov v Lk 2,8 in 24,4. Prim. R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to ministers of the World*, 89.

⁴ Kristofanija ima zato edinstven značaj in je po mnenju nekaterih, ki poudarjajo helenističen vpliv na Lk, predstavljena po vzoru prikazovanja grških bogov, npr. Romulusa (Ovid, *Fausti* 2,489). Gl. N. Clayton Croy, *Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection (Acts 17:18,32)*, v: *NT 39/1* (1997), 21-39.

Pisec izpostavlja dogajanje v ozadju z omembo kraja in časa dogajanja, ki je simbolične narave. Medsebojna razdelitev razmišljanja o Jezusu je postavljena na pot, ki vodi iz Jeruzalema v Emavs. Na cilju poti pa je poudarjena vzpostavitev novega načina »biti skupaj« za mizo, ko se odnos izrazi preko dejanja, ne več besede, in privede do razodetja vstalega Jezusa.

Odnos med obema dejanjema, ki pomenita božji poseg, je zelo tesen: drugo dejanje dopolnjuje prvo ter mu daje smisel. Jezus se v določenem trenutku približa na poti in na skrit način spremlja učenca zato, da se jima lahko v izbranem trenutku, ko razlomi z njima kruh, razodene. O medsebojni povezanosti teh dveh dejanj nam govori vzporednost vrstic 15b.16 in 31. Ko se Jezus približa, je notranje stanje učencev označeno z zastrtostjo oči (*ekratoûnto*), ki pomeni neprepoznanje (*mē epignōnai autón*) in ta se razreši šele po drugem dejanju, ko se jima oči odprejo (*diēnoithēsan*) in učenca spoznata (*epēgnōsan*) Jezusa.⁵

Tema medsebojnega pogovarjanja v odsotnosti Jezusa uokvirja pripoved (v. 13-14 in 32-35). Še posebej v. 35, ki izraža vsebino pogovora na koncu dogajanja in s tem tudi očitno preobrazbo glede na začetek, potrjuje dvojnost božjega vstopanja v človekov svet, dvojnost božjega dejanja. V prvem dejanju so mišljeni dogodki na poti (*tā en tē hodō*)⁶, v drugem pa spoznanje Jezusa po lomljenju kruha (*hē klásis toû ártou*), kakor na samem koncu razlagata (*eksēgoûnto*)⁷ učenca enajsterim ob vrnitvi v Jeruzalem, ko se jima že odprejo oči.

3. Osnovno dogajanje v ozadju: pogovarjanje o Jezusu

Zelo poudarjeno življenjsko okolje te kristofanije je medsebojno pogovarjanje o Jezusu, ki je dejavnost vseh omenjenih oseb. Pisec s tem daje vtis povezanosti, nastajanja skupnosti, ki išče svojo identiteto v razumevanju dogodkov o Jezusu, saj je edini predmet pogovora. Pogovarjanje opisuje na ustvarjalen način ob uporabi sedmih različnih gla-

⁵ Glagol *epēgnōsan* nastopa še v Lk 1,4,22; Mr 6,33; Mt 17,12 in pomeni globlje prepoznanje (prim. 1 Kor 13,12).

⁶ Izraz *en tē hodō* priklicuje za Lk zelo pomenljivo temo poti, ki v Apd pomeni celoten način krščanskega življenja (prim. 19,9,23). Pot iz Jeruzalema v Emavs, kjer sta se učenca srečala z Jezusom, pomeni v simboličnem smislu pot skozi Pisma ob Njegovih razlagah, da bi se odprlo srce in nato oči za prepoznanje Njegove prisotnosti. Gl. J. N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, 162.

⁷ Glagol *eksēgēomai*, 'poročati, pripovedovati, razložiti, razodeti' uporablja Lk še v Apd 10,8; 15,12,14; 21,19 in sicer v podobnem smislu kot glagol *diēgēomai*, 'pripovedovati' v 1,1; 8,39; 9,10 in Apd 12,17.

golov istega pomenskega polja: *homiléō*, *sūdzētēō*, *antibállō*, *légō*, *laléō*, *diermēneúō*, *eksēgéomai*, kar tej temi daje posebno intenzivnost.⁸

učenca: Pogovarjala (*homíloun pròs allēlous*) sta se o vsem tem, kar se je zgodilo (v. 14).

učenca: In medtem ko sta se pogovarjala (*en tō homileîn*) in razpravljala (*sūzēteîn*), ... (v. 15)

učenca: »O kakšnih rečeh (*hoi lógoi*) se pogovarjata (*antibállete pròs allēlous*) med potjo?« (v. 17)

žene: in pripovedovale (*légousai*), da so imele celó videnje angelov,

angeli: ki so dejali (*légousin*), da živi (v. 23).

žene: kakor so pripovedovale (*eîpon*) žene, (v. 24)

preroki: za verovanje vsega, kar so povedali (*elálēsan*) preroki! (v. 25)

Jezus: ter jima razlagal (*diermēneusen*), kar je napisano o njem v vseh Pismih (v. 27).

učenca: In rekla sta drug drugemu (*eîpan pròs allēlous*): »Ali ni najino srce gorelo v nama ...

Jezus: ko nama je po poti govoril (*elálei*) in odpiral (*diēnoigen*) Pisma?« (v. 32)

učenci: Govorili so (*légontas*), da je bil Gospod resnično obujen (v. 34).

učenca: Tudi ona dva sta pripovedovala (*eksēgoúnto*), kaj se je zgodilo ... (v. 35).

Prisotne so tri ravni razlaganja in s tem trije različni pogledi na dogodke o Jezusu:

a) razlaga učencev, ko imata oči še zastrte, zajema Jezusovo zemeljsko življenje, njegov konec in povstajenjski dogodek pri odprtem grobu (v. 14-24);

b) Jezusova mesijanska razlaga Pisem, ko te razlage poveličan poseblja, je razširjena na vse preroške napovedi o njem (v. 25-27);

a') nova razlaga učencev, ko se jima odprejo oči, se ustavi le ob osebnem izkustvu vstalega Jezusa tistega dne: ob poslušanju razlag na poti in lomljenju kruha za mizo (v. 35).

Pisec dosledno razlikuje med Jezusovim razlaganjem in govorom učencev že s tem, ko je pozoren na uporabo dveh sopomenskih glagolov *légō* in *laléō*; s prvim označuje razlaganje učencev, z drugim pa Jezusovo.⁹ Za medsebojno pogovarjanje dveh učencev na poti je najprej uporabljen

⁸ B. J. Köt v svojem delu *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* zagovarja, da se večina teh glagolov v judovski tradiciji uporablja kot tehnični izraz za razlaganje Pisem.

⁹ Ko se učenca v pripovedovanju Jezusu sklicujeta na to, kar so povedale žene in angeli ter, ko se navaja pripovedovanje enajsterih o Jezusovem vstajenju, je uporabljen splošni glagol *légō* 'trditi, izjaviti, misliti si, naročiti, odgovoriti'. Gre za navajanje tega, kar sta

glagol *homilēō*, »pogovarjati se«,¹⁰ nato pa v v. 15 sopomenski glagol *sūzētēō*, »vzajemno se spraševati, razpravljati«, kar pomeni večjo zagretost pri pogovarjanju.¹¹ V v. 14 je izpostavljena celostnost dogodkov o Jezusu, pogovarjanje »o vsem« (*perì pántōn*), kar se je zgodilo, vključno z zadnjo novico praznega groba (24,1-12). Jezus sam torej vstopa v dogajanje, ko sta učenca prikazana v resničnem razglabljanju tega, kar se je zgodilo z Njim. Ko ju nagovori (v. 17), njun pogovor označuje z medsebojno izmenjavo besed (*antibálllein pròs allēlous*, »med seboj izmenjavati«), kar je izviren izraz, enkratnica v Novi zavezi, in izpostavlja predmet pogovora, saj sprašuje po besedah (*hoi lógoi*), učenca pa mu v v. 18 odgovarjata z dogodki (*tà genómēna*). To nakazuje kontrast, ki je kasneje v v. 25 očitno izražen v Jezusovem grajanju: učenca se ustavljata samo ob dogodkih tistih dni, ne znata jih pa presojati v globljem pomenu glede na vse »besede« prerokov. Jezusovo razlaganje predstavlja učenca z glagolom *dianoígō*, »odpreti«, ki se nanaša na Pisma in ga Lk uporablja tudi za odprtje oči v v. 31 (v pasivni obliki).¹² Posebnost pomeni glagol *diermēneuō*, »tolmačiti, prevajati, razlagati«,¹³ v v. 27, s katerim Lk označuje globlji pomen samo Jezusovega razlaganja izpolnitve Pisem. Lk tako predstavlja vstalega Kristusa, ki poučuje Cerkev o tem, kako razlagati Pisma na mesijanski način.

V dinamiki pripovedovanja izstopa sprememba vsebine po odprtju oči (v. 35), saj je glede na začetno ukvarjanje z dogodki o Jezusu povsem nova in povzema samo osebno izkustvo Vstalega. Lahko bi rekli, da v tem odlomku ni središče vsega vstajenje samo na sebi kot zgodovinski

učenca slišala, ne da bi sama imela globlji odnos do vsebine. Sopomenski glagol *lalēō*, »govoriti, reči, oznaniti, izjaviti, pripovedovati« pa pisec uporablja, ko gre za Jezusovo sklicevanje na to, kar so povedali preroki (v. 25), ali pa na splošno označuje Njegovo celotno govorjenje na poti (v. 32). Odnos Jezusa do vsebine povedanega je edinstven, saj na skrivnosten način govori o sebi. Skozi celoten evangelij lahko opazimo, da je glagol *lalēō* večkrat uporabljen za govorjenje, ki je bolj neposredno vezano na božjo vsebino ali pa povzročeno na čudežen način. Še posebej v Lk 1-2 je vezano tudi na slavljenje Boga (pastirji 2,15.17.18; angeli 1,19.20.22; 2,20; Zaharija 1,64; Ana 2,38; Jezus 2,50; Bog 1,55.70). Glagol nastopa v Lk 24 še 3x (24,6.36.44).

¹⁰ Glagol *homilēō* nastopa v celotni Novi zavezi samo v Lk-Apd in to poleg omenjenih dveh mest (Lk 24,14.15) le še 2x: v Apd 20,11, kjer označuje Pavlovo govorjenje po razlomitvi kruha v poslovnem obisku v Troadi in v 24,26, kjer nakazuje medsebojni pogovor brez jasnih ciljev, oz. v cilju lastne koristi.

¹¹ Glagol *sūdzētēō* nastopa tudi v 22,23, ko gre za notranje spraševanje apostolov ob napovedi Judovega izdajstva. Sedanji deležnik tega glagola nastopa v Apd 6,9 in v Mr 5x.

¹² B. J. Koet dokazuje, da ta glagol pomeni tudi »razlagati, interpretirati« in se v LXX nahaja namesto hebr. *pth*, ki je v rabinski literaturi zelo pogost za otvoritev pridig, govorov. Tudi v Apd 17,3 pomeni »razlagati«. Prim. B. J. Koet, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, 61-62.

¹³ Njegov sopomenski glagol je *hermēneuō*, ki pomeni prevajati (Apd 9,36) ali razlagati (1 Kor 12,30; 14,5; 13,27).

dogodek, ki ga učenca nakažeta že v svoji razlagi, ko imata oči še zastrte (v. 23), ampak je pozornost prestavljena na osebno izkustvo te skrivnosti, na proces postopnega umevanja, kjer je spoznanje predstavljeno kot dar, kot božje dejanje odprtja oči.

4. Božje dejanje: Jezusova pridružitve in skrita prisotnost

Jezus vstopa v dogajanje s pridružitvijo na poti v podobi tujca,¹⁴ najprej s poslušanjem, nato z razlaganjem. Poglejmo, kaj pisec poudarja ob razlagi učencev in kako nanjo odgovarja Jezusova razlaga.

4.1 Razlaga učencev (v. 19-24)

To je neke vrste sinteza preteklih dogodkov o Jezusu, ki ima dva enako dolga dela, v katerih prihaja na različne načine do izraza zastonj oči učencev. V prvem delu (v. 19-21) se na podlagi tipičnih elementov Lk kristologije¹⁵ odraža v nasprotju med človekovim pričakovanjem rešitve in božjim načinom izpolnitve. Gotovost učencev, da je Jezus »mogočen prerok, ki bo odrešil Izrael«, je privedla do razočaranja. V v. 21 je nerazumevanje dogodkov predstavljeno na ironične način. Glagol *ēlpízomen*, »smo upali« v imperfektu izraža trajajoče stanje, ki pa se je v sedanjosti že sprevrglo v razočaranje zaradi neizpolnjenosti odrešenja (*méllōn lütroústhai*). Z besedami »vrh vsega« uvaja pisec časovno oddaljenost od odrešenjskih dogodkov, kjer ima besedna zveza »danes že tretji dan« teološki pomen in poudarja protislovnost, nesposobnost učencev glede povezovanja preteklega dogajanja s tem, čemur sta priči »danes«. ¹⁶ Dejansko bi na tretji dan moralo veljati ravno obratno: odpre se veliko upanje, ker je On tisti, ki je že odrešil Izrael.

V drugem delu odgovora (v. 22-24) pa je izpostavljeno nasprotje, vezano na dogodke tistega dne, v katerem se vse dogaja. Izstopa razkorak med odnosom učencev do novice o Jezusovem vstajenju in med dejansko situacijo, v kateri se med razlaganjem nahajata, ne zavedajoč se, da je v

¹⁴ Tujec (*pároikos*, 'tujec, izgnanec') je tehnična oznaka za osebo, ki se naseli med domačini kot tuja, nepoznana (prim. 1 Mz 17,8; 26,2; 5 Mz 5,14; Joz 24,20; Heb 11,9). Soroden pomen ima tudi v Apd 7,6,29; 13,17 (SZ ljudstvo v Egiptu); 1 Pt 1,17; 2,11 (tujci na poti k nebeškemu Očetu). Tu pomeni tujca, ki je prišel v Jeruzalem za praznik.

¹⁵ Za Lukovo kristologijo je značilno, da Jezusovo smrt razumeva znotraj Božjega načrta, ki ga razodevajo že Pisma. S tem dosega skladnost med preteklostjo in tem, kar se je zgodilo s Kristusom v sedanjosti. Jezusova smrt je bila nujno potrebna za Njegovo vstajenje. Nauka o zadoščenju za grehe Lk ne vpleta. Prim. D. Ravens, *Luke and the Restoration of Israel*, JSNTS 119, Sheffield Academic Press, 1995, 117.

¹⁶ Lk predstavlja Jezusa kot tistega, ki bo odkupil Izrael od 1,68 naprej, ko razumeva Izrael v duhovnem smislu kot odrešeno Božje ljudstvo (gl. 1,16.54.68.80; 2,25.32.34; 4,25-27; 7,9; 22,30). Tudi izraz »tretji dan« je pomenljivi v Lk 9,22; 13,32-33; 24,7.

njuni družbi On sam. V v. 22-24 gre v bistvu za obnovo dogodka, opisanega v 24,1-12. V v. 23 nas zato preseneča nastop sedanjega časa, ki opozarja na aktualnost besed angelov, na živost njihovega sporočila (*hoi légousin autòn zēn*).¹⁷ Pa vendar to vedenje povzroči v učencih le zbegan dvom. Za prepričljivost se zahteva dve stvari: »najti Njegovo telo (*sōma*)« in »videti Njega« (v. 23-24). To priklicuje njuno stanje zastrtosti pogleda, saj je v njuni sredi v telesu navzoč in ga lahko gledata, čeprav ga bosta spoznala šele ob razlomitvi kruha.

Iz razlage učencev razumemo, da ne uspeta vsega skladno povezati na ravni presegajočih božjih načrtov. Jezus zanju ostaja starozavezni prerok, ne iščeta novih razlag, ustavita se pri žalostnem spominjanju. Pred »tujcem« nastopita kot tista, ki »poznata dogodke«. V njunem obnavljanju dogodkov je sicer zaslediti doslednost in zapovrstnost, od zemeljskega delovanja do scene pri grobu, toda o smislu vsega se sama globlje ne sprašujeta, dokler ne prisluhneta Jezusovi razlagi.

4.2 Predstavitev Jezusovega razlaganja (v. 25-27)

Pisec v odgovor učencem ne izpostavlja Jezusovih konkretnih razlag,¹⁸ ampak izhaja iz ocene vsega povedanega. V v. 25 označuje učenca za nespametna (*anōētoi*), kar poudarja proces umskega dojemanja. To lahko trdimo še posebej ob povezavi z v. 18, kjer učenca izrazita, da Jezus »ne ve« (*ouk égnōs*), kaj se je zgodilo, in z v. 31, ko Jezus povzroči, da »sta ga spoznala« (*epégnōsan autón*) ter zaključkom, ko sama izpovesta, kako »sta ga prepoznala« (*egnōsthē*) po lomljenju kruha. Umsko dojemanje osvetljuje vera v vse, kar so povedali preroki. Jezus odgovarja, od kod je potrebno izhajati v razlagah (v. 25.27) in kakšen je princip, ki daje skladnost vsemu, kar se je zgodilo (v. 26). Na podlagi celostnosti (v. 25: *pâsin*; v. 27: *pántōn, pásais*) je izraženo, da je Kristus smisel in središče vseh Pisem in celotne zgodovine odrešenja.¹⁹ V v. 26 podaja vprašanje

¹⁷ Tisti, ki v razlagah tega odlomka izhajajo iz koncentrične strukture, priznavajo to misel za središčno. Gl. R. Meynet, *Comment établir un chiasme. A propos des pèlerins d'Emmaüs*, v: *NRT* 100 (1978), 233-249; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 2001.

¹⁸ Na vprašanje, zakaj pisec na tem mestu zamolči Jezusove konkretne razlage, nekateri odgovarjajo s pripovednega stališča. Nadomestil jih bo z ekzegetskimi razlagami apostolov v drugem delu svojega spisa, v Apd. To pisec stori namenoma, saj želi poudariti, da mora bralec najprej dojeti princip skladnosti in povezanosti starozavezne vsebine s tem, kar je dopolnil Jezus, šele nato lahko sledi konkretna vsebina razlage, ki pa za bralca ne izhaja neposredno z ust vstalega Kristusa, ampak apostolov, ki so postali Njegove priče. Gl. J. N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1991, 163-169.

¹⁹ To spominja na posvetilo (Lk 1,1-4), kjer pisec izraža, da v bralcu želi doseči zanesljivost, trdnost (*asfáleia*) naukov, o katerih je bil poučen. Ta izraz nastopa tudi v Apd 21,34; 22,30; 25,26.

hermenevtične narave, ki po obliki že vnaprej zahteva pritrđen odgovor in vsebuje princip skladnosti, povzet v besedah: *édei patheîn*, »moral je trpeti«, ki se močno navezuje na *eiseltheîn eis tēn dóksan autoû*. Nujnost trpljenja osvetljuje prehod v slavo.²⁰ Čeprav je v. 26 zaznamovana z očitkom,²¹ zveni slovesno, saj Jezus sebe označuje kot trpečega Mesija, ki je šel v svojo slavo.²²

5. Dogajanje v ozadju: gostoljubje in sedenje za mizo²³ (v. 28-29)

Jezusovo razlaganje je prekinjeno z motivom zaključka poti, kjer se zgodi nov prehod v dogajanju. Jezus je v v. 28 predstavljen na isti način kakor na začetku poti: tujec, ki se je v določenem trenutku približal (*syneporeúeto*) in hodil z učencema (v. 15), se na koncu (v. 28) dela, kakor da gre dalje (*prosepoiēsato porrōteron poreúesthai*).²⁴ S tem pisec morda simbolično nakazuje, da se Jezusova pot nikakor tu ne konča. Nadaljuje se s potjo v nebo, kakor zase sam pravi v v. 26, da »je šel (*eiseltheîn*) v svojo slavo« in kakor se v v. 31 uresniči (*áfantos egéneto*). Jezus s takim ravnanjem izzove v učencih željo, da bi ostal z njima. V v. 29 je glede na predhodno dogajanje pozornost učencev preusmerjena na medsebojne odnose tistega trenutka. Če je bil Jezus prej le predmet pogovora, pa sedaj učenca zaradi poslušanja Njegovih razlag pozornost obrneta neposredno nanj, čeprav je v njunih očeh še vedno le tujec. To izrazita z željo, naj ostane z njima. Pisec tako na podlagi gostoljubja vpele novo kvaliteto skupnosti med njimi in pripravi ozadje novemu Božjemu dejanju, ki je vrhunec zgodbe. Opis je zaznamovan z željo po

²⁰ V 24,26 lahko razumemo vzročno povezavo s celotno vsebino evangelija, ki ima namen opisati Kristusovo pot v slavo. Beseda *dei*, 'treba je, potrebno je' poudarja nujnost tega, kar se mora zgoditi (*dei*, 'nujno je' nastopa 18x v Lk in 24x v Apd). Zato izraža vnaprejšnjo določenost Božjih načrtov, posebej povezave trpljenja in smrti z vstajenjem. Glagol *patheîn* pa v Lk nastopa še v 9,22; 17,25; 22,15. Na podlagi zveze *eiseltheîn eis tēn dóksan* je izraženo bistvo Jezusove poti, ko se stori sopotnika človeku. Pot na križ se za Lk dopolni v poti v nebo (*análepsis*).

²¹ Začetni vzклик *o* v v. 25 izraža močno čustvo, s katerim je obarvan očitek, kontrasten razočaranju učencev v v. 17.

²² Ta krščanska razlaga dogodka smrti in vstajenja Jezusa Kristusa je izvirna, v judovski tradiciji nikjer ne zasledimo povezave med mesijanstvom in trpljenjem. Le *Targum Jonatan* podaja razlago Iz 52-53 v smislu mesijanstva, vendar gre tu po vsej verjetnosti za kasnejšo tradicijo. Prim. Lk 9,22; 17,25; 24,7; Apd 17,3, Heb 9,26.

²³ To je močno zastopana tema celotnega evangelija. Jezus se v Lk pogosto udeležuje obedov. Prim. 5,29; 7,36; 9,16; 11,37; 14,1. Prim. W. C. Poon, *Superabundant Table Fellowship in the Kingdom: The Feeding of the Five Thousand and the Meal Motif in Luke*, v: *Expository Times* 114, T&T Clark, London 2003, str. 224-230.

²⁴ Glagol *syneporeúeto*, 'približal se je', nastopa še v Lk 7,11; 14,25. Značilen je za množice, ki so hodile z njim, sedaj pa on hodi z njima. Jezusa v evangeliju srečamo večkrat z željo, da gre dalje, da se ne ustavlja.

biti skupaj, z Jezusovo takojšnjo ugoditvijo. Dvakratna ponovitev glagola »ostati« (*meînon, meînai*) in nasičenost osebnih zaimkov poudarjata odnose med njimi. Iz tega prizora, ki uvaja Jezusovo razodetje, lahko razberemo, da je zastojniški ljubezni Boga všeč, če je zaželjena, pričakovana, povabljena. Čeprav pobuda izhaja od Jezusa, človekova želja po njegovi bližini ni brez vrednosti. Dogajanje v ozadju je v v. 31 izraženo z glagolom *kataklîno* »poseči, poleči«, ki je tipičen samo za Lk in se pojavi še v treh prizorih, ki se vsi zgodijo za mizo (prim. Lk 7, 36 ; 9,14.15; 14,8).²⁵

6. Božje dejanje: razodetje Jezusa v razlomitvi kruha (v. 30-31)

V ospredju teh vrstic je Jezus sam, ki ne govori več, ko privede dogajanje do vrhunca. Opisano je le njegovo ravnanje, ki osvetli vse dotedanje pogovarjanje in odpre skrivnost Njegove prisotnosti.

Ko je sedel z njima za mizo (*en tō kataklithēnai autōn*),
je vzel (*labōn*) kruh,
blagoslovil (*eulōgēsēn*),
ga razlomil (*klásas*) in
jima ga dal (*epedídou*) (v. 30).

On pa je izginil izpred njiju (*áfantos egéneto*) (v. 31).

Za nizom glagolov lahko razberemo, kako se v očeh učencev postopoma spreminja Njegova vloga: najprej kot gost sprejme povabilo in vstopi, da bi ostal; nato razlomi kruh,²⁶ kar v semitskem okolju pripada gostitelju; ko pa je prepoznan kot vstali Kristus, postane neviden. Opis je liturgično obarvan in ga zaradi očitne sorodnosti primerjamo z Lk 9,10-17 in 22,22.37.²⁷ Pri tem izpostavimo zorni kot bralca, ki dojame smisel dogodka v tesni povezavi teh treh momentov.²⁸

²⁵ V vsakem od treh prizorov je izpostavljena druga tema: – ob pomnožitvi kruha (9,14.15) saj Lk od vseh sinoptikov izpostavlja Jezusovo naročilo učencem, naj posede množico, in nato navaja izpolnitev (*kataklînate, katéklinan*); – ob sprejemu Jezusovega povabila v hišo farizeja Simona (7,36), kjer je sedenje za mizo vezano na temo sodbe (*kateklithē*); – v pouku gostom in gostitelju (14,8), kjer je vezano na temo služenja (*kataklithēs*).

²⁶ Gesta razlomitve kruha pripada tistemu, ki je *paterfamilias*. Jesti razlomljen kruh skupaj za mizo je v Stari zavezi pomenilo imeti delež pri blagoslovu, ki ga je izrekel družinski oče nad še nerazlomljenim kruhom (2 Kr 4,42-44; 3 Mz 11,21-23).

²⁷ Glagola *epedídou, edídou* sta v 24,30 in 9,16 v imperfektu in vzbujata idejo ponavljajočega dejanja, medtem ko se v 22,19 nahaja v aoristu (*edōken*). Glagol *eulogein* pomeni gesto blagoslova v judovskih molitvah pred jedjo in se pojavi samo tu in v 9,16 ter ga v 22,19 nadomesti glagol *euharistéin*. Tudi besedi *klînein* in *hēméra*, ki označujeta čas dogajanja, se pojavita samo v 24,29 in še v 9,12.

²⁸ Zagotovo učenca nista bila izmed enajsterih, zato je zanj gesta razlomitve kruha najbrž vezana na pomnožitev kruha, kar kaže tudi večja sorodnost besedišča. B. P.

Lk 9, 14.16

Tedaj je vzel tistih pet hlebov (*labōn*)
se ozrl v nebo, jih blagoslovil (*eulógēsen*)
razlomil (*katéklasen*)
in dajal učencem, (*edídou*)

Lk 22,19

in vzel je kruh (*labōn*)
se zahvalil (*euharistēsas*)
ga razlomil (*ékласen*)
jim ga dal (*édōken*)

Jezusove geste razlomitve kruha ne moremo razumeti v zgodovinskem smislu kot ponovitve zadnje večerje in ustanavljanja obreda evharistije, pisec tudi ne priklicuje besed, izrečenih nad kruhom. Prav tako ne gre za prisposodbo eshatološke gostije ob koncu časov, kakor lahko razumemo čudež o pomnožitve kruha z Lk poudarkom na obilju. Kakšen je torej pomen geste razlomitve kruha v Emavsu glede na ostala dva dogodka? Pisec izpostavlja prepoznanje geste v luči predhodnih dveh dogodkov. Na prvo mesto je tu postavljena notranja preobrazba učencev, odprtje oči za to skrivnost, ki jo predhodno pripravlja poslušanje Jezusovih razlag v gorečnosti srca. Odprtje oči je izraženo na podlagi teološkega pasiva²⁹ in vstavljeno med dve dejanji: »dal kruh« in »postal neviden«³⁰. To lahko beremo v primerjavi s sosledjem dogajanja »dal in rekel: ›To je moje telo, ki se daje za vas‹« v 22,19. Pri postavitvi evharistije Jezusovo razlomitev kruha spremljajo posvetilne besede, slovesna razlaga simbola, ki je v poistovetenju njegovega darovanega telesa z razlomljenim kruhom. V izbranem odlomku pa razlomitvi kruha sledi odprtje oči učencev za to skrivnost, njuno doživetje poistovetenja vstalega Jezusa z razlomljenim kruhom. Tudi zaključno dejanje kristofanije (*áfantos egéneto*) lahko beremo v tem smislu kot logično posledico preobrazbe Jezusovega telesa, potrditev dejstva, da je v razlomljenem kruhu realno navzoč on sam, saj »postane neviden« v prejšnji obliki. Vstali Jezus, ki se je dokončno daroval in odšel v svojo slavo, je prisoten na nov način, ki ni več vezan na »videti«, saj je odprtje oči izraženo z glagolom »spoznati«, kar priklicuje tipološko primerjavo z 1 Mz 3,7. Ko učenca notranje dojameta Njegovo skrivnostno navzočnost v razlomljenem kruhu, Njogo-

Robinson v članku *The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts*, v: *NTS* 30 (1984) dokazuje, da je zaradi odsotnosti teme Božjega kraljestva nemogoče, da se odlomek neposredno navezuje na pripoved o zadnji večerji, kjer Lk postavlja v središče prav predajo Božjega kraljestva učencem (prim. Lk 22,29-30). Prim. A. A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, MN Liturgical Press, Collegeville 1993.

²⁹ Glagol *dianoígo*, 'odpreti' v pasivni obliki izraža, da je nosilec tega dejanja Bog in tako prestavlja odgovornost za tako stanje v nekaj višjega od volje učencev samih. Ta glagol se lahko navezuje na: Pisma (24,32; Apd 17,3); um (24,45); nebo (Apd 7,56); srce (Apd 16,14; 2 Mkb 1,4); ušesa (Mr 7,34-35); oči (Lk 24,31; 1 Mz 3,5.7)

³⁰ Izraz *áfantos egéneto* je enkratnica v LXX in v Novi zavezi. Lahko ga prevajamo z »izginil, postal neviden«. Pridevnik *áfantos* se v grški klasični literaturi uporablja za izginotje božanstev. Prim. J. A. Fitzmyer, *Luke*, 1568.

va vidna oblika prisotnosti doživi preobrazbo. Zato ta dogodek osvetljuje pomen evharistije, poudarja dojetje te skrivnosti s strani učencev, ki že predstavljata Cerkev, in potrjuje Jezusovo realno prisotnost v razlomljenem kruhu.

Kakšen je splošni pomen razlomitve kruha za Lkû R. J. Dillon dokazuje, da se Gospodovo lomljenje kruha s svojimi učenci navezuje na Njegovo deleženje poslanstva in usode z njimi.³¹ Tema lomljenja kruha nastopa tudi v Apd v podobnem smislu.³² Razlomljen kruh, ki učencema ostaja v rokah ob spoznanju vstalega Jezusa, nakazuje torej neko obliko sodeleženja pri Jezusovi daritvi. Če je Jezus za razlaganje preteklih dogodkov ponudil načelo *édei pathêin*, ponuja torej istega tudi za doživljanje njegove prisotnosti v sedanjosti, kar pisec neposredno izraža v Apd 9,16 glede Pavla (*dei pathêin*). Sodeleženje pri Njegovi daritvi ga dela navzočega v krščanski skupnosti. Kdor doživi gorečnost srca ob razumevanju, kako Kristus osvetljuje Pisma, ga na osebni način potem prepozna v razlomljenem kruhu in z njim deleži trpljenje in pot v slavo.

7. Zaključek

Kako se torej v izbranem odlomku prepleta dogajanje v ozadju z Božjim posegom ter razodevanjem Vstalega? Najprej poudarimo, da je vse dogajanje v ozadju pomenljivo v tem, ker že izpostavlja središčnost Jezusove osebe, saj je On ves čas edini predmet pogovora učencev, čeprav ga doumevata le kot starozaveznega preroka; želja po Njegovi prisotnosti je predstavljena kot njuna edina želja, čeprav vidita v njem le skrivnostnega tujca. Vstali Jezus vstopa tja, kjer se človek že »ukvarja z Njim«, čeprav so oči še zastrte. Vstopa na pasiven način, ko najprej prisluhne, se pusti povabiti ob pozni večerni uri. Šele v drugem delu prevzame aktivno vlogo, ko razlaga tudi on, ko za mizo razlomi kruh.

Odnos med dogajanjem v ozadju in razodetjem Vstalega razodeva, v čem obstaja človekova ujetost v lastne sheme doživljanja božjega. Pisec na kontrasten način predstavlja dva razloga, ki sta hkrati dva pomembna elementa razlaganja Božje besede. Dogodkov o Jezusu ne moremo razlagati samih na sebi, brez povezav z vsem, kar je Bog že napovedal v preteklosti po prerokih (tradicija). Sedanjo situacijo lahko v polnem smislu prepoznavamo samo v luči odrešenjskih dogodkov (aktualizacija). To, kar se na najgloblji ravni zgodi v srečanju božjega s človeškim, je notranja preobrazba učencev ob osebni doživetju Vstalega v razlomitvi kruha. Pisec ta izbrani trenutek pripravlja z doživljanjem gorečnosti

³¹ Prim. R. J. Dillon, *From Eye-Witnesses to ministers of the World*, 105-107.

³² Izraz »lomljenje kruha« najdemu v Apd 2,42; izraz »lomiti kruh« v Apd 2,46; 20,7.11; Lk 9,16; 22,19; 24,30.

srca v poslušanju njegovih razlag, s spoznanjem skladnosti božjih načrtov v edinem načelu: nujnost trpljenja za pot v slavo. Do vrhunca ga privede s spoznanjem prisotnosti Vstalega, ki ni več vezano na videnje, ampak na sodeleženje Njegove daritve v razlomljenem kruhu. Pri tem pa je pomembna zavest njegove poti v slavo, kar narekuje zmagoslavno naravnost.

V odlomku gre za zakramentalno resničnost, za dojetje skrivnosti evharistije, ki prav tako ohranja dvojnost dogajanja: razlaganje Pisem v luči odrešenjskega dogodka in ponavzjočenje Kristusove daritve v lomljenju kruha.

Povzetek: Mirjana Filipič, Božje dejanje glede na dogajanje v ozadju (Lk 24,13-35)

V določitvi strukture izbranega odlomka (Lk 24,13-35) smo izpostavili dvakratno *kai egéneto en tō* formulo, ki v v. 15 in 30 opozarja, da se nekaj božjega zgodi, medtem ko se v ozadju nekaj že dogaja. Osnova vsega dogajanja v ozadju je medsebojno pogovarjanje o dogodkih glede Jezusa in pa gostoljubje. V semantični analizi sopomenskih glagolov pogovarjanja je izpostavljena preobrazba vsebine, ki iz medsebojnega razpravljanja (*homiléō*) o preteklih dogodkih glede Jezusa preide v razlaganje (*eksēgéomai*) enajsterim o osebnem izkustvu Vstalega tistega dne, ki je dvojne narave: gorečnost srca ob poslušanju Njegovih razlag na poti in prepoznanje v razlomljenem kruhu. Dvojnost je osrediščena v načelu skladnosti vseh Božjih načrtov zgodovine odrešenja, to je *édei patheîn*, ki odpira pot v slavo. Če se postavimo na zorni kot bralca, nam primerjava Lk 24,29.30; 9,12.14.16 in 22,19 kaže, da je temeljni smisel dogodka v predstavitvi preobrazbe učencev, v človekovem dojetju skrivnosti zadnje večerje, ki pomeni deleženje Jezusove daritve na podlagi istega načela nujnosti trpljenja na poti v slavo.

Ključne besede: kristofanija, lomljenje kruha, razlaga Pisem, izraz *kai egéneto en to* v Lk

Summary: Mirjana Filipič, God's Action in View of Background Happenings (Lk 24.13-35)

When defining the structure of the chosen passage (Lk 24.13-35) the twice formula *kai egéneto en to* has been emphasized, which in the verses 15 and 40 draws attention to something divine taking place while something is already happening in the background. The basis of the background happening are the talking to each other about the events concerning Jesus and hospitality. A semantic analysis of synonymous

verbs of talking shows a transformation of the content, which from a mutual discussion (*homiléō*) about previous events concerning Jesus changes into explaining (*eksēgēomai*) to the eleven the personal experience of the risen Christ that is of a double nature: the burning of hearts when listening to His explanations along the way and the recognition in the breaking of the bread. The double nature is centered in the principle of harmony between all Divine plans of the history of redemption i.e. *édei patheîn* opening the way to glory. If taking the reader's viewpoint, a comparison of Lk 24.29,30; 9.12,14,16 and 22.19 shows that the main sense of the event is to present the transformation of the disciples, when man comprehends the mystery of the Last Supper, which means sharing in Jesus Christ's sacrifice on the basis of the same principle of suffering being necessary for entering into glory.

Key words: christophany, breaking of the bread, explaining the Scriptures, expression *kai egéneto en tō* in Lk.

Erwin Dirscherl

Gottes Wort im Menschenwort: Die Grundspannung der Offenbarung und ihre Konsequenzen für die Dogmatik

1. Ist die Hl. Schrift eindeutig? Die Position von Johannes Paul II.

Johannes Paul II. hat der Dogmatik ins Stammbuch geschrieben, dass sie akzeptieren müsse, mit einer Spannung zu leben. Interessanterweise hat er davon gesprochen, dass das Zeugnis der Heiligen Schrift als Gottes Wort im Menschenwort eben nicht eindeutig ist, keine absolute Bedeutung beanspruchen kann, sondern gedeutet werden muss, immer wieder neu, in jeder Kultur und in jeder Zeit. Der Papst betont, dass diejenigen, die meinen, jedes Wort der Bibel müsse eine absolute Bedeutung haben, weil es vom absoluten Gott stamme, eine falsche Vorstellung von der Absolutheit Gottes haben. »Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren und Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern.«¹ Wenn Gott sich in der menschlichen Sprache ausdrückt, «gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf».² Die Frage nach dem Ursprung der Hl. Schrift in Gott konfrontiert mit einer Vielfalt, nicht mit Eindeutigkeit. Eine falsche Auffassung vom Absoluten ist diejenige, die Unterschiedenheit und Vieldeutigkeit, also alles Relativierende leugnen würde. Dies gilt für die Inspiration des Bibeltextes ebenso wie für die Rede von der Inkarnation.

¹ Vgl. Ansprache von Johannes Paul II., in: Päpstl. Bibelkommission, Hg., *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 115. Bonn 1993, 13. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Pluralität ja – Fundamentalismus nein! Vom Umgang mit der Bibel in »postmodernen« Zeiten*, in: *Bibel und Liturgie* 70 (1997) 208-212.

² Ebd.

Das ist die grundlegendste Spannung überhaupt für die biblische Gottrede: Gottes Wort geschieht im vielfältigen und uneindeutigen Menschenwort, nirgends anders! Hier ist Johannes Paul II. voll zustimmen. Die Deutungsbemühung um den Sinn der Bibel kommt nie an eine Ende, solange die Geschichte Gottes mit den Menschen andauert. Immer wieder muss neu übersetzt und gedeutet werden. Es geht um eine Relativierung des Textes im Sinne einer Bindung bzw. Beziehung zwischen Gottes Wort und menschlichem Wort. Diese Beziehung ist nicht symmetrisch, weil sie von einem Ursprung her geschieht, der uns entzogen ist. Ein unverfügbarer Ursprung des Wortes. Die Unumkehrbarkeit der Beziehung hat zur Folge, dass wir von uns aus nicht eindeutig an den Ursprung heranreichen können. Die Frage nach dem Ursprung gehorcht nicht den Gesetzen der Kausalität im Sinne von eindeutigen Ursache-Wirkung-Verhältnissen. Vom Ursprung her geschieht etwas, das uns unmittelbar trifft. Wir sind nicht der Ursprung, aber stehen zu ihm in einer Beziehung, die in ihm seinen Anfang hat. Wir sind passiv in Beziehungen gesetzt, die nicht in uns beginnen. Wir hören ein Wort, das uns in eine Beziehung zu seinem Ursprung setzt, die unserer Verfügung entzogen ist. Gottes Wort im Menschenwort.

Wenn aber diese Uneindeutigkeit für das Wort Gottes in der Hl. Schrift gilt, dann muss sie auch für die Vorlage des kirchlichen Glaubens, für das sogenannte kirchliche Dogma gelten, denn das kirchliche Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, so DV 10. Man kann der Hl. Schrift als grundlegender Urkunde und Richtschnur des Glaubens nicht eine Vieldeutigkeit zuschreiben, und den nachgeordneten Sätzen kirchlicher Lehre oder Theologie dann eine Absolutheit und Eindeutigkeit zuerkennen, die man noch nicht einmal der Hl. Schrift als Gottes Wort im Menschenwort zuspricht. Auch Lehrsätze als Deutungen des Wortes Gottes sind nicht per se eindeutig, sondern müssen immer wieder neu gedeutet und rezipiert werden.³ Es geht auch hier um eine grundlegende Offenheit und, wie W. Kasper betont, eine Relativität, eine Rückgebundenheit des Dogmas.⁴ Denn, so die Päpstliche

³ Vgl. zur Rezeptionsproblematik W. Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung?* QD 131. Freiburg 1991.

⁴ W. Kasper nimmt dabei die Dogmen mit höchster Verbindlichkeit in den Blick: »Unfehlbar verkündete Dogmen sind relativ in bezug auf das Ursprungszeugnis der Schrift, das sie verbindlich auslegen, das sie dabei aber nie voll einholen, weshalb sie selbst immer wieder von der Schrift her ausgelegt werden müssen.« Vgl. W. Kasper, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1. Mainz 1987, 43-71, 68. Von daher ergibt sich die Forderung, dass Dogmatik und Exegese in einem nicht abschließbaren Prozess wechselseitig aufeinander verwiesen sind. (ebd.) Hier spricht Kasper das Phänomen eines andauernden Deutungsprozesses an, der in der Geschichte nicht zu einem Abschluss

Bibelkommission: »Als geschriebenes Wort Gottes hat die Bibel einen Sinnreichtum, der nicht voll und ganz ausschöpfbar ist und in keiner systematischen Theologie adäquat eingeschlossen werden kann. Eine der hauptsächlichsten Funktionen der Bibel ist es, die theologischen Systeme herauszufordern und die Existenz wichtiger Aspekte der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Realität beständig in Erinnerung zu rufen, die in der systematischen Reflexion manchmal vergessen oder vernachlässigt wurden.«⁵ Dogmen sind erinnernde und relationale Aussagen, die in Beziehung zur Schrift und zur Tradition stehen.⁶ Es kann also kein geschlossenes System der Dogmatik geben, sondern nur eine Offenheit, die den Beziehungen und der Anderheit Gottes Raum lässt und sie nicht fixiert oder feststellt und damit verrät. Traditio als Begriff zwischen tradere und tradire steht als geschichtliche Deutung des Wortes Gottes immer vor einem Wagnis und in einer Spannung, positiv: das Wort Gottes treu zu überliefern oder negativ: es zu verraten. Davon zeugen auch das mutige Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte des Papstes im Jahr 2000.⁷

kommt. Kasper spricht auch von der Relativität der Dogmen im Hinblick auf ihre Vorgeschichte, auf ihren Sitz im Leben, auf die jeweilige Situation, in die hinein sie übersetzt werden müssen, im Hinblick auf ihren Bezug zu anderen Dogmen (*nexus mysteriorum*). (vgl. a.a.O. 68f.) Schließlich betont Kasper, dass es sich bei den Dogmen um ein offenes System handeln muss: »Deshalb ist vor allem eine letzte Weise der Relationalität der Dogmen wichtig: der Bezug auf die in den Dogmen bezeugte »Sache«, das *eine Dogma in den vielen Dogmen*. Das Ganze, von dem eben die Rede war, ist nämlich kein in sich geschlossenes System. Es weist als Ganzes nochmals über sich hinaus, ist Gleichnis, Analogie, Antizipation der einen Treue-Wahrheit-Gottes.« (a.a.O. 69)

⁵ Vgl. Päpstliche Bibelkommission (Hg.), *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 98f.

⁶ Zum Verhältnis von Schrift und Tradition vgl. W. Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1, 72-101; ders., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd. 2. Mainz 1999, 51-83.

⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom*, in: H. H. Henrix – W. Kraus, Hgg., *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn 2001, 151-156, bes. 152 f. »Bekenntnis der Schuld im Dienst der Wahrheit«; Internationale Theologische Kommission, »Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit« vom 7. 3. 2000, in: a.a.O., 131-151. Zu dem Problembereich grundsätzlich auch W. Kasper, der von einer »theologischen Differenz« zwischen Dogma und der in ihr ausgesagten Wirklichkeit spricht, weil neben der Analogie im Sinne je größerer Unähnlichkeit die Geschichtlichkeit und Endlichkeit der Sprache sowie schließlich auch eine »sündige Verslossenheit«, die mit im Spiel ist, zu bedenken sind (vgl. ders., *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der Theologie*, 65). »Dogmatische Sätze können deshalb voreilig, oberflächlich, hochmütig, interessebedingt, lieblos formuliert sein. Ihre endgültige Aussage kommt jeweils in den Bedingtheiten der Geschichte zu Wort. Sie sind deshalb – wie H. Schlier es ausgedrückt hat – *bleibend denkwürdig*, d.h. sie sind nie endgültig überholt und doch stets auslegungsbedürftig.« (a.a.O. 65f.) Daher fordert Kasper zu Recht ein »*kritisches Dogmenverständnis* und eine kritische Dogmatik« (66).

Nun könnte man an den Papst die Frage richten, ob er das Wort Gottes oder Gott selbst für uneindeutig hält, so dass eine Deutung erforderlich ist. Diese Frage zielt ins Leere, denn die Uneindeutigkeit liegt nicht in Gott und seinem Wort, sondern geschieht in der Beziehung, die es zum menschlichen Wort sucht. Wir haben das göttliche Wort eben nicht in absoluter Reinheit und Eindeutigkeit vor uns. Ein solcher Glaube wäre, so der Papst, reiner Fundamentalismus. Es gibt das Wort Gottes nur in der Spannung von Gottes Wort, das im menschlichen Wort geschieht, darin liegt die Spannung der Uneindeutigkeit, die unsere Deutung und Entscheidung sucht. Gott bleibt auch als Sprechender der Unbegreifliche. Die Frage der reductio, der Zurückführung des Wortes Gottes auf seinen Ursprung, konfrontiert uns mit einer Beziehung und einem Geheimnis. Gott bleibt das Mysterium, das uns unmittelbar nahe ist und ein Wagnis der Liebe, d.h. des Sich-verlassens eingeht. Gott bindet sich an das menschliche Wort. Hemmerle sagte, dass Gott sich auf den Menschen verlässt, ja auf den Menschen hin transzendiert.⁸ Gottes Wort geschieht nicht so, dass es mit einer Eindeutigkeit erfolgen würde, die nur die Zustimmung möglich macht. Zu Recht weist auch Thomas von Aquin zwingende Gottesbeweise zurück. Die Frage der Beziehung zu Gott entscheidet sich nicht an Kriterien zwingender Beweisbarkeit, sondern freier Zustimmung. Das hat auch Kardinal John Henry Newman in seiner berühmten *Grammar of assent* gezeigt. Die Uneindeutigkeit, die in der bedeutungsoffenen Beziehung geschieht, lässt unserer Entscheidung und unserem Deuten Raum. Das Wort Gottes, das in menschlicher Sprache gehört wird, wird nur durch menschliches Zeugnis hörbar, das den Zeuginnen und Zeugen der Bibel eine Deutung und Entscheidung abverlangt. Darin aber ergeht der Imperativ an uns und unser Zeugnis.

2. Die anderen Zeugen der Hl. Schrift hören: Dialog mit dem Judentum

Für Papst Johannes Paul II. ergibt sich daraus aber auch die Verpflichtung zum Dialog mit dem Judentum. In der Frage nach dem Wort Gottes sind die jüdischen Zeuginnen und Zeugen von uns Christinnen und Christen zu hören. Diesen Imperativ hat Johannes Paul II. der Theologie aufgegeben und diesem Impuls fühle ich mich in meiner dogmatischen Reflexion verpflichtet.

⁸ Vgl. K. Hemmerle, *Glauben - wie geht das?*, Freiburg 1978, 18f. »Der erste Schritt ist Gottes Schritt auf uns zu, ist Weg, den Gott geht, sich überschreitend, sich verschenkend, sich mitteilend« (18).

Das Volk Israel lebt in einem ungekündigten, gültigen Bund mit Gott, so betont es Johannes Paul II. immer wieder.⁹ Walter Kardinal Kasper hat daher zu Recht betont, dass es für die römisch-katholische Kirche keine Judenmission geben kann.¹⁰ Das bedeutet, dass das Wort Gottes nicht nur im Christentum, sondern auch im Judentum gültig ergeht und gehört wird. Das bedeutet eine Rückbindung des Christentums an das Volk Israel und die bleibende Anerkennung seiner Erwählung. Die Beziehung Gottes zu den Menschen geschieht in der Geschichte Israels und des Christentums. Gott spricht zu beiden. Hier kommt ein Moment der Dualität ins Spiel. Und Gott hat zuerst zu den Juden gesprochen, sie sind, wie Johannes Paul II., im Gefolge von »Nostra Aetate«, Johannes XXIII. und Paul VI. betont, die älteren Brüder im Glauben. Sie sind, so Ch. Dohmen, die Erstadressaten der Bibel.¹¹ Das Heil kommt von den Juden. Sie sind also jene älteren Brüder im Glauben, die auch von uns zu hören sind.

Johannes Paul II. wird nicht müde zu betonen, dass der jüdisch-christliche Dialog uns von unserem biblischen Kanon her aufgegeben ist: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.«¹² Der Dialog zwischen Christentum und Judentum entspricht also dem Dialog zwischen Altem und Neuem Testament, aber nicht als einer Größe der Vergangenheit, sondern als einer Größe der Gegenwart, weil die zweite Dimension des Dialogs der heutige Dialog mit dem lebendigen Judentum ist. Hier kommt ein Moment der Pluralität als Dualität bei der Frage nach dem Heil ins Spiel, weil neben dem christlichen auf einzigartige

⁹ Vgl. dazu die Ansprache Johannes Pauls II. an die Vertreter der Juden in Mainz 1980, in: K. Richter (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum*, Freiburg 1982, 150-154, 152; ders., Ansprache bei der Generalaudienz am 28. 4. 1999, in: H. H. Henrix – W. Kraus (Hgg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, Paderborn 2001, 125-127, 127; ders., *Vergebungsbitte am 26. 3. 2000 an der Westmauer von Jerusalem*, in: a.a.O., 161: »Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes«.

¹⁰ Vgl. dazu die Ausführungen von H. H. Henrix, *Krisenerprobt und doch störanfällig. Das aktuelle jüdisch-christliche Verhältnis*, in: *HK* 56 (2002) 336-342, zu der Position W. Kaspers bes. 338.

¹¹ Vgl. Ch. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 196-199. Zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament vgl. auch Ch. Dohmen – Th. Söding (Hgg.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Paderborn 1995.

¹² Vgl. das Zitat bei W. Breuning, *Positive Beispiele christlich-jüdischer Zusammenarbeit in jüngeren katholischen Dokumenten*, in: ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung* (hg. v. E. Dirscherl), Würzburg 1995, 159-173, 165.

Weise noch ein anderer Heilsweg zugestanden wird, auch wenn diese Aussage lehramtlich von einer inklusiven christologischen Hermeneutik her gewonnen wird.¹³ Es bleibt eine Spannung, eine Mehrdeutigkeit in der Frage nach dem Wort Gottes im menschlichen Wort. Das Verhältnis zum Judentum gehört in das Innenverhältnis des eigenen Glaubens der Christen hinein, es geht um unsere Wurzel. Dabei gilt: Wir bedürfen des Dialogs mit Israel, aber wir können uns nicht zu der Aussage versteigen, dass es umgekehrt auch so sein müsste. Die Wurzel trägt uns, nicht wir tragen die Wurzel – diese Asymmetrie im Verhältnis von Christentum und Judentum gehört zu der Besonderheit dieses Verhältnisses hinzu. Es geht um eine unumkehrbare Beziehung. Die Neubesinnung des II. Vatikanums (*Nostra Aetate*)¹⁴ und die Äußerungen Johannes Pauls II. machen deutlich, dass christliches Zeugnis nicht abgelegt werden kann, ohne auf die jüdischen Zeugen und ihre bleibende Erwählung zu blicken.

Auch Jesus hat die jüdischen Zeugen gehört, gelesen und gedeutet. Wenn wir nach Jesus fragen und seine jüdische Abstammung ernst nehmen, dann kommen wir bei der Frage nach seinem Ursprung nicht an

¹³ Hier weist auch das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Rom 2001, den Weg. Das Dokument spricht von der Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel (Nr. 42), von der Fortdauer der göttlichen Liebe zu Israel (Nr. 31f.), von der unverbrüchlichen Treue der göttlichen Erwählung Israels (Nr. 33-36). H. H. Henrix hat gezeigt, dass dieses Dokument auch davon spricht, dass die Messias Hoffnung Israels nicht vergeblich ist und fragt: »Meldet sich hier – und diese Frage weist über den Rahmen des Dokumentes hinaus und geht auf die Rechnung einer »opinio theologica‘ oder theologischen These – die Möglichkeit einer Pluriformität oder Polarität von Wahrheit – etwa in dem Sinne von Ps 62,12: »Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört‘? Wir stehen mit den aufgeworfenen Fragen vor einer Spannung bereits im christlichen Glauben und Hoffen selbst. Eine Spannung, die darin besteht, dass der christliche Glaube sich am messianischen Wiederkommen Jesu Christi festmacht und zugleich die jüdische Messias Hoffnung positiv würdigt.« (H. H. Henrix, »Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich«. *Ein theologischer Vermerk von Gewicht*, in: Ch. Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden*, Stuttgart 2003, 51-62, 61) Hier muss man von einem einzigartigen Verhältnis zwischen Kirche und Israel sprechen, das interreligiös unvergleichlich ist. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Die je andere einzigartige Erwählung in der Zeit – Zur Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: *Bibel und Liturgie* 74 (2001) 218-230; ders., *Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie*, in: G. Risse – H. Sonnemans – B. Theß (Hgg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, F. H. Waldenfels, Paderborn 1996, 495-511.

¹⁴ Interessant ist auch der Blick auf die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium«, vgl. G. Baum, *Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel und der Kirche*, in: G. Baraúna, Hg., *De Ecclesia*, Freiburg 1966, 574-584, bes. 583f. Baum hält mit Lumen Gentium fest, dass Gott weiterhin in der Mitte des Volkes Israel wirkt, das in diesem Bund steht, im Hören auf die Schrift und im Feiern des Gottesdienstes. (583f.)

Israel und seiner Erwählung vorbei.¹⁵ Die Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes kann auch christologisch nicht an Israel vorbei geschehen. Die re-ductio in den rätselhaften Ursprung des Wortes Gottes, die re-ductio in mysterium konfrontiert uns mit der Erwählung Israels.

Das sollte Konsequenzen für die Theologie und auch für die Christologie zeitigen. Was bedeutet es nun, von daher unsere Frage nach dem Ursprung des Wortes Gottes aufzugreifen?

3. Sprechen Gottes und Christologie: Die unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch

W. Breuning hat eine Christologie gefordert, die nicht antijüdisch ist.¹⁶ Dies bedeutet, so von Jesus Christus zu sprechen, dass Israel nicht aus seiner einzigartigen Berufung und seinem Bund gedrängt wird. Bislang wurde die Christologie oft als Überbietung der jüdischen Verheißung verstanden. Die Frage ist, ob sich hier eine vergleichende Sprache rechtfertigen lässt.

Jesus geht seinen Weg stellvertretend für die Menschen und für sein Volk. Die Erwählung und Berufung Jesu hat bleibend mit der Berufung Israels zu tun.

Die Christologie hat bei der Rede von der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Jesu ernst zu nehmen, dass diese mit der Einzigkeit und stellvertretenden Bedeutung Israels unmittelbar zu tun haben und sie nicht ausschließen. Außerdem muss die Christologie die Spannung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus wahren, um nicht zu einer einseitigen Christologie zu kommen, die mit der Vernachlässigung der Menschheit Jesu auch dessen jüdische Herkunft vernachlässigt,¹⁷ oder mit der Vernachlässigung der Gottheit Jesu auch die Gottunmittelbarkeit Israels zu gering achtet. Es geht um zwei unterschiedene Weisen, die unmittelbare Ursprungs-Beziehung zu Gott in seinem Wort zu bezeugen. Jüdisch wie christlich wird die Spannung ernst genommen, dass Gottes Wort im menschlichen Wort ergeht. Der Raum der Deutung steht in der Spannung zweier Erwählungen bzw. Berufungen, die in einem asymmetrischen Verhältnis stehen. Das Judentum geht dem Christentum voraus, das Christentum folgt ihm nach. Der Stachel der je anderen Berufung könnte ein Zeichen für die uneindeutige und unverfügbare Stimme Gottes sein. Keiner darf sie als sicheren Besitz betra-

¹⁵ Vgl. H. Frankemölle, *Der Jude Jesus und der christliche Glaube*, in: E. Biser – F. Hahn – M. Langer (Hgg.), *Der Glaube der Christen*, Bd. 1, München – Stuttgart 1999, 602-623.

¹⁶ Vgl. W. Breuning, *Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie*, in: ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung*, 81-100.

¹⁷ Dazu H. Frankemölle, *Der Jude Jesus und der christliche Glaube*, 619.

chten. Kann die Christologie sich auf diese Spannung einlassen? Dies kann sie tun, weil es auch in der Christologie um eine Ursprungs-Beziehung zwischen Gott und Mensch geht, die nicht Identität und Eindeutigkeit bedeutet, sondern eine Spannung, die immer wieder neu zu denken gibt und im Leben zu deuten ist. Dies will ich anhand des Konzils von Chalkedon aufzeigen.

Das Konzil von Chalkedon versucht im Jahr 451 n. Chr. einen Kompromiss zu eröffnen, der widerstreitende christologische Modelle zueinander führen soll. Es gab Christologien, die eher die Menschheit oder die Gottheit Jesu Christi betonten, die eher seine Einheit mit Gott oder seine Unterschiedenheit von Gott ins Zentrum rückten. Die berühmte Formel des Konzils lautet: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt.¹⁸ Eine Person in zwei Naturen, eine Einheit in Unterschiedenheit. Man darf Gott und Mensch in Jesus Christus nicht trennen, aber auch nicht vermischen. Deshalb setzt das Konzil hinzu: wahrer Gott und wahrer Mensch, unvermischt und ungetrennt. Hier wird daran festgehalten, dass in Jesus von einer Beziehung zu sprechen ist, in der sich zwei zu Unterscheidende unmittelbar nahe sind, Gott und Mensch. Es bleibt bei aller Nähe bei einem Gegenüber. Und wenn das dritte Konzil von Konstantinopel definiert, dass in Jesus Christus auch zwei Willen festzuhalten sind, ein göttlicher und ein menschlicher, dann will auch dieses Konzil jedem Monophysitismus einen Riegel vorschieben: Wer die Gottheit in Jesus Christus überbetont, der setzt die menschliche Freiheit Jesu aufs Spiel, und damit die Erlösung des Menschen, der mit allem, was er ist, von Gott angenommen wird. Einheit in Unterschiedenheit, das ist die Spannung, die der christliche Glaube auszuhalten hat, in der Rede von der Hl. Schrift als Gottes Wort im Menschenwort ebenso, wie in der Rede von der Christologie, wahrer Gott und wahrer Mensch. In dieser Spannung kommt eine einzigartige Beziehung zur Sprache, die für eine Gottunmittelbarkeit steht, die nicht vergleichbar ist. Einzigartiges kann nicht verglichen werden, sondern muss in einer Sprache der Anderheit zur Sprache kommen, die nicht in

¹⁸ Vgl. DH 301: »... ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen, unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einigung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt ...«. Vgl. zum Konzil von Chalkedon nach wie vor A. Grillmeier – H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon*, 3 Bde, Würzburg 1954, bes. den Aufsatz von K. Rahner, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, in Bd. 3, 3-49. Von daher wäre die Debatte mit G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, Regensburg 2001, zu suchen, der die Personidentität zwischen Jesus und dem Logos auf eine Weise betont, die m. E. mit der Formel von Chalkedon und ihrer Interpretation durch Rahner, Wohlmut u.a. in Spannung steht.

Kategorien des mehr oder weniger denkt. Unsere Sprache hat Mühe, ein Beziehungsgeschehen, in dem einzigartiges geschieht, nicht auf der Ebene der Worte fest zu stellen. Auch Chalkedon müht sich daran ab, eine einzigartige, unmittelbare Beziehung in Worte zu fassen. Es geht, wie auch Joseph Ratzinger betont, um ein Beziehungsgeschehen, wenn von Gott und den Menschen die Rede ist. Gott und Mensch sind Beziehungswesen. Und Ratzinger hat darauf verwiesen, dass der christliche Begriff von Person immer auch *relatio*, Beziehung bedeutet.¹⁹ In der Christologie ist von einer Person in zwei Naturen die Rede. Person bedeutet Beziehung, die bis zum Zerreißen gespannt ist, Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Wort Gottes und seinem Vater. Es geht um eine unvergleichliche und unmittelbare Gottesbeziehung Jesu in Einzigkeit.

Die Trinitätslehre, die 381 n. Chr. auf dem ersten Konzil von Konstantinopel ihre klassische Formulierung findet, betont, dass in Gott Unterschiede festzuhalten sind: ein Wesen, aber drei Personen. In Gott, so heißt es später, sind alle eins, wo nicht ein Gegensatz in der Beziehung entgegensteht.²⁰ Vater, Sohn und Geist sind nicht etwas anderes, aber sie sind je ein anderer.²¹ Es gibt eine Anderheit und Unterschiedenheit in Gott, keine unterschiedslose Identität. W. Kasper bringt es auf den Punkt: Einer aus der Trinität ist Mensch geworden, nicht der Vater, auch nicht der Geist.²² Josef Wohlmuth betont, dass nicht davon die Rede sein kann, dass Gott unterschiedslos Mensch wird und sich verendlicht, dass Adonai, der Gott Israels inkarniert und dabei sich alles in Eindeutigkeit auflöse.²³ Es ist Gottes Wort, die zweite göttliche Person

¹⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Gott und die Welt*, Stuttgart-München 2000, 95: »Zum Menschen gehört, dass er ein relationales Wesen ist ... Er ist kein autarkes, in sich allein gerundetes Wesen, keine Insel des Seins, sondern seinem Wesen nach Beziehung. Und gerade in dieser Grundstruktur ist Gott abgebildet. Denn es ist ein Gott, der in seinem Wesen ebenfalls Beziehung ist, wie uns der Dreifaltigkeitsglaube lehrt.«

²⁰ So das Konzil v. Florenz, vgl. DH 1330: » ... omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.«

²¹ Nur von daher macht die Rede von der Perichorese in der Trinität Sinn, wobei natürlich die Frage im Raum steht, wie weit man die Aussagen über die immanente Trinität treiben kann bzw. soll, die immer im Spannungsfeld von monosubjektivem (etwa bei K. Rahner) und trisubjektivem (etwa bei H. U. v. Balthasar, W. Pannenberg, B.J. Hilberath, G. Essen) Denken stehen und dabei den Modalismus oder den Tritheismus vermeiden müssen; vgl. dazu G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Freiburg 1997, 90-94; auch C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, in: *EvTh* 58 (1998) 100-119; ders., *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, in: *ThQ* 181(2001) 33-49.

²² W. Kasper, »Einer aus der Trinität...«. *Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Bd.1, 217-234.

²³ Vgl. J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*, 62ff. In einem noch unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel »Jesus der Bruder und Christus der

von der dies gesagt wird. Gott bleibt auch angesichts der Inkarnation der unbegreifliche, in der Nähe der ferne, in der Immanenz der transzendente, in der Anwesenheit der abwesende Gott. Die Nähe Gottes ist nicht herstellbar oder verfügbar, sie wird gewährt. Die Nähe Gottes ist bleibend zur Deutung aufgegeben und nicht in einer Eindeutigkeit einschließbar, ich erinnere an die Aussagen des Papstes zur Hl. Schrift.

Wir haben es in der trinitarischen Gottrede und Christologie mit Relationen, unterscheidenden Beziehungen, nicht mit Identität und unterschiedsloser Einheit zu tun. Insofern haben wir es mit einer Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit zu tun, denn es geht in dieser Beziehung der Inkarnation um die Frage nach der Bedeutung Gottes und des Menschen. Es geht um Einzigkeit und um Anderheit. Daher kommt es dogmengeschichtlich auch zu unterschiedlichen Ausprägungen der Christologie. Die Herausforderung besteht darin, die Spannung auszuhalten und beides voll und ganz zum Tragen zu bringen: In der Geschichte Jesu Christi geht es um die unmittelbare Nähe Gottes in dieser menschlichen Geschichte. Es geschieht ganz von Gott und ganz vom Menschen Jesus her, was hier für uns geschieht: die vergebende Nähe Gottes in der Zeit. Der Begriff der Einzigkeit steht dann aber dafür, dass er Vielheit impliziert und nicht ausschließt, weil hier eine Beziehung zwischen Vater und Sohn zur Debatte steht, die selbst in Gott nicht aufgelöst wird. Das führt schließlich zur trinitarischen Rede von Gott.

Die Christologie spricht von der Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen Gott, genauer Gottes Wort und dem Menschen Jesus. Der Vater steht in der christlichen Tradition für den ursprunglosen Ursprung in Gott, er steht auch für die bleibende Unbegreiflichkeit und Unverfügbarkeit Gottes. Damit wird das Geheimnis Gottes eben nicht aufgelöst, sondern gewahrt. Christliche Tradition spricht von der Trinität daher als *Mysterium stricte dictum*. Das Wahre eines Geheimnisses hat es mit einer Einzigkeit zu tun, die sich keinem ordnenden Zugriff fügt, es sei denn, man tut ihr Gewalt an. Einzigkeit lässt sich nicht begreifen, in ein System oder eine Ordnung zwingen. Auch nicht in eine Eindeutigkeit. Das muss die Theologie und die kirchliche Lehre die Menschen spüren lassen. Dann können wir auch den Weg finden, Missverständnisse im jüdisch-christlichen Dialog auszuräumen.

Herr« hat Wohlmuth in Punkt 2 eine sehr dichte Interpretation der Formel von Chalkedon vorgestellt, die für den jüdisch-christlichen Dialog von beachtlicher Bedeutung ist und deutlich werden lässt, dass sehr differenziert von der Menschwerdung des Logos und nicht unterschiedslos von der Menschwerdung von »ho theos« bzw. des Tetragramms zu sprechen ist. (Dieser Beitrag wird von mir und W. Trutwin in einem Band hg., der eine Tagung des Gesprächskreises »Juden und Christen« des ZK der dt. Katholiken vom Frühjahr 2003 in München dokumentiert, in dem das Dokument »Dabru emet« im Mittelpunkt steht.)

Die Re-ductio in den Ursprung führt also christologisch in das Geheimnis von Ursprungsbeziehungen hinein. Einzigartige haben es unmittelbar miteinander zu tun.

Kann nun nur von Jesus eine Einzigkeit ausgesagt werden, die die Einzigkeit anderer ausschließt, oder steht seine Einzigkeit stellvertretend für die Einzigkeit Anderer. Im ersten Fall wäre Jesus Christus als Mittler verstanden, der sich zwischen Gott und die Menschen stellt, der eine Gottunmittelbarkeit beansprucht, die anderen nicht zukommt. So könnte er nicht als jener zur Sprache kommen, in dem Gott uns in seinem Wort unmittelbar erreicht. Das andere würde bedeuten, dass er stellvertretend für unsere Einzigkeit einsteht und uns deren Bedeutung zusagt.

Die Einzigkeit Jesu Christi steht für die Einzigkeit der Gottesbeziehung jedes Menschen und macht diese nicht zunichte. Es gibt hier keine Konkurrenz und kein mehr oder weniger, sondern eine Anderheit. Einzigkeit ist nicht vergleichbar oder begreifbar. Zwischen Einzigen geschieht, so Levinas, Nähe im Sprechen. Es geschieht im Wort. Ob ich mich auf dieses Wort verlassen kann, zeigt sich in der Geschichte. Das Wort kann sich bewähren oder nicht. In der Geschichte Israels und Jesu Christi bewährt sich das Wort Gottes und steht für dessen Verlässlichkeit und Treue. Es steht für eine unmittelbare Nähe Gottes bei den Menschen, die leibhaftig spürbar ist und den Menschen mit Leib und Seele heilen will. Das Wort ruft den Menschen zur Entscheidung und in die Verantwortung. Denn es wird uns zugemutet, dass die Beziehung zu Jesus und zu Gott unmittelbar mit der Beziehung zum Anderen zu tun hat. Dafür steht die Christologie.

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes Gottes im menschlichen Wort erlaubt uns nicht, den Ruf des Nächsten im Hören auf den sprechenden Ursprung zu überhören.

4. Die Frage nach dem unvordenklichen Ursprung des Wortes Gottes im Hören des Anderen: »Die Offenbarung geschieht durch den, der sie empfängt«

Für K. Rahners Christologie war Mt 25,31ff. in besonderer Weise bedeutsam: »Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mit getan.« Hier wurde für ihn deutlich, dass das stellvertretende Handeln Jesu Christi für eine Gottunmittelbarkeit steht.²⁴ Denn es wird uns zugemutet, dass unser Tun ihm gegenüber in jenen Beziehungen ge-

²⁴ Vgl. dazu E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 274ff. Bei K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976 u.ö., 303; ders., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.

schieht, in denen wir vom Not leidenden Anderen herausgefordert werden. Die Beziehung zu Jesus Christus und zu Gott wird gelebt in der Beziehung zu konkreten einzigartigen Anderen. Dieser Andere steht an der Stelle Jesu Christi. Und wir stehen an der Stelle Jesu Christi, wenn wir uns durch den Anderen, in dem uns der Anspruch Jesu Christi trifft, herausfordern lassen und seinem Ruf antworten. So geschieht Nachfolge auf Jesus und sein Wort hin, das uns im Antlitz des Nächsten entgegentritt. Doppelte Stellvertretung, die in uns und im Anderen je unterschiedlich geschieht. Die Re-ductio des Wortes Gottes führt nicht zu Gott allein, sondern führt uns zum Anderen und seiner Bedürftigkeit.

Der jüdische Philosoph E. Levinas sagte einmal, Mt 25,31ff. sei wörtlich wahr.²⁵ Damit hat er als Jude nicht die Christologie übernommen, aber betont, dass hier für ihn, wie im jüdischen Glauben, die Beziehung zu Gott an die Beziehung zum Anderen, zum Armen und Bedürftigen gebunden wird. Dafür steht auch das jüdisch wie christlich zentrale Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, beides hat unmittelbar miteinander zu tun, ungetrennt und unvermischt.

Das wird deutlich in einem anderen Satz von Levinas, der jüdisch wie christlich bedeutsam ist und zugleich unsere Grundfrage nach dem Sprechen Gottes aufgreift. »Die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt.«²⁶

Dies greift die Spannung auf: Gottes Offenbarung geschieht im menschlichen Zeugnis, durch das inspirierte Subjekt. Das Phänomen der Inspiration ist jenes, auf das Levinas die Sprache zurückführt. Das Sagen vor dem Gesagten geschieht leibhaftig und hat mit dem belebenden Gottesgeist zu tun. Es bedeutet die Bewegung von Einatmen und Aus-

²⁵ Vgl. E. Levinas, *Zwischen uns*, München – Wien 1995, 140: »In der Tat würde ich sagen, in dem Maße wie ich sage, daß die Beziehung zum Anderen der Beginn aller Verstehbarkeit ist, daß ich die Beziehung zu Gott nicht beschreiben kann, ohne von dem zu sprechen, was mich dem Anderen gegenüber verpflichtet. Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche, Matthäus 25: Die Beziehung zu Gott wird dort vorgestellt als eine Beziehung zum anderen Menschen. Das ist keine Metapher: Im Nächsten ist reale Anwesenheit Gottes. In meiner Beziehung zum Anderen vernehme ich Gottes Wort. Das ist keine Metapher, das ist nicht bloß extrem wichtig, es ist wörtlich wahr. Ich sage nicht, daß der Nächste Gott ist, aber daß ich in seinem Antlitz Gottes Wort höre.« Vgl. dazu auch J. Wohlmuth, *Herausgeforderte Christologie*, in: ders. (Hg.), *Emmanuel Levinas – Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, 215-229. Hier bringt er Levinas und Rahner ebenfalls von einer chaledonischen Hermeneutik her ins Gespräch. Ich kann hier leider nicht näher auf das Denken von E. Levinas eingehen und verweise auch auf die sehr gründliche und inspirierende Untersuchung zu Levinas aus philosophischer Perspektive von B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. u. a. 2000.

²⁶ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, Freiburg – München 1992, 341: »Umkehrung der Ordnung: die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt, durch das inspirierte Subjekt.«

atmen, Inspiration und Expiration.²⁷ Einhauchen und Aushauchen spielt auf jene biblische Rede vom Geist Gottes, von der Ruah an, die dem Menschen eingeblasen wird, um ihn zu beleben. Ruah bedeutet Beziehung vom Anderen her, der Andere in mir. Sprache geschieht als leibhaftige Nähe des Anderen, das Sprechen geschieht auf den Anderen hin, der mich zuvor angesprochen hat. Das Hören des Wortes bleibt mir nicht äußerlich, es dringt in mich ein, so wie der Atem in mir ist, ohne mich zu entfremden und zugleich für meine Beziehung zum Leben und zum Anderen steht. Sprechen bedarf des Atems.²⁸

Wenn Johannes von Damaskus in der Patristik lehrt, dass ein Wort ohne Atem unhörbar bleibt, weil die Stimme nicht gehört werden kann,²⁹ dann wird die Bedeutung der Inspiration deutlich: Atem, der uns zum Sprechen bringt. Sprechen, das uns gewährt wird von Gott her, der eine Sprache stiftet, der wir entsprechen können. B. Casper hat so die Analogie zu deuten versucht: Entsprechung, die im Sprechen als Antwort geschieht, wir antworten mit unserem Leben.³⁰ Ein Wort ohne Atem ist nicht hörbar, ohne Atem keine hörbare Stimme, ein Atem ohne Wort bleibt bedeutungsleer. Beides hat unmittelbar miteinander zu tun. Denken wir an das Pfingstgeschehen: Es geschieht Inspiration von Gott her und Petrus deutet es mit seinen Worten. Die Stimme Gottes wird in jenen hörbar, die seinem Atem entsprechen. Es wird ein Atem gespürt, auf den hin Worte geschehen. Der Atem steht für ein Sagen Gottes vor allem Gesagten, für eine Nähe, die Geben bedeutet, Geben einer Sprache als Gabe der Nähe, die an Beziehungen gebunden bleibt. Gott bindet sich an Beziehungen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi bindet sich an einzige Menschen. Es geschehen asymmetrische Beziehungen zu Gott und zum Andern, der mir an die Seite gestellt wird. Ich kann mich nicht erinnern, wann dies geschehen ist. Hier ist von einer Vergangenheit die Rede, die sich meiner Erinnerungsmöglichkeit entzieht. Eine unvordenkliche Vergangenheit, an die ich nicht bruchlos herankomme, eine unbegreifliche Vergangenheit, in der ein Ursprung zu mir sprach. Der Ursprung hat mir im Sprechen seines Wortes den Anderen anbefohlen, an dem ich nicht vor-

²⁷ Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*, 386f. »Die philosophische Sprache aber, die das Gesagte auf das Sagen zurückführt, führt das Gesagte auf das Atmen zurück, das sich dem Anderen öffnet und dem Anderen gerade seine Bedeutsamkeit bedeutet.« (386)

²⁸ Vgl. E. Dirscherl, *Das inspirierte Subjekt bei E. Levinas - eine Inspiration für die christliche Theologie?*, in: J. Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, 163-173.

²⁹ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 267 dort Anm. 61, das Zitat von Johannes von Damaskus.

³⁰ Vgl. B. Casper, *Analogie*, in: R. Mosis - L. Ruppert (Hgg.), *Der Weg zum Menschen*, F. A. Deissler, Freiburg 1989, 219-233, bes. 223f. mit Bezug zu F. Rosenzweig.

beikomme, wenn ich nach dem Wort Gottes frage. Spannend ist, dass dies auch in der Christologie von Mt 25,31ff. her so geschieht. Das beschreibt eine unmittelbare Nähe zwischen christlichem und jüdischem Denken, jenseits des Unterschiedes. Jenseits dieser Spannungen ist die Frage nach dem Wort Gottes nicht zu haben und das ist das Wagnis der Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit dieser Beziehungen. Die Stimme Gottes geschieht im menschlichen Sprechen, das öffnet den Raum unserer Freiheit und unserer Antwort, jenseits einer Eindeutigkeit, die jene Spannung still stellen will. Daher scheiden sich die Geister am Volk Israel und an Jesus Christus. Wir können eine Bedeutung leben, die wir zu verantworten und zu suchen haben. Im gesprochenen Wort kann jene Beziehung zur Sprache kommen oder verraten werden, in der sich die Bedeutung meines Lebens und des Wortes Gottes entscheidet. Was genau in unserem Leben geschehen ist und welche Bedeutung alles hatte, kann nur jener eindeutig und abschließend beurteilen, der kommen wird, die Erde zu richten, um zu retten, wenn Zeit nicht mehr geschieht und alles von ihm her zu überblicken ist. Das Wagnis unserer Deutung durch unser Lebenszeugnis geschieht als Wagnis und auf Hoffnung hin. Jüdisch wie christlich wird uns eine vergebende Nähe Gottes zugesagt, die unser Leben in jener Beziehung hält, die uns mit dem lebendigen Gott, dem ursprunglosen Ursprung verbindet, der uns beim Namen gerufen hat und der zu dieser Berufung stehen will. Wagnis und Hoffnung angesichts offener und nicht eindeutiger Beziehungen, auch die Mehrdeutigkeit der beiden Heilswege, sollten unser theologisches Sprechen behutsam und sensibel werden lassen. Wir legen als Juden und Christen Zeugnis von einem rettenden Gott ab, der zu uns spricht im menschlichen Wort. Daher sagt das Vaticanum II, dass Juden und Christen in der Ethik und Anthropologie gemeinsam Zeugnis ablegen können.³¹ Sie können es auch in der Gottrede, sogar im Sinne der Gottunmittelbarkeit in seinem Wort, auf je unterschiedliche Weise. Denn die Offenbarung Gottes geschieht durch die, die sie empfangen.

Der Atem, Inspiration von Gott her, bedeutet, dass in mir Gottes Wort geschieht in der Weise meiner Verantwortung, die einzig und unvertretbar ist. K. Rahner sprach von einer Heilsverantwortung, die ich für den Anderen trage.³² Medard Kehl spricht davon, dass ich für den Anderen Sakrament der Gottbegegnung bin.³³ Das zielt auf die selbe Spannung. Die Offenbarung Gottes geschieht durch die, die sie empfangen. Gottes Wort geschieht im menschlichen Wort.

³¹ So die Aussagen von NA 4f.

³² Vgl. K. Rahner, *Schriften VIII*, 226; dazu E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 254f.

³³ Vgl. M. Kehl, *Die Kirche*, Würzburg 1992, 87f.

Was hören wir? Antworten wir nicht auf eine Inspiration, die nach Wort und Deutung verlangt, für die wir selbst einzustehen haben?

Daljši povzetek: Erwin Dirscherl, Božja beseda v človeški besedi: Temeljna napetost razodetja in njene posledice za dogmatiko (povzetek pripravil Branko Klun)

Ali je Sv. Pismo enoznačno? Pozicija Janeza Pavla II. Po Janezu Pavlu II. mora dogmatika živeti z določeno napetostjo. Pričevanje Svetega Pisma kot Božje besede v človeški besedi namreč ni enoznačno, ne more zahtevati absolutnega pomena, marveč zahteva razlaganje in tolmačenje – vedno znova, v vsaki kulturi in času. Papež pravi, da zahteva po absolutnem pomenu vsake besede v Bibliji predpostavlja napačno predstavo Božje absolutnosti in vodi v zavračanje različnosti in mnogoznačnosti. Toda Božja beseda se dogaja v mnogovrstnem in ne enoznačnem človeškem govoru. Tako se tolmačenje smisla Biblije nikoli ne konča, še bolj pa mora to veljati za predlogo krščanske vere oz. cerkvene dogme. Cerkveno učiteljstvo se ne nahaja nad Božjo besedo, marveč slednji služi (DV 10). Stavki nauka kot razlaga Božje besede niso *per se* enoznačni, temveč jih je potrebno vedno znova tolmačiti in sprejemati. Zato ne more obstajati noben zaprt sistem dogmatike, temveč odprtost, ki odnosom in Božji drugosti pušča prostor ter jih ne fiksira in s tem izda. Pri tem ne gre za to, da bi besedo Boga ali njega samega podvrgli večznačnosti, temveč sta večznačnost in nuja tolmačenja posledica dejstva, da Božji nagovor išče upovedanje v človeški besedi. Prepričanje, da Božjo besedo posedujemo v čistosti in enoznačnosti, bi bilo po papežu čisti fundamentalizem. Bog tudi kot govorec ostaja nepojmljivi in skrivnostni. Zato se vprašanje odnosa do Boga ne odloča v območju neovrgljive dokazljivosti, marveč v svobodni privolitvi, ki predpostavlja prostor tolmačenja in odločanja.

Poslušati druge priče Sv. Pisma: dialog z judovstvom. Za papeža Janeza Pavla iz povedanega sledi obveza za dialog z judovstvom. Pri vprašanju božje besede je potrebno prisluhniti judovskemu pričevanju, kar vodi tudi mojo dogmatično refleksijo. Papež vedno znova poudarja, da živi Izraelski narod v veljavni zavezi z Bogom. To pomeni, da se Božja beseda dogaja in posluša ne le v krščanstvu, temveč tudi v judovstvu. Bog govori obema. Za Janezom XXIII in Pavlom VI ponavlja sedanji papež, da so Judje »naši starejši bratje v veri«. Zato je potreben dialog z živim judovstvom. Vprašanje po izvoru Božje besede se tudi iz kristološkega vidika ne more izogniti Izraelu. To pa prinaša posledice tako za teologijo kot za kristologijo.

Božji govor in kristologija: neposredni odnos med Bogom in človekom. W. Breuning je zahteval kristologijo, ki ne bo protijudovska. To

pomeni tako govoriti o Jezusu Kristusu, da se ne izrine Izraela iz njegove edinstvene poklicanosti in zaveze. Doslej se je kristologijo pogosto razumelo kot preseganje judovskih obljub. Vprašanje pa je, ali je takšen govor tu upravičen. Kristologija mora Jezusovo edinstvenost povezovati in ne izključevati z edinstvenostjo Izraela. Poleg tega pa mora kristologija ohranjati napetost med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu, da ne bi zapadla v enostransko razlago in z zapostavljanjem Jezusove človeškosti zapostavila njegovo judovsko poreklo oz. z zapostavljanjem božjosti premalo upoštevala Izraelovo neposrednost v odnosu do Boga. Ali se lahko kristologija poda v to napetost? To lahko stori, ker gre v kristologiji za izvorni odnos med Bogom in človekom, ki ne pomeni identitete in enoznačnosti, marveč napetost, ki se nam vedno znova daje v premislek in terja tolmačenje v življenju.

To bi rad pokazal s pomočjo Kalcedonskega koncila, ki v Jezusu Kristusu prepozna božjo in človeško naravo, III. Carigraski koncil pa se temu pridružuje s priznavanjem dveh volj in se odločno zoperstavi vsakemu monofizitizmu. Enost v razlikovanosti je napetost, ki jo mora zdržati krščanska vera. Tudi pri nauku o Sveti Trojici je podobno: v Bogu obstaja razlikovanost in ne nerazlikovana identiteta. Obenem pa gre za edinstvenost teh odnosov.

Ali je Jezusova edinstvenost (Einzigkeit) v odnosu do Boga Očeta takšna, da izključuje edinstvenost drugih ljudi v odnosu do Boga ali pa njegova edinstvenost zastopa (ist stellvertretend) in zagovarja edinstvenost drugih v njihovem odnosu do Boga? V drugem primeru ni konkurence med odnosi, kajti edinstvenost ne pozna primerljivosti. To pa pomeni, da Jezusova edinstvenost zastopa edinstvenost drugih in nas odpira k odnosu do drugega.

Vprašanje nepojmljivega izvora Božje besede v poslušanju drugega: »Razodetje se vrši preko tistega, kateri ga sprejema«. Za Rahnerjevo kristologijo je imel poseben pomen stavek: »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25, 40), kjer se razodeva, da se odnos do Kristusa in do Boga živi v odnosu do konkretnega in edinstvenega drugega. Judovski filozof E. Levinas je rekel, da je ta stavek dobesedno resničen. S tem kot Jud ni prevzel kristologije, temveč poudaril, da je tudi za judovsko vero ključna medsebojna povezanost ljubezni do Boga in do sočloveka – nepomešano in neločeno.

Povezanost v razlikovanosti pa je razvidna tudi v naslednjem Levinasovem stavku, ki se navezuje na naše izhodiščno vprašanje o Božjem govoru: »Razodetje se vrši preko tistega, kateri ga sprejema.« Levinas govori o navdihu kot inspiraciji ter ga povezuje z dihanjem, kjer mi dih (v aluziji na »ruah«) prihaja od D drugega, od Boga. Toda dih navdihnjenja ostaja nem brez človeške besede. A tudi človeška beseda ni mogoča brez diha(nja). Vendar se izrekanje dogaja v prostoru naše svobode in

našega odgovora ter nima tiste enoznačnosti, ki bi odpravila vsako napetost. Tako kristjani kot Judje pričujejo o Bogu, ki rešuje in ki nam govori v človeški besedi. Pri obojih lahko govorimo o neposrednosti Boga v navdahnjeni besedi, kajti razodetje se vrši po tistih, ki ga sprejemajo. Božja beseda se dogaja v človeški besedi, ki hkrati razodeva smisel našega življenja: *Gloria dei vivens homo*.

Ključne besede: Božja beseda, razodetje, dogmatika, kristologija, dialog z judovstvom, Janez Pavel II., Levinas

Summary: Erwin Dirscherl, Word of God in Human Words. A Basic Tension of the Revelation and the Dogmatic Consequences Thereof

Theology has to deal with a basic tension in the Bible: the revelation of the word of God is only given in human words. This is the understanding of the canon of the Holy Scripture as described in *Dei verbum*, the Dogmatic Constitution on Divine Revelation of Vatican II. John Paul II emphasizes that the text of the Holy Scripture has to be interpreted and is not unambiguous. It is not so that every word would have only one meaning. The text includes various meanings because the Word of God is only given in a plurality of human speeches and experiences. Therefore it is necessary to interpret the Bible at every time and in every culture. The process of interpretation will come to an end when history and time have come to their end. The interpretation of the Holy Scripture also has to consider the witness of Jews because they are our »elder brothers in faith« (John XXIII, John Paul II). The pope says very clearly that the covenant between God and Israel is not broken, but still valid. In the Christian-Jewish dialogue we can learn that the interpretation of the Holy Scripture takes place in and through the witness of our lives. The revelation takes place in the lives of the people who receive and accept the revelation of their own free will. The word of God asks for the responsibility of man. The common vocation of Jews and Christians - in spite of the difference in christology - is to live brotherly love and the love of God. God is looking for our witness. Also the talking about Jesus as true God and true man (Council of Chalcedon) means that God respects human freedom and our decision. He invites us to be His witnesses with all our lives. The meaning of the word of God in the Holy Scripture refers to the meaning of our life: *Gloria dei vivens homo*.

Key words: Divine Word, revelation, dogmatics, christology, dialogue with Judaism, John Paul II, Levinas

Peter Kvaternik

Pastoralni poudarki in spodbude v Posinodalni apostolski spodbudi papeža Janeza Pavla II. »Ecclesia in Europa«

1. Uvod

Tako kot vsako človeško delo ima tudi Posinodalna apostolska spodbuda »*Ecclesia in Europa*«¹ svojo bližnjo in bolj oddaljeno zgodovino. Z bližnjo zgodovino mislim na vir, iz katerega zajema, to pa sta sinodi evropskih škofov leta 1991 in 1999.² Praznovanje velikega jubileja v letu 2000 in dogodki po njem so tako na svetovni kot evropski ravni dodali nove okvire analizam škofovskih konferenc o stanju Cerkve v Evropi ob dveh pomembnih mejnikih. Prvega predstavlja padec komunizma in nastanek novih demokracij in demokratičnih držav, drugega obhajanje jubileja našega odrešenja in prestopa v novo tisočletje. Poseben zgodovinski pomen pa daje apostolskemu pismu tudi širitev Evropske unije 1. maja 2004.

Bolj oddaljeno zgodovino lahko imenujemo vso dosedanjo zgodovino Evrope in zgodovino krščanstva na tej celini.

2. Zgodovinski okvir

Cerkev kot »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (LG 1), je prejela od samega Božjega Sina Jezusa Kristusa naročilo, naj po vsem svetu oznanja veselo sporočilo o Božjem načrtu stvarjenja in odrešenja sveta in človeka. In cerkvena zgodovina je polna znamenj, da je bil Gospod vedno z njo ter z njo sodeloval in njeno besedo potrjeval z znamenji (prim. Mr 16,20). Za nas vse ostaja večna skrivnost, zakaj je Stvarnik vesoljnega sveta večni Božji modrosti »odkazal stalen šotor« na zemlji

¹ Prim. Janez Pavel II., *Cerkev v Evropi*, CD 103, Ljubljana 2003. Od tu dalje EE.

² O pastoralnem pomenu in dilemah obeh sinod v: W. Fürst, *Das Ringen um eine situations-adäquate christlich-kirchliche Handlungsperspektive auf der römischen Sonder-synode für Europa (1991)*, v: PthI 23 (2003), 47-50.

prav v določenem trenutku in kraju (prim. Sir 24,8), kakor ostaja skrivnostni tudi Božji načrt vse poznejše zgodovine odrešenja.

Evropska zgodovina odrešenja se začne po posebnem skrivnostnem Božjem naročilu apostolu narodov, ki mu je bilo jasna pastoralna orientacija za njegovo poznejše delovanje (prim. Apd 16,9-10). Skrivnost ostaja tudi, zakaj se je Božja Beseda učlovečila (prim. Jn 1,14) ravno na Bližnjem vzhodu in se je pozneje središče krščanstva preselilo v Rim, torej Evropo, kamor je prispelo že pred prvakoma med oznanjevalci, Pavlom in Petrom (prim. Apd 28,14).

Od tedaj naprej Cerkev ne neha Evropi ponujati »najdragocenejšo dobrino, ki je ne more dati nihče drug: vero v Jezusa Kristusa, vir upanja, ki ne razočara« (EE 18). Na koreninah »izročila antične Grčije in rimskega sveta, prispevkih keltskih, germanskih, slovanskih, ugro-finskih ljudstev, judovske kulture in islamskega sveta« je ob odločilnem prispevku Kristusovega evangelija nastala sodobna evropska kultura, ki jo označuje posebej priznavanje vrednosti človeške osebe, svetost človekovega življenja, osrednji pomen družine, pomembnost izobrazbe, svoboda mišljenja, govora in vere, pravna zaščita posameznikov in skupin, podpiranje solidarnosti in skupne blaginje ter priznavanje dostojanstva dela (prim. EE 19).³

3. Drugi vatikanski koncil in naš čas

Pred slabim desetletjem je v pogovoru na Dunaju kardinal Franz König govoril o svoji udeležbi na 2. vatikanskem koncilu in na koncu dejal, da po njegovih opažanjih v Cerkvi sploh še nismo dojeli duha in notranje vsebine sporočila, ki ga je Cerkvi želel dati zadnji koncil. Tedaj so se zdele te njegove besede vsaj rahlo pretiravanje, sedaj pa je vedno bolj jasno, kako zelo so utemeljene. Tudi v sedanjem času se kaže, da je obvezno branje pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* za študente teologije v zadnjem letniku študija kar majhno odkritje. Zdi se, da so nekatere v konstituciji zapisane ugotovitve v sedanjem svetu že presežene, vendar je celotno sporočilo danes celo bolj aktualno kot pred štiridesetimi leti.

Česa naj si Cerkev v današnjem času bolj želi, kakor tega, da bi Kristusova svetloba, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetljevala vse ljudi in da bi se v ta namen oznanil evangelij vsemu stvarstvu (prim. LG 1)? Ali lahko Cerkev lepše zapiše svojo zavezanost solidarnosti z vso človeško družino, kot je to storil koncil, ko je zapisal, da je veselje in upanje, žalost

³ Prim. J. A. van der Ven, »*Ecclesia in Europa*« und die Haltung der katholischen Kirche in Bezug auf Menschenwürde, Demokratie und Menschenrechte, v: PThl 23 (2003), 51-63.

in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih hkrati veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev (prim. GS 1)? To sta glavni izhodišči, na katerih temelji tudi želja evropskih škofov na obeh sinodah in za njimi tudi papeža v posinodalni apostolski spodbudi, da bi Cerkev izpolnila svoje poslanstvo in hkrati odgovorila na težnje in pričakovanja sodobnikov (prim. EE 104).

4. Zgodovinski pomen posinodalne apostolske spodbude

Dokument »*Ecclesia in Europa*« je gotovo zgodovinski dokument. Čeprav ljudje z besedo »zgodovinski« radi pretiravamo, ko govorimo o dogodkih, osebah in časih, je vendarle res, da naš čas ni povsem »običajen«, saj dogodki in zgodovina ne tečejo povsem linearno. Pojav globalizacije je nekaj novega in ga tudi ni bilo mogoče vnaprej pričakovati ali predvideti vseh njegovih učinkov. Tudi ta pojav do določene mere prispeva k potrebi po večjem povezovanju evropskih narodov, čemur smo sedaj priče. Propad komunizma je bil sicer vroča želja vseh pod njegovim jarmom trpečih, vendar je v svojem času s svojo monolitnostjo dajal le malo upanja, da se bo tako na hitro in tako usodno sesul vase.

To so le nekateri širši okviri, ki dajejo dokumentu »*Ecclesia in Europa*« značaj zgodovinske pomembnosti. Da sta obe sinodi dali novega zagona povezovanju in drugačnemu vrednotenju krajevnih Cerkev tudi v čisto konkretnih projektih, je najboljši dokaz Srednjeevropski katoliški shod v Mariazell v maju 2004 in njegovo sporočilo.⁴ Cerkev namreč v nasprotju z dosedanjimi zgodovinskimi izkušnjami v sedanjem svetovnem dogajanju ne stoji več ob strani in ne čaka neprizadeto, kaj se bo zgodilo, ampak se čuti poklicana pri tem neposredno sodelovati in nositi tudi svoj del odgovornosti za skupno prihodnost. Dokaz za to je tudi tu obravnavani dokument. Papež ga ne piše kot mislec, pisatelj, sociolog ali časnikar, ampak iz izkustva edinega Učitelja in Vodnika, Kristusa, piše iz dvatisočletnega izkustva Cerkve in iz izkustva največjih osebnosti v zgodovini.⁵

5. Današnji izzivi za Cerkev v Evropi

Tudi v Cerkvi v zadnjem času zelo pogosto uporabljamo besedo »izziv«. ⁶ Okoliščine, v katerih živimo, pogosto tudi prepreke ali naspro-

⁴ Prim. *Kristus – upanje Evrope. Skupno pastirsko pismo ob začetku srednjeevropskega katoliškega shoda*, v: *Srednjeevropski katoliški shod Brezje 2003 – Mariazell 2004*, Ljubljana 2003, 15-22.

⁵ Prim. R. Valenčič, *Pred izzivi tretjega tisočletja*, v: CD 103, Ljubljana 2003, 14.

⁶ Prim. V. Škafar, *Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem*, v: *BV* 61 (2001), 167-177.

tovanja, predvsem pa neugodni dogodki, so za sodobnega človeka neke vrste tisti potrebni »adrenalin«, ki vzbudi v njem prej speče ali prikrite sile in odzive. Kaj je spodbudilo evropsko Cerkev in posebej papeža, da se ukvarja s temi vprašanji, in za tak odziv?

Gotovo je pomemben dejavnik prehod človeštva v tretje tisočletje, ki ga je papež ob slovesnem praznovanju velikega jubileja v obliki množičnih praznovanj (»events«) skušal izkoristiti za »oznanjevalno ofenzivo« Cerkve. Vsak jubilej je priložnost za kritičen pogled nazaj, za slovesno praznovanje in za načrtovanje prihodnosti. Zato je treba papeževo posinodalno spodbudo *Ecclesia in Europa* brati v povezavi z drugima dvema pomembnima dokumentoma: *Tertio millenio adveniente* (1994)⁷ in *Novo millenio ineunte* (2001).⁸ Neposredno s tem je povezana že omenjena sinoda evropskih škofov (1999) in mnoge škofijske sinode in sinode krajevnih Cerkev, posebno na Vzhodu.

Nedvomno je mogoče v našem času govoriti o določenem nazadovanju cerkvene prakse, če jo primerjamo s tisto v preteklosti. Evropa je danes bolj razkristjanjena, kot si upamo priznati. Za to tudi Cerkev sama s t.i. »samosekularizacijo« (Selbstsektularisierung) ni brez krivde.⁹ V Evropi gre za neke vrste duhovno stagnacijo. Poleg tega je v večini evropskih držav zaskrbljujoče demografsko nazadovanje.¹⁰ Posebej boleča je izguba spomina na krščanske korenine, ki se najbolj drastično kaže ob vprašanju omembe krščanstva v peambuli nastajajoče evropske ustavne listine. Temu botruje tudi enostransko pojmovanje verskega pluralizma, ki pogosto vodi tudi v moralni pluralizem.

Potreben je nov zagon pri misijonskem poslanstvu vsakega vernika posebej in vseh vernih občestev. Apostolska spodbuda papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* (1975)¹¹ dobiva vedno bolj obvezujoč pomen in nove razsežnosti.¹² Veliko je govora o novi evangelizaciji, ki pa je za mnoge presplošen pojem, da bi motiviral k povsem konkretnim odgovorom. Mnoge cerkvene dejavnosti so postale rutina in nimajo več evangeljskega naboja, marsikje je družbena angažiranost kristjanov še v povojih ali pa slabo razvita. Ključno pa je ob vseh teh spremembah vpra-

⁷ Janez Pavel II., apostolsko pismo *V zarij tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1995.

⁸ Janez Pavel II., apostolsko pismo *Ob začetku novega tisočletja*, CD 91, Ljubljana 2001.

⁹ Prim. P. M. Zulehner / F. Lobinger, *Um der Menschen und der Gemeinden willen*, Ostfildern 2002, 37.

¹⁰ V Sloveniji je zaznati zanimiv pojav, da se sicer število veroučencev pri osnovnošolski župnijski katehezi vztrajno manjša, vendar predvsem zaradi vedno manjšega števila otrok, tako da se delež veroučencev glede na skupno število otrok v šoli realno zvišuje. (prim. B. Perše, *Versko (ne)znanje v ljubljanski nadškofiji*, v: CSS 37 (2003), 103-105).

¹¹ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji današnjega sveta*, Ljubljana 1976.

¹² Kako je ta dokument aktualen še danes, govori že dejstvo, da sedanji papež doslej ni izdal dokumenta, ki bi se posvečal samo temu vprašanju.

šanje identitete Evrope, ki je brez krščanstva ni mogoče ustrezno opredeliti. Svojo pravo identiteto mora Evropa najti zaradi same sebe in zaradi svoje vpetosti v svetovne sisteme.

6. Zakaj Apokalipsa?

Papež Janez Pavel II. za osnovo svojih apostolskih pisem rad izbere odlomek ali knjigo iz Svetega pisma, ki mu nudi iztočnico za razvijanje svojih misli. Tokrat si je izbral zadnjo knjigo Svetega pisma, knjigo Razodetja. Priznati je treba, da nas to nekoliko preseneča. Glede na naslov in po prvem pregledu vsebine ni bilo mogoče pričakovati ravno te sveto-pisemske knjige. Ta papeževa odločitev nam nudi izhodišče za razmislek o razlogih za tako izbiro.

Osnovna intonacija posinodalne spodbude je upanje. Je knjiga Razodetja res najbolj upanja polna beseda Svetega pisma? Odgovor daje papež sam, ko iz njega citira besede: »Kdor ima ušesa, naj prisluhne, kaj govori Duh Cerkvam« (Raz 2,7). Prvi razlog je torej neposrednost, s katero v Razodetju Duh nagovarja posamezne Cerkve tedanjega Orienta, danes pa posameznih celin in dežel. Ker je po papeževih besedah Razodetje tudi »Skrivno razodetje«, je tudi »preroško razodetje«, torej nosilec upanja za prihodnost. V njegovi luči naj bi gledali na sedanje in prihodnje zgodovinsko dogajanje »v luči dokončne zmage«. To razodetje ljudi tudi opogumlja, saj nam predstavlja Jezusa, ki je dokončno zmagal (prim. EE 5). Knjiga Razodetja s sporočilom o »novosti, ki jo je prinesel Bog«, prinaša evangelij upanja tudi, ko nas opogumlja s svojo besedo: »Glej, vse delam novo!« (Raz 21,5) (EE 106).

Lahko bi dodali še drug vidik. Izkušnja pravi, da se ljudje tem bolj zanimajo za knjigo Razodetja, čim starejši so. Ker je v knjigi Razodetja veliko govora o »poslednjih rečeh«, ki so za starejšega človeka še bližja realnost kot za mladega, mu je branje in premišljevanje te knjige v veliko pomoč pri pripravi na srečanje s temi poslednjimi rečmi, pogosto tudi pri premagovanju strahu pred njimi. Ta izkušnja navaja tudi na misel o papeževi osebni starosti in o Evropi, ki jo imenujemo kar »stari kontinent«. In to iz dveh razlogov: zgodovinskega in demografskega. Kakor je sedanjemu papežu blizu razmišljanje o poslednjih rečeh, tako naj bo tudi za kristjane v današnji Evropi, saj so mnogi že v visoki starosti! Dokument jih torej že s to izbiro posredno opozarja, naj pravočasno vzamejo »poslednje reči« dovolj resno.

Po drugi strani pa je to izbiro težko uskladiti z dejstvom, da spodbuda govori predvsem o upanju. Navadno pravimo, da so upanje za prihodnost mladi ljudje. Kako bo ta posinodalna spodbuda nagovorila mlade kot bodoče uresničevalce današnjega upanja? Ti so v njej, žal, omenjeni le kot predmet vzgoje in mladinske pastorale (EE 61).

7. Zgradba posinodalne spodbude

Uvodnim členom sledi v dokumentu šest poglavij, zaključuje pa se, kot je pri sedanjem papežu običajno, z marijanskim sklepnim pozivom k zupanju v Marijino priprošnjo. Razen v naslovu k petemu poglavju, je v vseh naslovih poglavij uporabljena beseda »upanje«. To veliko pove o namenu in cilju spodbude. Najprej je predstavljen Kristus kot naše upanje, nato Cerkev kot nosilka njegovega evangelija, nato pa v naslonitvi na znana tri temeljna področja pastoralne (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija) pokaže na pastoralni pomen tega dokumenta. V zadnjem poglavju se papež ozre v prihodnost, ki jo obeta »nova Evropa«, k njeni poklicanosti in potrebi po sodelovanju vseh, tudi Cerkve, pri njeni izgradnji.

Zgradba jasno kaže, da se papež močno naslanja na obe evropski sinodi, ki ju tudi obilno citira, pa tudi na njegovo željo, da Cerkev jasno pokaže, kako sama sebe vidi pred izzivom sodobnih evropskih problemov. Ob izpustitvi močnejšega poudarka na koinoniji bi mogli sklepati, da se Cerkev predstavlja predvsem kot oznanjevalka, delivka zakramentov in karitativne pomoči, manj pa kot občestvo, ki pričuje s svojim obstojem in zgledom. Cerkev je bolj kot k razmišljanju o sebi povabljen k »ofenzivi« navzven. Ob branju se poraja občutek, da je bolj v ospredju želja, da pri gradnji nove podobe Evrope verniki ne bi bili med zadnjimi, manj pa notranja sprememba v Cerkvi sami.

8. Evropejci – dediči, ki so zapravili dediščino?

Podobno kot pri branju drugih podobnih dokumentov se tudi tu ne moremo ubraniti vtisa, da je podana dobra in natančna diagnoza negativnih vidikov sedanjega trenutka, navodila, kako jih preseči, pa so dokaj splošna ali že davno vsem poznana. »Skrb vzbujajoča znamenja« moremo kratko povzeti z besedami: zamegljenost upanja, izgubljanje krščanskega spomina, nezmožnost vključevanja evangeljskega sporočila v vsakdanje življenje, strah pred prihodnostjo, razdrobljenost bivanja, upad solidarnosti, uveljavljanje antropologije brez Boga, na ta svet omejeno upanje. Kot »znamenja upanja« pa papež našteva: nezadržno hrepenenje po upanju, vidna znamenja vpliva evangelija na življenje družbe, večja odprtost narodov drug za drugega, sodelovanje, izmenjave, proces demokratizacije, želja po svobodi, podpora združevanju Evrope, spoštovanje človekovih pravic, skrb za kakovost življenja, prednost etičnih in duhovnih dobrin (EE 7-10).

9. Kakor zvezde na nebu

Posebna dragocenost Evrope so njeni mučenci in pričevalci vere (EE 13), zlasti tisti iz dvajsetega stoletja. Dokazujejo namreč, da pretek-

lo stoletje ni bilo le stoletje vojn, prelivanja krvi in tiranije, kot se zdi na prvi pogled, ampak tudi stoletje izrednih junaštev v premagovanju vsega tega zla in visokih dosežkov svetosti. Ti pričevalci vere in mučenci so kažipot in opora tudi današnjemu Kristusovemu učencu, da je bolje pripravljen na napore vzpenjanja na goro svetosti v poslušnosti Jezusovim besedam: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj« (Mt 16,24). V Sloveniji so »zasijali kakor zvezde na nebu za vso večnost« (prim. Dan 12,3) mnogi pričevalci za vero in mučenci v času komunističnega enoumja. Naj posebej omenimo škofa Antona Vovka, ki je šel skozi mnoge torture preteklega režima. Ali dr. Lamberta Erlicha, doma iz Kanalske doline, ki je prišel v Ljubljano iz Celovca in padel med vojno pod strelji morilcev na ulici sredi Ljubljane. In še desetine drugih, za katere teče v slovenskih škofijah proces za priznanje mučeništva ali svetništva.

10. Naša občestva

»Evangelij še naprej prinaša sadove v župnijskih skupnostih«, pa tudi v drugih skupnostih, pravi papež (EE 15). Čeprav župnija stalno potrebuje prenove, ji še naprej pripada nezamenljiva vloga in ostaja tudi v bodoče zelo pomembna. Postati pa mora »prostor resnično krščanskega življenja«, torej »kraj resničnega uveljavljanja človeškosti in vključevanja v družbo«. Vedno bolj pa zaradi potreb sodobnega kristjana, ki mu župnija ne more ponuditi vsega, kar potrebuje, postajajo pomembna razna nova cerkvena gibanja. Ta morajo »opustiti vsako skušnjava, da bi zahtevala prvenstvo in premagati vsako medsebojno nerazumevanje« (EE 29). Sožitje teh dveh pastoralnih dejavnikov v praksi nikakor ni lahka naloga in od pravega medsebojnega oplajanja obeh pastoralnih pristopov bo v prihodnosti v veliki meri odvisna uspešnost pastoralnega dela.¹³

11. Spreobrnitev - pogoj za uspeh misijonskega dela

Spreobrnjenje je potrebno tako na ravni osebe kot tudi cerkvene skupnosti (EE 23). To je lažje doseči, če oživimo krščanske korenine, iz katerih raste Evropa. Krščanstvo je močno zaznamovalo njeno kulturo. Danes mora Cerkev v Evropi sodobnemu svetu pokazati svoj pravi obraz, zato mora ob naslonitvi na svojo krščansko preteklost in na sodobno kulturo ostati tesno povezana z Vstalom in preseči vse razdore in nasprotovanja. Misijonska naloga je odgovornost vsakogar in vse cer-

¹³ Prim. M. Turnšek, *Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, v: *BV* 62 (2002), 344 sl.

kvne skupnosti (EE 33). K misijonskemu delu so vsak na svojem področju in na sebi lasten način poklicani tako duhovniki kot osebe posvečenega življenja in laiki. Posebna skrb zato velja delu za duhovne poklice, ki zahteva sodobnemu času prilagojeno pastoralno poklicev. Tudi pravo vrednotenje ženske v Cerkvi in družbi je v naših okoljih za prepričljivost pastoralnega delovanja velikega pomena.

12. Oznanjevanje na nov način

Oznanjevanje Cerkve bo privlačno za sodobne ljudi le, če bo najprej in predvsem oznanjevanje Kristusove skrivnosti. Kristusa moramo postaviti v središče in to v celoti. Nova evangelizacija je naloga, ki čaka Cerkev v Evropi, zato mora v sebi zopet odkriti navdušenje za oznanjevanje (EE 45). Marsikje je naše okolje že tako razkristjanjeno, da potrebuje prvo evangelizacijo, večinoma pa vnovično oznanjevanje nekoč že krščenim, vendar nikoli zares osebno verujočim kristjanom. Evangelizacija ne more biti uspešna, če ni edinosti in medsebojnega dialoga v Cerkvi in med Cerkvami ter z drugimi verami. Prednost v oznanjevanju imajo tri stvari: evangelizacija kulture s pomočjo inkulturacije evangelija, vzgoja mladih s pomočjo prenovljene mladinske pastorale in uporaba množičnih občil s pomočjo lastnih medijev ter z udeleženoostjo vernih ljudi v javnih medijih.

13. Bogoslužje približati ljudem

Evangelizacija ne more biti uspešna, če ni podprta z molitvijo posameznikov in skupnosti. Vnovično odkritje bogoslužja je mogoče samo preko prebujenega čuta za sveto, za skrivnost (misterij). Zato je potrebno liturgično izobraževanje in oblikovanje tako vernikov kakor tistih, ki bogoslužje oblikujejo. »Močnejše bi morali poudarjati pravo 'liturgično mistagogijo'«, pravi papež (EE 73). Obhajanje zakramentov ne more biti golo podeljevanje, ampak mora iti za resnično zakramentalno pastoralno, torej vsakokrat za elemente oznanjevanja, bogoslužja in diakonije ter koinonije.¹⁴ V povezavi s pravim vrednotenjem evharistije kot »vira in viška vsega krščanskega življenja« (LG 11) je tudi primerno praznovanje Gospodovega dneva (EE 81).¹⁵ Pripravljenost vernikov iti

¹⁴ Prim. S Krajnc, *Bogoslužni vidik dokumenta*, v: *BV* 62 (2002), 366.

¹⁵ V Sloveniji je bil leta 2003 referendum o omejitvi odpiralnega časa trgovin ob nedeljah, ki je prepričljivo pokazal, da ljudje še vedno bolj cenijo nedeljski počitek in solidarnost z zaposlenimi v trgovini kot pa neomejene možnosti za nakupovanje. Žal se politika obotavlja z zakonsko ureditvijo te referendumske odločitve, pri čemer igrajo veliko vlogo lastniki trgovin in kapitala, pa tudi proticerkveno naravnani krogi v politiki.

k spovedi je nedvomno v veliki meri odvisna od pripravljenosti duhovnikov, da so vernikom na voljo in da jih potrpežljivo poslušajo, tolažijo, spodbujajo in v njih budijo vero v Božje usmiljenje.

14. Služenje ljudem je služenje evangeliju

Pričevanje ljubezni ima že samo v sebi moč evangelizacije, posebno v sodobnem času, ko ljudje bolj kot besedam verjamejo dejanjem. K temu so posebej poklicane naše cerkvene skupnosti, ki morajo postati resnične šole življenja v skupnosti. Takšno življenje namreč zahteva od posameznika veliko mero solidarnosti.¹⁶ Čeprav se naša družba ponaša z velikim blagostanjem in razvito socialno pomočjo, je v njej še vedno veliko ubogih vseh vrst. Celo več, rojevajo se nova uboštva (brezposelnost, zasvojenost, nove bolezni, begunci, migranti, ...). Naloga Cerkve je najprej revnim vrniti upanje (EE 86).

Posebno pomoč potrebuje družina. Vsekakor je zanimivo in sporočilno, da dokument govori o družini v poglavju o diakoniji in ne pri oznanjevanju, kamor navadno uvrščamo družino kot nosilko krščanskih vrednot, prvo oznanjevalko evangelija mlademu rodu in prvo šolo molitve. Iz tega sledi zaključek, da je družina sama najprej potrebna pomoči in ozdravitve, da bi bila sposobna za svoje oznanjevalno poslanstvo. Pastoralna družine se začne z dobro pripravo na zakon in s spremljanjem in usposabljanjem zakoncev, da bi razvili sodobnemu času primerno zakonsko in družinsko duhovnost.

V Sloveniji je trenutno aktualno vprašanje t.im. »izbrisanih«, ki nudi priložnost, da se tudi Cerkev zavzame za pravo »kulturo sprejemanja« (EE 100) in potegne jasno ločnico med nacionalističnim odnosom do priseljevanja tujcev na eni ter med političnim in evangeljskim na drugi strani. V današnjem času je zelo aktualen papežev poziv Cerkvi v Evropi: »Radost in upanje, žalost in strah današnjih Evropejcev, predvsem revnih in trpečih, je tudi tvoja radost in upanje, tvoja žalost in strah« (EE 104).

15. Poklicanost Cerkve v Evropi

Poleg skrbi za politično, vojaško in ekonomsko povezovanje ne bi smeli pozabiti ali zmanjševati pomena kulturnemu in verskemu povezovanju, pri čemer lahko odigra Cerkev odločilno vlogo, saj bi »bolj kot zemljepisni prostor Evropo mogli določiti kot predvsem kulturnen in zgodovinski pojem ... stvarnost, ki je kot celina nastala tudi po zaslugi

¹⁶ Prim. P. Weß, *Welche soziale Identität braucht Europa?*, Wien 2002.

združujoče moči krščanstva« (EE 108). Ob sedanjih številnih razpravah o omembi krščanstva v preambuli evropske ustave Cerkev ne bi smela dajati vtisa, da ji gre za nekakšno prerivanje kdo ima več zaslug za sedanjost in za to, kako si zagotoviti boljši položaj med odločujočimi družbenimi dejavniki. Vprašati se mora, koliko ta prizadevanja izvirajo res iz evangeljskih in oznanjevalnih nagibov, koliko pa iz strahu pred izgubo pozicij, ki jih je navrgla zgodovina. To je pomembno tem bolj, ker se Cerkev v Sloveniji v zadnjem času vedno znova očita, da ob svojem prizadevanju za pravičnejše mesto v družbi stremi predvsem po pridobitvi položaja, ki ga je imela v družbi pred nastopom komunizma. Nedvomno drži trditev: »Evropa potrebuje versko razsežnost« (EE 116). Vprašanje je, kako ji jo zagotoviti in ali so dosedanji načini za udejanjanje te razsežnosti še primerni. Glede na odpor, ki ga Cerkev v Evropi doživlja ob oblikovanju nove ustave, bi morala temeljito razmisliti tudi o vseh drugih vidikih svoje navzočnosti v družbi. Njena prioriteta naloga bi mora biti posredovati današnji Evropi tiste vrednote, ki temeljijo na evangeliju in celotni družbi prinašajo povsem novo kvaliteto.¹⁷

16. Slovenska Cerkev v Evropi

Cerkev v Sloveniji se že ves čas izreka za združevalne procese v Evropi, čeprav včasih z mešanimi občutki. Ob prizadevanju za mednarodno priznanje Slovenije pred dobrim desetletjem, potem ko se je osamosvojila, je Cerkev s svojimi mednarodnimi povezavami nedvomno prispevala velik delež, vendar ji sedanja oblast tega ne priznava. Morali bi biti hvaležni za pomoč vsem tistim krajevnim Cerkvam, ki so nesebično pomagale pri mednarodni uveljavitvi naše mlade državne skupnosti. Cerkev se zaveda, da jo k še večjemu povezovanju narodov obvezuje tako zgodovina kot evangeljski duh krščanske povezanosti prek vseh nacionalnih meja. Hkrati pa jo je zaradi njene dosedanje zgodovinske vloge, ko je bila skozi stoletja zaščitnica naroda pred potujčevanjem in poskusi iztrebljanja, tudi strah, da se kaj podobnega ne bi dogajalo v združenih Evropi. Zato je silno previdna, morda kdaj tudi preveč, ko se sooča z različnimi pojavi sekularizacije in občutljiva tudi za najmanjše znake zapostavljanja našega naroda.

17. Kaj Cerkev v Sloveniji prinaša iz svojih izkušenj Cerkvi v Evropi?

Današnja cerkvenostno zavest je v Sloveniji močno oblikovala tisočletna vloga edinega ali najmočnejšega nosilca narodne zavesti in omike.

¹⁷ Prim. K. Kardinal Lehmann, *Christliche Wurzeln einer europäischen Gesellschaft*, v: 6.Internationaler Kongress Renovabis 2002, Europa – eine Wertegemeinschaft?, 43-61.

Ker je bil slovenski narod od prve polovice 9. stoletja naprej do padca komunizma brez lastne države in pod močnim pritiskom sosednjih narodov, je bila Cerkev tako rekoč edina ustanova, ki je narodu z ohranjanjem jezika in kulture zagotavljala prepoznavnost in zavest samobitnosti. To ji je omogočilo veliko povezanost z narodom in zavest odgovornosti zanj, hkrati pa tudi odprtost za kulturo in lastno dejavnost na tem področju. Tako vlogo bo lahko imela tudi v skupni Evropi ob pravem razumevanju edinosti v različnosti.

Prav ta vloga Cerkve je bila poleg njenega presežnega poslanstva največji trn v peti komunizmu, ki je vse storil, da bi to zgodovinsko vlogo umazal in izničil. Cerkev je bila že med drugo svetovno vojno in po njej izpostavljena hudemu preganjanju in iztrebljanju, kar je rodilo neprecenljive zglede junaške vztrajnosti v veri do krvavega mučeništva. Iz tega obdobja je Cerkev tudi vajena biti vedno znova tarča proticerkvene propagande, ki tudi danes ni nič manjša kot nekoč. Zato je morda bolje kot druge krajevne Cerkve pripravljena na soočenje z liberalizmi vseh vrst. V obdobju komunizma se je naučila živeti materialno skromno, razviti veliko samoiniciativnost duhovnikov, zagotoviti dokaj dober prenos vere preko župnijske kateheze, nasloniti cerkveno življenje na zakramente in molitev ter ljudsko vernost, v kateri ima izrazit poudarek marijanska pobožnost. Ker čas ni dovoljeval velike aktivnosti na družbeni ravni, se je morala tem bolj usmeriti v svojo notranjost, v mističnost. Po koncilu in zlasti po demokratizaciji je dosegla precejšnjo stopnjo pripravljenosti za spravo, tudi s svojimi preganjalci in mučitelji.¹⁸

Vse to pa Cerkvi na Slovenskem nikakor ne daje zagotovila, da ji bo v prihodnosti lahko. Najti bo morala novo mesto v pluralni družbi in ga na nov način uporabiti za evangelizacijo. Duhovniki bodo morali na novo najti svoje mesto v župniji in bolj jasno pokazati laikom, da jih jemljejo za svoje sodelavce in so jih pripravljene vključevati v razne cerkvene strukture ter usposobiti za njihov lastni apostolat. Potrebni bo še veliko naporov, da se bodo laiki izvili iz spon strahu in pogumno sprejeli svojo politično in družbeno odgovornost.

18. Zaključek

Dokument »*Ecclesia in Europa*« je zadnji v seriji dokumentov, ki jih je papež napisal Cerkvam vseh kontinentov, na katerih so se v sklopu obhajanja velikega jubileja 2000 obhajale posebne sinode. V Evropi se

¹⁸ Prim. P. Kvaternik, *Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)*, Ljubljana 2003. Prav tako P. Kvaternik (ur), *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000)*, Ljubljana 2001.

je praznovanje tega jubileja začelo in se v samem središču krščanstva, v Rimu, tudi najbolj slovesno obhajalo. Ko torej papež piše ta dokument, ga piše, ozirajoč se na vesoljno Cerkev. Cerkev v Evropi ima zaradi svoje zgodovine, središča katoliške Cerkve, duhovnih in intelektualnih potencialov posebno odgovornost za vesoljno Cerkev. Da bi papež na to opozoril tako Evropo kot Cerkev v njej, zapiše v obravnavanem dokumentu tudi nekaj zelo udarnih pozivov. Naj naštejemo najprej nekaj tistih, ki so namenjeni Evropi, nato še tiste, ki so namenjene Cerkvi:

Evropa tretjega tisočletja, »naj ti roke ne omahnejo!« (Sof 3,17) Sama se spreobrne! Poživi svoje korenine! (120) Ne boj se! Evangelij ni proti tebi, ampak na tvoji strani. Zaupaj!

Prepričana bodi: Evangelij upanja ne razočara! (121)

Cerkev v Evropi, »nova evangelizacija« je naloga, ki te čaka! Glej, da boš zopet odkrila navdušenje za oznanjevanje! (45) Vzemimo to knjigo (Sveto pismo) v roke! Sprejmimo jo od Gospoda, ki nam jo po Cerkvi stalno ponuja! (65) Odločimo se za ljubezen! (104) Bodi Cerkev blagrov! (105)

Povzetek: Peter Kvaternik, Pastoralni poudarki in spodbude v Posinodalni apostolski spodbudi papeža Janeza Pavla II. »Ecclesia in Europa«

Posinodalna apostolska spodbuda papeža Janeza Pavla II. »*Ecclesia in Europa*« nudi mnogo izhodišč za pastoralni razmislek o sedanji podobi Cerkve v Evropi, njenemu mestu v družbi, zlasti pa o njeni prihodnosti. Ponujajo se pastoralni poudarki, ki jih bo morala Cerkev čim prej udejanjiti, da bi dosegla cilje, ki jih pred njo postavlja papež. Pomemben je tudi razmislek kaj ob vstopanju Slovenije v evropske integracije Cerkev na Slovenskem iz svoje izkušnje in zgodovinske zakladnice prinaša v Cerkev v Evropi.

Ključne besede: Cerkev, Evropa, pasterala, evangelizacija, misijonska zavest, oznanjevanje

Summary: Peter Kvaternik, Pastoral Emphases and Stimuli in Post-Synodal Apostolic Exhortation »Ecclesia in Europa« of Pope John Paul II

The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa* of Pope John Paul II offers numerous starting points for a pastoral reflection on the present image of the Church in Europe, its position in the society and especially on its future. It comprises pastoral emphases that the Church will have to put into action as soon as possible in order to achieve

the aims put forward by the Pope. Another important reflection deals with the matters that the Church in Slovenia can bring from its own experience and heritage into the Church in Europe in connection with Slovenia's accession to the European Union.

Key words: Church, Europe, pastoral, evangelisation, missionary awareness, preaching

Slavko Krajnc

Il rito della purificazione e della benedizione della puerpera con l'esempio dell'inculturazione slovena¹

L'uomo, formato ad immagine di Dio, ha il dovere di tendere al raggiungimento della santità del corpo e dello spirito. Infatti, Dio stesso lo chiama alla santità attraverso l'alleanza, che non è una legge, bensì un patto d'unione che mette l'uomo in grado di superare la solitudine esistenziale e di santificare la propria vita. L'uomo, se vuole unirsi a Dio, deve 'parlare' lo stesso linguaggio, dato che Dio lo invita: »Siate santi perché sono Santo Io, il Signore Dio Vostro« (Lev 19,2). Tutta la legislazione levitica è basata sulla santità di Jahvè. Egli esige questa qualità in tutti quelli che si avvicinano a Lui, in particolare il popolo israelita che era obbligato a santificarsi mediante l'osservanza dei precetti divini. Quest'obbligo incombeva soprattutto sui sacerdoti, destinati a vivere in un'atmosfera di santità rituale e morale.²

La *Kedushà* ossia santificazione della vita, significa quindi unione con Dio in patto, dominio su sé stessi e non limitazione, ma piuttosto identificazione delle proprie manifestazioni di vita con quelle di Dio, il che implica presenza di Dio in ogni manifestazione della vita dell'uomo nel mondo, una presenza reale e non artificiosa. Infatti, possiamo parlare della santità dell'uomo perché vi è santità di Dio e non tanto per il solo fatto che Dio l'abbia imposta, e dell'allontanamento dal peccato perché

¹ Članek je sad raziskovalnega dela v sklopu temeljnega raziskovalnega projekta JG-3257, ki ga je financiral MŠZŠ, Trg OF 13, Ljubljana in ki je bil vključen v raziskovalni program Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (šifra voditelja 13884).

² Nel Levitico si incontrano anche prescrizioni d'indole morale, come: doveri verso il prossimo, divieto di mentire, rubare e frodare (Lev 19, 11.35.36). S'inculca il rispetto verso i genitori (19,3), gli anziani (19, 32), gli infermi (19, 14). Non manca neppure l'invito a mostrare benevolenza per il forestiero come si trattasse di un israelita (19, 33-34). Oltre ciò i sacrifici devono essere fonte di vita religiosa e morale per il popolo. Purtroppo si operò in seguito una degenerazione, per gli offerenti si limiteranno a compiere azioni cultuali del tutto dissociate dallo spirito interiore e dalla condotta morale personale. Ma contro questo formalismo si leverà la voce di condanna del profetismo: »Io amo la pietà e non i sacrifici« (Os 6, 6) (cf. A. Rolla, *Il messaggio della salvezza* II, Torino-Leumann 1965, 34-35).

esso è il male, non un bene toltoci da Dio.³ Se Dio ha scelto Israele, allora un individuo israelita deve in cambio scegliere se accettare o rifiutare Dio.

Nella Bibbia la coppia sacro - profano è posta in correlazione con la coppia impuro - puro (v. Lev 10,10 ed Ez 44,23 che da esso trae origine). Tutte le cose che in qualche modo si attaccano agli esseri umani e li violano, o meglio, li indeboliscono, sono chiamate impure. Un colpo non è impuro, l'infermità invece è ritenuta impura, specialmente la lebbra. Tra gli antichi era pure diffusa la convinzione che la visione della divinità uccidesse. Mentre l'incontro con il sacro nella sua manifestazione più immediata e diretta, cioè il contatto con la divinità, poteva provocare morte, un incontro con forme ridotte del sacro, vale a dire con gli oggetti che sono sacri in quanto appartenenti a Dio, trasmetteva una specie di fluido capace di minare le forze dell'essere umano o di danneggiarlo. Il contatto con una tale sacralità indebolita presente nelle cose ritenute impure, contamina, infiacchisce l'umanità.

Verso la fine del periodo persiano, i due concetti del sacro e del puro, diventano sempre più simili. Israele è sacro a Dio e gli appartiene in maniera peculiare; ne consegue, quindi, che deve evitare tutto quello che potrebbe contaminare le persone e minare le loro forze necessarie per avvicinarsi a Dio, per appartenere a Dio. In questo senso tutti i giudei sono sacerdoti (Es 19,6), ma soltanto il sacerdote può celebrare i riti religiosi e affinché possa celebrarli deve mantenere uno stato di purità superiore rispetto ad altra gente.⁴

Alla *Keduschà* è legata anche l'idea della purità della famiglia⁵ e specialmente della donna che dopo ogni ciclo mensile, alla vigilia del matrimonio, dopo il primo atto coniugale, dopo il parto ecc., deve essere sottoposta ad un bagno rituale chiamato *Tevilà*.⁶ Dopo l'immersione la donna deve recitare la seguente benedizione: »Benedetto sii Tu, o Eterno,

³ J. I. Pacifici, R. Bonfil (a cura di), *La purità nella famiglia ebraica*, in: FAL XVIII, 38, p. 6.

⁴ P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 285, Sheffield Academic Press 2000, 38-39.

⁵ Sono tre i mezzi per conseguire la purezza della famiglia (*Taarat Amishpaha*): la purezza dei rapporti coniugali, la consacrazione dello Sciabbat e l'osservanza del Casheruth ossia delle prescrizioni alimentari (cf. D. Prato, *Alle spose di Israele*, Roma 1950, 12-15).

⁶ La *Tevilà* non ha valore alcuno se non ha luogo in un apposito *Mikvè*, cioè un bagno costruito e rifornito di acqua secondo le seguenti norme: in posizione verticale; in vasca verticale, nella quale s'incontrino acque piovane con quelle sorgenti; in completa nudità; ripetuta con molta energia in un tuffo completo per tre volte. Essa può eccezionalmente essere fatta anche in mare (senza costume da bagno). All'atto della *Tevilà*, tutto il corpo, capelli compresi, deve essere totalmente immerso. E' anche auspicabile che, oltre il marito, una donna ebrea fidata assista alla *Tevilà*. Considerare che si possa sostituire la *Tevilà* con il consueto bagno di pulizia, è un grave errore. Quindi la prima preoccupazione dei giovani sposi era quella di provvedere al *Mikvè*. Prima si costruiva il *Mikvè*, poi la Scuola e quindi il Tempio (D. Prato, *o.c.*, 9-11; cf. J. I. Pacifici, R. Bonfil, *o.c.*, p. 3-19).

Dio nostro Re dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi precetti e ci hai imposto l'immersione di purificazione.«⁷ Infatti, seguire le norme della purità della famiglia è un atto di fede.

1. Impurità della donna in conseguenza del parto alla luce del Lev 12

Secondo le prescrizioni del Levitico 12, la donna, con l'inizio del parto, è considerata impura (*Niddà*). Il periodo dell'impurità è di varia durata secondo che la donna abbia partorito un maschio o una femmina. Nel primo caso è di sette giorni, nel secondo è del doppio, cioè di due settimane. La donna in questi giorni passa attraverso il periodo che possiamo definire come periodo dell'impurità rituale al quale segue un secondo periodo di minore impurità (impurità etica) per cui le è vietato soltanto il contatto con le cose sacre e con il santuario; periodo che è di 33 giorni se il neonato è maschio, del doppio, cioè di 66 giorni, se è femmina (Lev 12). Secondo Dante Lates, non si è trovata nessuna ragione plausibile per giustificare la differenza fra il periodo dell'impurità susseguente al parto d'un maschio e quello successivo alla nascita di una femmina. Qualcuno ha cercato di spiegare questa differenza richiamando l'attenzione sulle concezioni mediche di quei tempi ed ha invocato perfino Aristotele ed Ippocrate, ma si tratta di ipotesi non verificate, avanzate in un campo non ancora chiaro.⁸ A differenza di tali spiegazioni Karl Elliger dice che questa differenza dei giorni d'impurità dal 33 al 66, è frutto di un'evoluzione che ha aumentato il numero basilare dei sette giorni al quaranta e così ha introdotto una distinzione artificiale dei giorni di impurità e di purificazione. Infatti il numero 33 non è nessun numero speciale come per esempio il numero 7 (che è dopo il numero 3, più importante numero sacro nella storia delle religioni), però con l'aggiunta di 33 forma con il numero 7 un numero determinato, cioè 40.⁹ Ci sono anche quelli che credono, che si tratta di un segno di anti-femminismo comprensibile nell'antichità e in quella struttura sociale, ma anche una misura pedagogica per distinguere tra i sessi.¹⁰ Comunque, si tratta del periodo che risponde alla necessità della cautella di fronte ad un evento così pericoloso e debilitante per madre e figlio.

⁷ D. Prato, *o. c.*, 10.

⁸ D. Lates, *Nuovo commento alla Torah*, Beniamino Carucci Editore, Assisi/Roma 1976, p. 383.

⁹ Tra l'altro dice: »Daß die Geburt eines Mädchens im Vergleich zu der eines Knaben doppelte Unreinheit bewirkt – bei anderen Völkern ist z. B. umgekehrt –, hängt ursprünglich mit der gelegentlich auch in den ältesten Schichten des Alten Testaments (z.B. Gen 3,1ss; Ex 22,17) noch zu spürenden Meinung zusammen, daß das weibliche Geschlecht dämonischen Einflüssen leichter zugänglich und stärker ausgesetzt ist als das männliche« (K. Elliger, *Leviticus*, Tübingen 1966, 158).

Soltanto dopo il rito espiatorio la donna riacquistava intera la sua purità e veniva riammessa nella comunità israelitica.

Dato che la maternità è sempre stata per l'ebraismo una benedizione, la puerpera doveva festeggiare la riconquistata purità con offerte a Dio, simbolo di espiazione, di riconciliazione e di sottomissione alla celeste Provvidenza. Se prendiamo in considerazione che la Bibbia tratti il parto con grande rispetto (Sal 128, 3; Gen 24, 60) sembra incomprensibile che la puerpera, secondo Lev 12, sia impura. Gordon Wenham vede la risposta a questa apparente contraddizione nel fatto che la puerpera si trovi in uno stato della perdita del «fluido della vita» per cui il suo organismo sia in movimento dalla vita verso la morte.¹¹ Ne consegue il divieto alla puerpera di accedere al sacro e quindi la sua carantena dal santuario. Essa compie il passaggio dallo stato non etico verso lo stato che le permetterà accesso al sacro. Infatti, per poter accostarsi al sacro, le condizioni fisiche dell' essere umano devono esprimere pienezza della vita; al contrario mancanza di questa qualità impedisce l' accesso al Sacro e provoca lo stabilire dello stato di impurità. Un sistema riproduttivo patologico o disfunzionale non è più capace di riprodursi o generare vita umana, a causa della condizione non-vivifica (senza vita) in cui si trova. Gli individui sottoposti a questo svuotamento sono condannati alla presunta impurità (Lev 15,2-17; 19-30). Il sistema riproduttivo della donna sta sperimentando dopo il parto uno svuotamento (lochia, Lev 12,4a). Di conseguenza il sistema riproduttivo non è in grado di generare vita. In seguito a questa condizione non vivifica (senza vita) del sistema riproduttivo dopo il parto, la donna viene ritenuta impura ed isolata dal sacro (Lev 12),¹² poiché Dio può avvicinarsi solo a quelli che sono puri, a quelli che godono la pienezza della vita.

Come la causa dell'impurità non è implicita nella natura stessa della donna, così anche la sua purificazione mediante la lavanda e il bagno non derivano dalla natura della cosa, ma dall'ordine dato da Dio. «Non l'acqua purifica, ma Io (cioè Dio) ho preso una decisione, Io ho dato un ordine.» Quest'affermazione trova la sua conferma nell'esistenza stessa della Torah. L'ultima motivazione delle leggi di santità e delle norme relative alla purità è, perchè «Dio, il Signore, è santo» (Lev 11,44; 19,2).¹³

¹⁰ Cf. E. Cortese (a cura di.), *Levitico*, Marietti 1982, 65.

¹¹ R. Whitekettle, *Leviticus 12 and the Israelite Woman: Ritual Process, Liminality and the Womb*, in: ZAW 107 (1995) p. 393.

¹² R. Whitekettle, o. c., p. 408.

¹³ D. Lates, *Nuovo commento alla Torah*, Beniamino Carucci Editore, Assisi/Roma 1976, p. 382; cf. J. Klawas, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford 2000, 43-60.

2. Il rito e la festa della purificazione di Maria

L'osservanza della legge giudaica (Lev 12) da parte della madre di Gesù viene ricordata dalla Chiesa con la solennità di «purificazione della beata Vergine Maria», che troviamo già nel sacramentario di Gelasio del secolo ottavo, con i testi eucologici »Orationes in Purificatione Sanctae Mariae«. ¹⁴ Benché a Gerusalemme la festività fosse celebrata solennemente con una processione ¹⁵ già nel secolo IV, è stata introdotta a Roma soltanto nel secolo VII. La festa ha un significato cristologico - »Ipa-pante« - Incontro del Signore Gesù nel tempio con il vecchio Simeone e la profetessa Anna, come anche mariologico - Purificazione di Maria.

Il rito di purificazione venne effettuato nel seguente modo: Maria fu accolta dal sacerdote di turno, al quale chiese di pregare e di offrire per lei il sacrificio prescritto dalla Legge di Mosè. Il sacerdote prese dalle mani della giovane madre la tortora o il colombo, salì sul pendio dell'altare dell'olocausto, formato da un solo blocco di pietra, poi con l'unghia del pollice destro schiacciò la testolina della bestiola e ne premette il sangue che scorse lungo la parete dell'altare. Il sacerdote, quindi tolse il grasso e le interiora della vittima, gettandoli sopra un mucchio di cenere; poi, tenendo il volatile per le ali, lo fece bruciare sul fuoco, che era alimentato da legna. In tal modo si compì il 'sacrificio di grato odore a Jahvé' (cf. Lev 1,14-17). Seguiva poi il 'sacrificio per il peccato'. Maria pose al sacerdote l'altra tortorella o il colombo e costui immolò la vittima, spaccandole la testolina con un colpo dietro la nuca; poi ne versò il sangue ai piedi dell'altare e gettò l'animale morto nella cenere (cf. Lev 5, 7-10). Così Maria, pur essendo la pura e l'Immacolata per eccellenza, aveva compiuto il rito di purificazione. ¹⁶

3. La duplice prassi della benedizione della puerpera nelle tradizioni della Chiesa

Ricollegandosi alle tradizionali festività della *Purificazione di Maria* nonché alla prescrizione levitica, la Chiesa ha introdotto nella liturgia un rito della benedizione della puerpera. Tale rito si trova descritto già nei *Canoni di Ippolito* del IV secolo come anche nei documenti posteriori fino ad oggi. ¹⁷ Così per es. S. Gregorio, nella lettera a S. Agostino, mise ben in chiaro i principi morali di quest'atto, dicendo che se la partorientente entrava in Chiesa nell'ora del parto, non aveva nessuna colpa a suo ca-

¹⁴ Cf. L. C. Mohlberg (ed.), *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Sacramentarium Gelasianum)*, Roma 1981, p. 133, nr. 829-831.

¹⁵ Cf. Eteria, *Diario di viaggio*, Roma 1979, p. 112.

¹⁶ Cf. V. Dalla Libera, *Gesù nella sua terra*, Bologna 1991, 42-43.

ro. »Peccaminoso, infatti, è il desiderio carnale e non le doglie. Nel congiungimento dei corpi è presente cupidigia; nel partorire la prole sono i gemiti...«¹⁸ Dunque, anche se la prassi delle madri era di astenersi dall'entrare in chiesa dopo il parto, quest' usanza non indicava affatto alla loro colpa.

Nella prassi religiosa medievale il rito della benedizione veniva celebrato in due date diverse. La prima benedizione era impartita in casa, nell'ottavo giorno dalla nascita del bambino. In questa benedizione si chiedeva a Dio la guarigione della puerpera e la benedizione di lei e della nuova prole. La seconda benedizione richiama l'atto compiuto da Maria SS. nel tempio di Gerusalemme, a quaranta giorni dalla nascita di Gesù, secondo il prescritto della legge mosaica, che imponeva alla puerpera una cerimonia rituale di purificazione. Questa purificazione non si rapportava ad una macchia interna di peccato, ma soltanto ad una macchia corporale o legale.¹⁹

Visto che il concetto ebraico di purificazione della madre non è più ammissibile nella legge cristiana, la Chiesa ha conferito al rito un nuovo contenuto, cioè di ringraziamento della madre per la grazia della fecondità e per il dono del bambino. Questo rito si trova nel rituale sempre presso il rito del matrimonio col titolo *De benedictione mulieris post partum*.²⁰

Anche se il rito porta il nome *Introductio mulieris in ecclesiam post partum*, oppure *De benedictione mulieris post partum*, veniva nella stessa occasione impartita la benedizione anche al bambino, che la madre doveva portare con sé in chiesa. Ne danno testimonianza anche diversi rituali orientali che ci tramandano un rito col titolo *Ordo praesentandi puerum in templum post XL dies*. Nella prima preghiera si implora al Signore che conferisca alla madre la grazia e la dignità per poter entrare in chiesa e di ricevere SS. Corpo e Sangue di Cristo. La seconda preghiera, invece, è tutta incentrata sul bambino invocando la grazia del Signore affinché al bambino sia insegnata la dottrina cristiana e gli sia concessa la garanzia dello Spirito Santo. Dopo la benedizione il bambino viene posto sull'altare, i fedeli cantano un canto, il sacerdote fa tre gen-

¹⁷ Cf. L. Quarino, *Il battesimo nel rito Aquileiese*, Udine 1967, pp. 33-36: *Rituale ecclesiae de Lestano* (cod. Ms. 140), 1525 col titolo »Ordo ad introducendam mulierem in Ecclesiam post partum«; *Agenda dioecesis sanctae Ecclesiae Aquilegiensis cum modo et ordine caeremonialium*, 1495; 1575, col titolo »Benedictio mulieris post partum«.

¹⁸ *Epist. Ad. August.*, XI, 56, cf. M. Righetti, *Storia liturgica IV*, Milano 1959, p. 471.

¹⁹ M. Righetti, *o.c.*, p. 470-471.

²⁰ Cf. *Rituale Salisburgense*, Salisburgi 1686, 258-259; *Rimski obrednik*, Ljubljana 1932, 259-262; *Zbirka svetih obredov za Lavantinsko in Ljubljansko škofijo*, Ljubljana 1933, 234-236 che riporta a p. 317 anche una benedizione prevista per l'iniziazione del bambino.

ufflessioni. Segue la preghiera del Padre nostro e la comunione sotto due specie.²¹ Quest'uso di portare anche il bambino in chiesa rispecchia l'episodio della presentazione di Gesù nel tempio in simili circostanze.

4. Le usanze relative alla celebrazione della benedizione della puerpera

In diversi tempi e luoghi nascono e si sviluppano intorno ai riti liturgici della Chiesa costumi ed usanze che vengono talvolta presi nei riti. Una particolarità assai interessante troviamo nel *Ordo praesentandi puerum in templum post XL dies* della Chiesa Armena, dove la madre deve fare ben quaranta genuflessioni al portale della chiesa, prima che il sacerdote reciti una lunga preghiera.²²

Anche nella Cronaca della parrocchia di Ormož in Slovenia troviamo una dettagliata descrizione di un'usanza che la puerpera doveva seguire: prima di recarsi al portale della chiesa, essa visitava il cimitero, dove – nel luogo speciale – rigettava un pezzo ombelicale staccato dal suo neonato.²³ Al rito dell'iniziazione di solito seguiva la celebrazione della santa messa. Dopo la messa la puerpera doveva portare il figlio intorno all'altare e offrire in dono una somma di denaro. Nel fare questo giro per tre volte di seguito toccava l'altare con la testa del suo bambino, per scongiurare da lui per sempre il pericolo del mal di testa. Con questa offerta si concludeva il rito dell'iniziazione e la puerpera veniva reinserita nella comunità della Chiesa e del villaggio. Da questo giorno in poi gli abitanti del villaggio potevano farle visita, congratularsi con lei e portarle doni.²⁴

²¹ Cf. H. Denzinger, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis*, I, Graz 1961, pp. 399-401. Nella rubrica viene detto: »Et cum fuerint dies 40, afferunt infantem ad januam ecclesiae, et sacerdos confitetur matrem infantis et quadragies illa genuflectit.«

²² »... et quadragies illa genuflectit. Deinde sacerdos dicit orationem« in: H. Denzinger, o. c., 399

²³ »Die Mütter hatten den Gebrauch die entlösten Nabeln ihren neugeborenen Kinder am Tage der Kirchlichen Introduction und Benediction auf den Friedhof hinein zu werfen« (cf. *Pfarrliche Urkunden zum heiligen Apostel Jakob in Friedau gesammelt, geordnet und eingebunden im Jahre 1840*, p. 26).

²⁴ In alcune regioni anche il padre del neonato viene considerato impuro. Nella Regione oltre Mura (Prekmurje) viene messo in ridicolo e chiamato »gosak« (cioè maschio dell'oca). Affinché provveda al più presto alla propria purificazione, gli abitanti del villaggio gli tracciano la via più breve dalla casa al vicino ruscello cospargendola di erbe in modo che »l'impuro« non sbagli strada e raggiunga quanto prima la

BENEDICTIO MULIERIS POST PARTUM	MS	ML
1. <i>Introductio puerperae legitimae</i> - accoglienza e discorso introduttivo - Salmo 24 (23)..... - Ingredere in templum Dei - Ingredere - se il bambino è deceduto - Kyrie, Pater noster - Orazione »Omnipotens...« - Orazione - se il bambino è deceduto - Preghiera di ringraziamento - Benedizione finale	sloveno latino lat.- slov. latino lat.- slov. lat.- slov.	sloveno latino lat.- slov. sloveno latino sloveno sloveno lat.- slov.
2. <i>Introductio puerperae illegitimae</i> - Salmo 130 (129) De profundis..... - Ingredere - Kyrie, Pater noster - Orazione - Benedizione conclusiva		latino latino latino latino latino

5. Benedizione della puerpera nei manuali di Anton Martin Slomšek

Il fine della celebrazione dei sacramentali è di rafforzare e di incrementare la fede e la vita spirituale dei fedeli. Il vescovo Anton Martin Slomšek ne era ben consapevole soprattutto quando si dedicava alla stesura dei manuali liturgici per i sacerdoti, i quali ci riportano tra l'altro anche il rito della benedizione della puerpera dopo il parto. La Chiesa conosceva tale rito già da secoli. E come testimonia lo Slomšek, soltanto una puerpera »legittima« poteva beneficiare di questa benedizione, mentre nel caso della madre non sposata, il rito non si doveva celebrare. Il rito, preso dal rituale romano, è stato arricchito dallo Slomšek con l'aggiunta di varie preghiere ed adattato appositamente alle diverse occasioni particolari.

Se mettiamo a confronto i due rituali sloveni, scritti dallo Slomšek - *Mnemosynon slavicum* e *Manuale liturgicum*,²⁵ possiamo distinguere

sorgente, dove possa lavarsi. In alcune altre regioni invece il padre del neonato bambino, specie se è una figlia, viene sottoposto ad un inaspettato bagno. (cf. R. Ložar, *Narodopisje Slovencev*, I, Ljubljana 1944, 269-270).

²⁵ Cf. *Mnemosynon slavicum suis quondam auditoribus ac amicis carissimis dicat Antonius Slomshek*, Glanforti 1840, p. 13-16; *Manuale liturgicum Juxta Rituale Romanum*, ms. (cca. 1840), p. 33-38. Oggi il rito della »benedictio mulieris post partum« si trova sia nel

due tipi di ceremoniale della benedizione della donna: il primo per la puerpera 'legittima' con un'eucologia di gioia e ringraziamento, e il secondo per la puerpera 'illegittima' con un'eucologia del tipo piuttosto penitenziale. Schematicamente, per quanto riguarda le aggiunte e la diversità delle lingue, possiamo evidenziare i seguenti elementi:

Già dallo schema presente possiamo rilevare che, nel primo caso, tranne il Salmo, Kyrie e Pater noster, il rito è completamente in lingua slovena, specie nel 'Manuale liturgicum'. Si osservi anche una particolarità pastorale: la differenziazione tra puerpera legittima ed illegittima. Il manuale *Mnemosynon slavicum* non accenna minimamente allo stato spirituale della puerpera, mentre il *Manuale liturgicum* parla apertamente di puerpera legittima o meno, stabilendo rispettivamente una diversa eucologia propria del caso.

Il primo rito (per la puerpera legittima), con *la sua accoglienza festosa*, imprime un tono solenne alla celebrazione; invece, nel secondo caso (puerpera illegittima), osserviamo che il rito rimane completamente in latino e con l'eucologia penitenziale.

5.1 Introductio Puerperae legitimae

I rituali dello Slomšek recano all'inizio del rito un discorso, piuttosto breve, sul significato del rito, che viene pronunciato davanti al portale della chiesa dove la donna, inginocchiata, tiene in mano una candela accesa in segno dell'ardore della fede. Salvo il rapido accenno alla purificazione legale, questa accoglienza solenne non si riferisce ai (fastidiosi) significati relativi all'impurità della puerpera, ma mette in evidenza la gioia, il ringraziamento e l'augurio per la nuova creatura. Anzi, subito dopo aver menzionato la prescrizione levitica, richiama l'esempio di Maria, che pur non avendo bisogno di purificazione, si reca al tempio per adempiere la prescrizione di Mosè. Per questo motivo la liturgia raffigura in ogni madre una meravigliosa vicinanza alla Madre di Cristo, che è tempio della presenza di Dio.²⁶

Dopo il Salmo 23, che viene recitato all'ingresso nella chiesa, il sacerdote, porgendo il lembo della stola alla donna, dice: »Entra nel tempio...« Qui le parole non vengono solo tradotte, ma anche arricchite di una breve intercessione per il bambino: »... Intercedi, affinché il tuo bim-

»De Benedictionibus« (=DB) 236-257 che nell'OBP 105. Qui alla conclusione del rito del battesimo si legge: »Deinde celebrans benedicit matrem, infantem suum in brachiis tenentem, patrem, et omnes adstantes«. Al contrario DB 237 riserva la benedizione alla »puerpera quae Baptismi filii sui participare non valuit«. Tuttavia si afferma che tutti gli »adstantes ad gratias Deo agendas pro accepto beneficio sollicitantur«.

²⁶ A. M. Slomšek, *Mnemosynon slavicum...*, p. 14; A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 33-34.

bo sia sempre Suo; che cresca in età e in amore verso Dio e verso gli uomini.»

Lo Slomšek prende in considerazione anche il caso della morte del bambino, per il quale adegua le parole rituali alle tristi circostanze, sicché il sacerdote deve dire: »Entra nella casa del Signore e allieta il tuo cuore triste nel Signore, su cui poggia tutta la nostra fiducia e protezione.«²⁷ Poi tutto si svolge nel modo consueto, con preghiere alternate (Kyrie, Pater noster...). Alla fine del *Mnemosynon slavicum* alla consueta orazione in latino viene aggiunta una nuova in sloveno. In essa viene messo in rilievo il ringraziamento per la vita, per il parto e il battesimo ricevuto dal bambino; poi segue l'intercessione per la salute, sia per il bambino che per la madre nonché l'intercessione per una buona educazione del figlio.²⁸

Invece il *Manuale liturgicum* ha diverse preghiere conclusive, ma tutte in sloveno. La prima è identica a quella precedente (slovena) del *Mnemosynon slavicum*. La seconda, al contrario, viene recitata soltanto nel caso in cui il bambino sia morto. Questa orazione è un inno di fede e di rassegnazione cristiana alla santa volontà di Dio, per suscitare e ravvivare nella madre addolorata, perché privata della sua creatura, sentimenti di profonda adorazione per i disegni divini, mentre si continua a pregare il Signore di infonderle il necessario vigore per superare la difficile prova alla quale è stato sottoposto il suo cuore materno.

Dopo questa orazione, sia quella ordinaria che quella in caso della morte del bambino, lo Slomšek, nel *Manuale liturgicum*, ne prevede un'altra che è un ringraziamento gioioso a Dio per la felice maternità. Si implora al Signore la bontà, perché dia alla madre la grazia di poter bene educare il bambino, in modo che diventi buon cristiano e buon membro della società e infine cittadino del cielo. Si tratta di una preghiera che – come prescrive la rubrica – la donna e il sacerdote devono recitare insieme. Ciò dimostra quanto sia importante per lo Slomšek che la donna partecipi attivamente alla liturgia anche in tali circostanze, e quindi le fa recitare questa preghiera: »O Dio eterno, Padre celeste buono, padrone della nostra vita e della nostra morte, Ti ringrazio umilmente e con tutto il cuore, per avermi fatta superare felicemente tutte le difficoltà, gioendo del mio neonato. Questo mio bimbo è il tuo dono e a Te oggi stesso lo consegno. Prometto di prendermi cura di lui, di essergli una buona madre e di educarlo al regno dei cieli, affinché diventi un buon cristiano nella tua santa Chiesa, un bravo uomo

²⁷ A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 33.

²⁸ A. M. Slomšek, *Mnemosynon slavicum...*, p. 16; A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 35-36.

nel mondo e affinché un giorno, dopo questa vita terrena, possa essere partecipe nella patria celeste della salvezza, per Cristo nostro Signore.»²⁹

Alla fine, dopo le parole di benedizione in latino, tutti e due i rituali riportano l'orazione in sloveno, allargata però anche al bambino, benché assente.

5.2 Introductio Puerperae illegitimae

A differenza del cerimoniale precedente che risuona in un gioioso ringraziamento a Dio per il bambino, vediamo che in questo (secondo) caso, cioè dell'»Introductio puerperae illegitimae«, il rito rimane completamente in latino, con la sostituzione del salmo introduttorio regolare e la corrispondente antifona a quello penitenziale, che imprime a tutto il rito un tono penitenziale.³⁰

E' interessante la rubrica apposta, nella quale lo Slomšek fa notare che nella vicina diocesi di Lubiana non mettono in atto l'»Introductio puerperae illegitimae«. Perciò la rubrica continua: *Wo solche vorgenommen, so besprengt Sie der Priester und kann sprechen...* e si svolge nello stesso modo come vediamo in altri rituali.³¹ Questo atteggiamento si riscontra anche nel protocollo della conferenza pastorale del 1847. In quell'occasione, per quanto riguarda la benedizione della puerpera non sposata, invita i sacerdoti alla comprensione di tali circostanze, consigliando che nei casi in cui tale benedizione sia caduta in disuso, rimanga pure così; quando invece esiste la volontà delle puerpere 'illegittime' a sottoporsi a questo rito, è necessario allora che il pastore, prima di impartire una tale benedizione, le dia le opportune istruzioni, spiegandole innanzi tutto il clima penitenziale e consigliandole una confessione sentita.³²

²⁹ A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum...*, p. 36.

³⁰ Sal 23 (24): *Domini est terra...* - è una specie di rituale per l'ammissione dei pellegrini al tempio di Dio. Sal 129 (130): *De profundis clamavi...*

³¹ Cf. A. M. Slomšek, *Manuale liturgicum*, p. 37. Anche nella lettera (che è una risposta) all'arcivescovo e metropolita M. J. Tarnoczy, riguardo alla nuova edizione del Rituale Romano Salisburgense, del 1854, Slomšek, dopo la revisione della prima copia del detto rituale, raccomanda che il rito della puerpera illegittima deve aver lo stesso ordine di svolgimento stabilito per la puerpera legittima, però con l'eucologia penitenziale (A. M. Slomšek, *Lettera del 31. Gen. 1854*, in: *Archivio diocesano a Maribor*, XXXI-B, nr. 8). Quindi abbiamo nel menzionato 'nuovo' rituale già il rito (messo nell'Appendice) con titolo *Introductio mulieris post partum prolis illegitimae* (*Rituale Romano Salisburgense*, Salisburgo 1954, pp. 408-410).

³² Cf. A. M. Slomšek, *Schußprotocoll der Pastoralkonferenz*, I (1847) 1; XI (1857) B, 7.

6. Il nuovo rito della benedizione della madre (dei genitori) dopo la nascita del bambino

In conseguenza delle errate convinzioni, di cui la credenza popolare circondava questo rito che portavano a credere che dopo il parto ci fosse qualche colpa da perdonare, si è arrivati già nei primi decenni del secolo ventesimo ad abolire questo rito. Anche in Slovenia si trovano testimonianze risalenti al 1945 del fatto che tale rito fosse ormai quasi completamente in disuso.³³ Perciò la riforma conciliare ha dovuto far sparire quell'accenno all'obbligo della purificazione, retaggio dell'antica cultura ebraica, dando al rito una nuova forma e specialmente un nuovo significato. Il rito rinnovato contiene oltre a una preghiera di ringraziamento per il dono della maternità, anche una preghiera per il bambino, per tutti e due i genitori, per i padrini e per tutti i presenti. Questo nuovo rito della benedizione dei genitori entra a far parte integrante del rito del battesimo dei bambini. Inoltre, nel nuovo *Benedizionale* è incluso il rito della benedizione della madre (dei genitori) con la Liturgia della Parola. Il rito verrebbe celebrato nel caso in cui la madre non potesse partecipare alla celebrazione del battesimo. Comunque, la celebrazione di questo rito può anche far parte dei preparativi per il battesimo, il che conferisce all'intera preparazione il carattere liturgico.³⁴

7. Conclusione

La vita umana è già di per sé sacra,³⁵ ed implica la vocazione dell'uomo alla santità. L'uomo è chiamato a santificare la vita ed a manifestare con la propria vita consacrata la santità di Dio. Conforme all'ordine divino »Siate santi, perché santo sono io« (Lev 19,2), la donna giudaica doveva osservare la legge, che le imponeva dopo ogni ciclo mensile, alla vigilia del matrimonio, dopo il primo atto sessuale e dopo il parto del bambino, di sottoporsi al rito della purificazione chiamato *Tevilà*. La purificazione rituale della madre dopo il parto includeva anche l'obbligo di offrire a Dio »un agnello per l'olocausto e un colombo o una tortora per il sacrificio espiatorio« (Lev 12,6). Benché la Sacra Scrittura parli del »sacrificio espiatorio«, la causa delo stato dell'impurezza non è nella natura stessa della donna, ma nella relazione con Dio e con la legge.

Sull'esempio di Maria che si era sottoposta ai precetti della legge, anche la Chiesa ha introdotto nelle proprie azioni liturgiche il rito della

³³ *Vpeljevanje mater* (autore ignoto) in: *Ave Maria* 37(1945), Febbraio, p. 16.

³⁴ Cfr. *Blagoslovi*, Ljubljana 1989, p. 175.

³⁵ Cf. Pavlo VI, *Humanae vitae*, Ljubljana 1968, 30.

purificazione, dandogli un nuovo contenuto di ringraziamento della madre per aver ricevuto la grazia della maternità e il dono del figlio. In seguito alla fusione eccessiva del rito della benedizione della madre dopo il parto con le concezioni anticostamentarie riguardanti il rito della purificazione, il rito della benedizione della puerpera è stato spesso malinteso e nei primi decenni del novecento è caduto quasi completamente in disuso. Inoltre, in alcune diocesi la benedizione veniva impartita soltanto alle madri sposate. A questo trattamento discriminante si era opposto fermamente già il beato vescovo Anton Martin Slomšek, che aveva rinnovato ed arricchito il rituale inserendo in esso diverse preghiere e discorsi e, anticipando di molto i tempi, gli aveva impresso nuovi accenti spirituali. Lo Slomšek era precursore dell'epoca moderna anche nel preparare il rito per la benedizione delle madri non sposate. In breve, nel suo rito della benedizione della puerpera, si possono rilevare le seguenti particolarità: la saggezza pastorale di impartire la benedizione sia alla puerpera legittima che illegittima; le composizioni nuove, che concorrono a creare una celebrazione festosa in lingua volgare; attenzione alle diverse circostanze possibili come al caso della morte del bambino; coinvolgimento attivo della donna con la recita di una preghiera speciale di ringraziamento. Così il rito della benedizione della puerpera riceve un volto nuovo, ricco di significati catechetico-pastorale e liturgico-spirituale.

Povzetek: Slavko Krajnc, Obred očiščevanja in blagoslova matere po porodu s posebnim ozirom na slovenske liturgične prilagoditve

Človek je poklican k posvečevanju življenja in s posvečenim življenjem k razodevanju Božje svetosti. Zato mu Bog naroča: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19,2). Izogibati se mora vsega, kar fizično ali moralno preprečuje življenjsko povezanost z Bogom. V tej luči svetostne postave se je morala judovska žena držati predpisov, ki govorijo o obredni čistosti in očiščevanju. Obred se je vršil zasebno in je vključeval posebne molitve.

V primeru očiščevanju porodnice je bila z obredno kopeljo povezana tudi obveznost darovanja »spravne daritve« (prim. 3 Mz 12,6). Ker je rojstvo otroka nekaj svetega, ni vzrok ženske nečistosti njeno stanje ali narava. Materinstvo je namreč za judovstvo blagoslov. Zato je žena po porodu po starozavezni postavi nečista le v odnosu do Boga in do postave. In kakor vzrok njenega nečistega stanja ni njena narava, tako se tudi njeno očiščenje ne zgodi s kopeljo, ampak po Božjem ukazu.

V drugem delu prispevka je predstavljena praksa Cerkve, ki je ob uvedbi praznika očiščevanja Device Marije (4. stol.) oblikovala posebni obred blagoslova matere po porodu. Ta več nima v ospredju judovsko-očiščevalnega značaja, ampak je zahvala za dar novega življenja. Ker je bil ta obred pred 2. vatikanskim cerkvenim zborom spokornega značaja in pridržan le poročenim materam, je Slomšek s pastoralno modrostjo preoblikoval obred z novimi duhovnimi in liturgičnimi poudarki in mu dal bolj veselo podobo. Vrh tega, da je obred prevedel v slovenski jezik

in ga namenil tudi neporočenim materam, kar ni bilo dovoljeno v sosednji ljubljanski škofiji. Z že tako veliko mero ustvarjalnosti je Slomšek posegel tudi na področje dejavnega sodelovanja. Materi je namenil molitev zahvale, ki jo je morala sama ali skupaj z duhovnikom na glas prebrati. Zaradi takratne velike umrljivosti otrok pa je v obred vključil še posebno molitev za primer, če je otrok umrl. Četudi otrok ni bil pri blagoslovu navzoč, se ga je duhovnik v blagoslovni molitvi posebej spomnil in klical nanj Božjega blagoslova.

V Slomškovem obredu matere po porodu, ki je čudovit primer inkulturacije bogoslužja sto let pred liturgično prenovo drugega vatikanskega cerkvenega zbora, lahko zasledimo naslednje posebnosti: pastoralna modrost podeliti blagoslov poročenim in neporočenim materam, oblikovanje novih evholoških besedil v domačem jeziku in možnost dejavnega sodelovanja žene pri omenjenem obredu.

Skratka, pričujoči pregledni članek predstavlja liturgično-pastoralne inkulturacijske rešitve v različnih časovnih obdobjih, od starozaveznih obrednih predpisov obredne čistosti in očiščevanja vse do novooblikovanih in vsebinsko bogatih pastoralno-liturgičnih sestavin novega obreda blagoslova matere po porodu.

Ključne besede: inkulturacija bogoslužja, očiščevanje, svetost življenja, obred blagoslova matere po porodu, Slomšek, Mnemosynon slavicum, praznik Očiščevanja Device Marije

Summary: Slavko Krajnc, Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary Krajnc, The Rite of Purification and Blessing of the Puerpera and its Slovenian Inculturation

Man is called to sanctify his life and to reveal God's sanctity by his consecrated life. Christians reveal God's sanctity by celebrating and living out liturgy. After a short presentation of the meaning of the regulations of Lev 12 dealing with the purification of the puerpera, the author describes the practice of the Church, which at introducing the Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary (4th century) created a special rite of the blessing of the puerpera. Before the Second Vatican Council this was a rite of atonement and reserved for married mothers, but Slomšek with his pastoral wisdom remodelled it by new spiritual emphases and gave it a more joyful form, made it available also to unmarried mothers and incorporated special prayers for mothers who had lost their child.

Key words: inculturation of liturgy, purification, rite of blessing the puerpera, A.M. Slomšek, Mnemosynon slavicum, Feast of the Purification of the Blessed Virgin Mary.

Dominik Freljih

Pravica do verske svobode v islamu. Šariatska zakonodaja o odpadništvu, hereziji in bogokletju

1. Uvod

Islam si zadnje čase na mednarodni ravni zelo prizadeva dvigniti svojo kredibilnost z močnimi glasovi v prid skladnosti s *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*. To so skušali dokazati z dvema islamskima deklaracijama,¹ ki sta zelo podobni *Splošni deklaraciji o človekovih pravicah*, vendar pa ju od nje loči podrobnost, ki se izkaže za zelo pomembno: obe deklaraciji sta podrejeni šariji,² kar pa pomeni, da vrhovno merilo ni človekovo dostojanstvo, ampak šarija. Pa tudi islamski fundamentalisti brez zadržkov priznavajo, da islam ni in nikoli ne bo skladen s to deklaracijo.³

¹ Muslimani so dobili prvo *Univerzalno deklaracijo o človekovih pravicah v islamu*, ko jo je sprejel *Islamski svet Evrope* leta 1981 (ima sedež v Londonu in deluje v okviru Islamske konference, ustanovljene leta 1969). Deklaracija je prevedena v vse evropske jezike tako, da je na prvi pogled sorodna *Mednarodni listini o človekovih pravicah*, kar pa dejansko ne drži. V besedilu te deklaracije se namreč beseda *šarija* prevaja z besedo *zakon*, kar je pojasnjeno šele na koncu deklaracije. To nas lahko zavede v zmotno enačenje zakona – šarije z zakonom v evropskem smislu. Z vključitvijo zakona – šarije v deklaracijo je v njen celotni kontekst vključeno različno obravnavanje žensk in nemuslimanov, kar bistveno odstopa od koncepta človekovih pravic. *Kairska deklaracija o človekovih pravicah* je bila sprejeta leta 1990 na 19. islamski konferenci ministrov za zunanje zadeve v Kairu. Dokument predstavlja pomemben poskus kodifikacije šariatskih načel na področju človekovih pravic in svoboščin. Določbe so večinoma podobne tistim v uveljavljenih mednarodnih aktih o človekovih pravicah, vendar pa je na koncu deklaracije izrecno določeno, da so vse pravice in svoboščine, ki jih deklaracija vsebuje, pod zapovedjo islamske šarije in da je islamska šarija edini vir razlage ali pojasnjevanja kateregakoli člena te deklaracije. Šarija je navedena tudi v nekaterih posameznih določbah deklaracije. Prim. Miro Cerar, *Racionalnost modernega prava*, Bonex, Ljubljana 2001, 251-252.

² V 12. členu *Univerzalne deklaracije o človekovih pravicah v islamu* je določeno, da ima vsaka oseba pravico do svobode vesti v skladu s svojim verskim prepričanjem. Povsem sprejemljiva določba. Bistveno pa jo spremeni določba, da jo je treba razlagati v skladu s šarijo. Ta pa določa za slehernega muslimana, ki spremeni veroizpoved, smrtno kazen. Tudi človekovo življenje deklaracija opredeljuje (1. člen) za sveto in

Točka, kjer islam najbolj odstopa od *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, se imenuje verska svoboda, konkretnije je to utelešeno v zakonodaji o odpadništvu, hereziji in bogokletju.

Muslimani po eni strani spodbujajo spreobrnjenje v islam in pri tem izključijo prisilo, saj Koran pravi: »V religiji naj ne bo nobene prisile« (Koran, 2:256).⁴ Vendar pa nadaljuje: »Prava smer je odslej razločena od napačne. Tisti, ki zavrne napačne smeri in veruje v Boga, je zgrabil trden prijem, ki se ne bo odkrušil. Bog sliši in ve« (Koran, 2:256).

Tu pa se začne dvojni standard. Spreobrnjenje v islam mora biti izbrano brez strahu in sile, ko si enkrat v islamu, pa ga je praktično nemogoče zapustiti. Zapustitev islama namreč imenujejo *odpadništvo*.

2. Šariatsko zakon o odpadništvu

Verska svoboda ni le svoboda imeti teistično prepričanje, pač pa tudi neteistično prepričanje, kot tudi svobodo spremeniti vero ali prepričanje. Zavrnitev religije ali več religij mora biti individualna človekova pravica.⁵

V klasičnem islamu so tisti muslimani, ki se odpovedo svoji veri, obravnavani kot odpadniki. Na podlagi verza iz Korana: »Kdor se ne podreja temu, kar je Bog razkril, ta je nevernik« (Koran, 5:44), so nekateri islamski učenjaki uvrstili tja vsakega muslimana, ki se ne podreja šariji.

Odpadništvo je bilo eno od sedmih *hudud* prekrškov proti Bogu ki so fizično kaznovani. Drugih šest je: kraja, oborožen rop, pitje alkohola, prešuštvo, obrekovalna pritožba o nedeviškosti in oborožen upor proti vodstvu. Odpadništvo se lahko stori z besedo (bogokletje), z dejanjem, z opustitvijo dolžnosti in se kaznuje s smrtjo. Prekrški *hudud* se ne nanašajo le na versko področje, pač pa tudi na interese skupnosti v javnem redu, zato zahtevajo državno kontrolo. Koran zahteva smrt, poškodovanje ali izgon za tiste, ki dvignejo orožje proti Bogu, ustvarjajo nesoglasje na zemlji ali podpirajo korupcijo (Prim. Koran, 5:33).

Vendar pa prav noben odlomek iz Korana ne določa zemeljske kazni za odpadništvo. »In za tiste, ki se odvrnejo od vere v svojega

nedotakljivo, kar pa je dopolnjeno z določbo, da nihče ne sme biti izpostavljen niti poškodovanju niti smrti, razen če je takšno dejanje zaščiteno z zakonom. Šarija pa dopušča različne oblike mučenja in usmrnitev.

³ Glej: *Two Statements on the Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, URL = <http://www.answering-islam.org/Hahn/2statements:htm> (23.11.2001).

⁴ Koran vedno navajam po Besim Korkut, *Prevod značenja Kur'ana*, Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo 1984.

⁵ Prim. *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, 18. člen.

Boga, je prebivališče v peklu, nesrečen konec poti.« (Koran, 67:6) »*In katerega iskanje vere je drugo kot podvreči se Bogu, ne bo sprejet od njega in ta bo pogubljen na drugem svetu.*« (Koran, 3:85) Pravijo, da Mohamed nikoli ni usmrtil oseb, ki so najprej sprejele islam, kasneje pa ga zavrgle.

Koran pravi, da v islamu ni nobene prisile in muslimani pravijo, da za spreobrnjenje ni bila predpisana smrtna kazen. Mišljeno je le spreobrnjenje v islam in ne obratno. Tu imamo že prej omenjeni dvojni standard. Prav je, da jasno povemo, da je spreobrnjenje iz islama v drugo vero obravnavano kot odpadništvo, kot zločin. Če je odpadništvo zaznamovano z dejanjem upora ali prevratništvom, jo Koran sankcionira s smrtjo.⁶

2.1 Sprememba vere

Odpad od vere pomeni, da musliman zavrže svojo vero. Oseba, ki islam zapusti, se takoj znajde v objemu islamskega prava, in sicer tako civilnega kot kazenskega. Odpadništvo je zločin izdaje.⁷

V islamu je bila največja kazen pridržana le za odrasle moške *mur-tadd*, odpadniške izdajalce, in še to le, če so bili rojeni kot muslimani. Za ženske, mladoletne, moške, ki so sprejeli muslimanstvo, mladeniče, katerih starši niso bili muslimani, in številne druge osebe smrtna kazen ni veljala.⁸

2.2 Kdaj musliman postane odpadnik?

Mawdudi⁹ ugotavlja, da so odpadniki v 21. stoletju sicer redko usmrčeni, vedno pa so muslimani ogorčeni, ko kdo izmed njih zapusti skupnost. Odpadnik je tisti, ki javno izrazi svojo pripadnost drugemu bogu kot Alahu. Le Bog (Alah) je edini Bog in Mohamed je njegov prerok.

Odpadništvo zadeva *eksplicitno izjavo*, na primer: »Poleg Boga priznavam tudi druge bogove« (*usherek billah*) ali z izražanjem, ki je bogokletno, kot: »Bog ima materialno substanco in obliko tako kot druge oblike in substance« (*kufr*).

⁶ Prim. John Witte Jr. and Johan D. van der Vyver: *Religious Human Rights in Global Perspective - Religious Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague - Boston - London 1996, str. 405-408.

⁷ Tu velja omeniti, da so do osemnajstega stoletja tudi krščanske cerkve v zahodni Evropi obsojale heretike ne glede na spol ali starost na kazen na vislicah.

⁸ Prim. Asaf A. A. Fyzee: *Outlines of Mohameedan Law*, Delhi Oxford University Press, Bombay - Calcuta - Madras 1964, str. 178.

To velja tudi, če se sramoti *imena za Boga* iz zbirke *hadis* (dela islamske teologije in prava). Prav tako, če se šarija obravnava brez spoštovanja ali celo s prezirom, pa tudi če se prezira imena prerokov. Taka dejanja se štejejo kot prepovedana (*haram*).¹⁰

Odpadništvo je tudi dejanje, ki jasno nakazuje bogokletje, če kdo odvrže Koran ali kak njegov del, če ga iz prezira zažge ali umaže (če ga da v prostor, ki je zanemarjen, ali pa ga umaže z listanjem z umazanimi prsti).¹¹

Odpadništvo je prav tako, če musliman stopi v cerkev, če časti malika ali se uči in prakticira magijo, kar pomeni predajati se silam, ki niso Bog.

Musliman nima vere, če reče, da je svet obstajal od vedno (*kadim*). S tem zanika obstoj Stvarnika, ali če reče, da je svet večni. To je zanižanje vstajenja, četudi sam verjame v vstajenje.

Tudi če zanika obstoj Boga, če verjame v reinkarnacijo in zanika vstajenje, ali zanika odločitev, ki jo je soglasno sprejela islamska skupnost (*umma*), kot je obveznost molitve, posta, prepoved prešuštva.

Odpadnik je tudi, če zanika tisto, kar je dovoljeno (*halal*), stvari, okrog katerih se učenjaki strinjajo in ne nasprotujejo Koranu in sunni.

Odpade tudi, če predlaga možnost, da je mogoče preroštvo pridobiti z duhovnimi dejavnostmi. To bi namreč pomenilo možnost novega preroka po Mohamedu.

Odpade tudi, če preklinja preroka ali zanika angele, ki so priznani s konsenzom *umme*.

Odpadnik je tudi, če trdi, da je imel prerok psihične ali kakršnekoli druge pomanjkljivosti. Tudi če dvomi o prerokovem neizmernem znanju in vedenju, o prerokovem značaju, morali, vrlinah, ali veri, če obtoži angele, da imajo slabe lastnosti, ali če postavlja pod vprašaj prerokov asketizem.

Učenjaki so določili, da morata odpadništvo potrditi dve priči, katerih pričanji si ne nasprotujeta. Ko sodnik vpraša, kako je musliman odpadel od vere, mora pričati povedati: »Rekel je to in to ter naredil take in take reči.«

Vsi prvi štirje *imami* se strinjajo, da je treba odpadnika ubiti. Prav tako je treba ubiti bogokletneže in heretike, ki se izdajajo za muslimane.¹²

⁹ Pakistanski učenjak 'Abul Ala Mawdudi (1903-1979) je danes eden najvidnejših islamskih avtorjev. Njegovo pisanje daje močan izraz osnovnim temam, ki so pomembne za današnji islamski preporod. Sicer pa zagovaja konzervativna, tradicionalistična stališča.

¹⁰ *The Penalties for Apostasy in Islam*, URL = »<http://www.light-of-life.com/eng/ilaw/15721.htm>« (25.3.2002).

¹¹ Apostasy (Irtidad) in Islam.

URL = »http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm« (25.03.2002).

¹² *The Penalties for Apostasy in Islam* (prim. op. 9).

2.3 Poziv k spokoritvi, kot ga vidijo štiri glavne islamske šole

Po obtožbi in ko nekomu dokažejo odpadništvo, nujno sledi poziv k spokoritvi in predlog, naj se vrne v islam. Glede tega se kažejo različne prakse islamskih šol.

Hanafiti. Ko musliman odpade od islama, ga najprej pozovejo k vrnitvi. Če ima dvome, naj mu kdo odgovori na njegova vprašanja. Nato ostaneta dve možnosti: smrt ali sprejetje islama. Zaželeno je, da se mu ponovno ponudi možnost obžalovanja, toda to ni več nujno, kajti ta možnost mu je enkrat že bila ponujena. Sodnik mu ponavadi ponudi tridnevni čas za premislek, ko mora ostati v priporu. Če po tem času sprejme islam, je vse v redu, če ne, ga čaka smrt. Prerok je rekel, naj se tistega, ki spremeni vero, ubije. Ne omenja nobenega odloga. Celoveč, ubije nas se ga brez pomisleka. Kdor pa se vrne v islam, mora ponoviti romanje, kajti odpadništvo ga je izničilo. Hanafiti ne ločujejo, če je odpadnik svoboden ali suženj.

Šafiiti. Odpadniku naj imam odmeri tridnevni čas milosti. Prej se ga ne sme ubiti, kajti velikokrat kdo odpade zaradi zmedenosti. Čas premisleka je potreben, da lahko razmisli in da mu lahko resnica ponovno postane jasna. Če odpadnik obžaluje ali izpove vero v Boga, bo izpuščen, če pa ne obžaluje, naj se ga takoj ubije. Odpadništvo je namreč najbolj okrutna in resna oblika bogokletja in zato si zasluži najkrutejšo obsodbo. Bog namreč pravi: *»In za vse tiste izmed vas, ki si dovolite, da se oddaljite od vere in kdor umre kot nevernik, takega dela so nična zdaj in v večnosti.«*¹³ Če se odpadnik vrne v islam, mu ni treba ponovno opraviti romanja, ki ga je opravil pred odpadništvom.

Malikiti. Imam naj zagotovi odpadniku tri dni in noči za premislek, začevši z dnem, ko mu je bilo dokazano odpadništvo. Med zaprtjem naj mu strežejo s hrano in pijačo, ki naj bo plačana iz njegovega premoženja, medtem ko žena in otroci ne pripadajo več njegovemu premoženju. V priporu naj ga ne tepejo. V tem času naj se mu da veliko priložnosti, da se spokori. Vse z namenom, da se prepreči prelivanje krvi ali kazen zaradi dvomov. To naj bi zjasnilo njegove dvome in mu dalo čas za premislek, da lahko spremeni svoje poglede in se spokori. Če se sodnik odloči, da se ga ubije pred iztekom roka, je odločitev pravno zavezujoča, saj je odločal o spornem primeru. Če se po treh dneh spokori, naj bo izpuščen. Če pa ne, naj bo ubit tretji dan ob sončnem zahodu. Naj ga ne pokopljejo na muslimanskem pokopališču, niti na pokopališču nevernikov, ker ne pripada nobeni od teh dveh skupin. Njegovo truplo naj vržejo na tla kot javni zgled.

¹³ *The Penalties I* (prim. op. 9).

Hanabaliti. Nekateri mislijo, da je treba odpadnikom dati tri dni časa, da se lahko spokorijo, medtem ko drugi menijo, da ni potrebno dati časa za razmislek, temveč naj se jim le ponudi ponovna izbira islama. Če ponudbo sprejmejo, naj bodo svobodni, če ne, naj jih nemudoma usmrtijo.¹⁴

2.4 Kaznovanje odpadnikov na začetku in danes

Mohamed določi tri pregrehe, zaradi katerih mora biti musliman usmrčen: nezvestoba verovanju, nezvestoba po poroki in ubijanje brez pravice. Mi se osredotočamo na »nezvestobo veri«.

Islamska zgodovina beleži, da je Mohamed, ko je zavzel Meko, ob sodil na smrt vsakega, ki je od njega odpadel ali ga žalil. Tudi ni protestiral, ko so njegovi najzvestejši prijatelji ubijali tiste, ki so odpadli od islama. Tistim, ki se po odpadu niso hoteli spokoriti, je rekel: »Zah-tevaj, naj ponovno sprejmejo islam. Če to možnost zavrnejo, jim ne prizanašaj. Zažgi jih z ognjem in ubij jih s silo ter vzemi njihove žene in otroke kot vojne ujetnike.«¹⁵

Abu Bakr (Mohamedov naslednik) je poslal enajst muslimanskih generalov proti enajstim mestom, da bi se borili proti odpadnikom. Veliko so jih prisilili, da so ponovno sprejeli islam. Zmage, ki so jih dobili muslimani v vojnah z odpadniki, so imele učinek: zastrašile so vsakogar, ki bi hotel zapustiti islam. Islam je torej zadrževal ljudi v tej veri proti njihovi volji.

Dejstvo je, da so se prebivalci Meke in drugih takratnih plemen začeli po Mohamedovi smrti odvracati od islama. To je bil znak, da so se dejansko bali le Mohameda. Abu Bakr je bil tako prisiljen bojevati se proti odpadnikom. Vendar pa je bil islam povezan tudi s plačevanjem davka oziroma miloščine (*zakat*). Abu Bakr pa je zahteval, da se izpolnjuje islam celostno, ne le delno, to pa pomeni, da je odpadnik vsak, ki ločuje pet stebrov islama. Kdor ločuje miloščino od molitve, ni pravi musliman, je odpadnik. Islam moraš sprejeti v celoti in ne le tisto, kar ti je všeč. Če pa se to ne zgodi, so taki označeni kot odpadniki (*murtadd*) in ne uporniki (*irtidad*). Kazen za nespokoritev je smrt.¹⁶

Spreobrnjenje v drugo vero so obravnavali kot odpadništvo in v praksi sankcionirali s smrtno kaznijo. Navodila Korana za tiste, ki veri

¹⁴ *The Penalties for Apostasy in Islam* (prim. op. 9); glej še: 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudi, *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, v: URL = »<http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>« (11.4.2002).

¹⁵ *The Penalties* (prim. op. 9).

¹⁶ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *The Penalties for Apostasy in Islam* URL = »<http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>« (11.4.2002).

obrnejo hrbet (v sovražnost), pravi, da jih zaslužni, »*kjerkoli jih najdeš*« (Koran, 4:89). Ti verzi bi lahko zaznamovali Mohamedovo zmago nad poganskimi plemeni, ko se je vrnil, da bi zavzel Meko med leti 624 in 630 po Kr. Natančneje, poročajo, da je Mohamed rekel, da se mora tistega, ki spremeni vero, usmrtiti, če se ne skesa. To je bolj verjetno verz iz hadisa kot iz Korana, ki so ga dodali po Mohamedovi smrti za državne potrebe, ker je nekaj Arabcev, prej spreobrnjenih v islam, začelo zavračati plačevanje miloščine. Prvi kalif Abu Bakr je zato precej nasilno spomnil plemena na njihovo pogodbo s prerokom. Verjetno je tudi on ustvaril precedenčni primer, ko je dal nekaj odpadnikov ubiti, ker so ti ubili pastirje, ki so jim ukradli črede. Nekateri moderni učenjaki pravijo, da je Abu Bakrovo »politično dejanje« izzvalo kolektivno kazen *hudud*, ki ni bila namenjena »čistim« primerom individualnega odpadništva. Na podoben način je Mohamed ukazal usmrtiti za krajo, ne pa za odpadništvo. Možno je, da so bili zgodnji muslimanski voditelji in pravniki zmedeni nad zaostrenimi pogoji, ki jih je Koran uvedel v razmerje med vero in politiko.¹⁷

Menim, da smo tu priče bistvenemu nesporazumu. Težko je razumeti, da je Abu Bakr organiziral vojsko proti odpadnikom samo zato, ker so zapustili islam. Bojeval se je zato, ker je v islamu videl državo, finance in končno svoj obstoj in moč.

Moderni islamski učenjaki priznavajo, da za muslimane ni svobode pri izbiri oziroma spremembi vere. Zakon o odpadništvu še vedno velja v večini muslimanskih dežel. Zasluge, da se ga izvaja zelo redko, pa imajo sekularne vlade in pa mediji, ki v današnji globalni družbi lahko uspešno in hitro izvajajo mednarodni pritisk proti tovrstnim poskusom. Učenjaki univerze Azhar v Egiptu še danes pravijo: »Ukazana kazen za odpadništvo je osnovana na sunni. Prerok, mir naj bo z njim, je rekel: 'Kdor spremeni religijo, naj bo ubit' (al-Bukhari). Prav tako pripoveduje Al Dar Qutni, da ko je ženska, imenovana Umm-Marwan, zapustila islam, je prerok ukazal, če se ne spokori, naj jo ubijejo. Pravoverni kalifi so to prakso nadaljevali. Dobro je poznano, da se je Abu Bakr zavzeto boril proti tistim, ki so pobegnili iz islama in jih je mnogo pobil.«¹⁸

Muslimanska mladina v New Yorku izdaja tedensko islamsko revijo al-Tahir (Osvoboditev). 5. februarja 1983 je glavni urednik pod naslovom *Simptomi odpadništva v islamski družbi* napisal: »Opadnik ni le tisti, ki zavrne islam in se oklene druge vere. Odpadništva je več vrst in tiste, ki se mu ne upirajo, obravnava kot nevernike in odpadnike in

¹⁷ Prim. John Witte in drugi, *n. d.*, 405-408.

¹⁸ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *n. d.*

si zaslužijo smrt. Znamenja odpadništva so: če vladar ne vlada po božjih zakonih (večina muslimanskih vladarjev to počne), če vladar zasmehuje kak del islamskega nauka ali kakega od islamskih zakonov, kot na primer predsednik Egipta al-Sadat, ki je izjavil, da je obleka muslimanske žene kot kak šotor.

Še ena oblika odpadništva je: če musliman verjame le v Koran in zavrača izročilo, besede in dejanja Mohameda (*sunno*) in napada apostola Mohameda z žalitvami ali kritikami Korana. Odpadništvo je tudi izgovarjanje pomenk, ki nasprotujejo Koranu kot so nacionalizem, patriotizem in humanizem. Kdorkoli se sklicuje nanje, se obravnava kot nevernik in odpadnik in si zasluži smrt, če se ne spokori. Enako velja za pripadnike prostožidarstvo.«¹⁹

V ZDA je mnogo Irancev in Arabcev postalo kristjanov in ameriških državljanov. Tudi za njih po islamskih zakonih velja grožnja smrti.

2.5 Ali muslimani opravičujejo ubijanje odpadnikov?

Uboj odpadnika je kršitev svobode verskega prepričanja in je očitno v nasprotju s *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*, ki jo je podpisala večina arabskih držav.

Dr. Taha Jabir je leta 1984 rekel, da če je pod versko svobodo mišljena tudi nevera v božjo religijo, svoboda nevere in odpadništva, potem te svobode ne priznajo.

Dr. Jabir nato razlaga, da islam ne prizna svobode do odpadništva. Nato kritizira islamske vlade, ki dovolijo, da mediji olajšujejo odpadništvo.

Dr. Ahmad iz Katarja podaja odgovor na *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*. Je profesor islamskega prava na univerzi v Katarju. Leta 1981 je izdal knjigo *Pravice posameznika v islamskem pravu*, v kateri pravi: »V deklaraciji o človekovih pravicah piše, da ima vsak pravico zapustiti ali zamenjati vero. Sprašujem se, če ta pravica ne vodi v to, odpadnik lahko prizadene svoje bližnje? Ali ni morda spreminjanje vere le sejanje semena sovraštva in hudobije in s tem sejanje verskega dvoma pri drugih?«²⁰

Lahko se nekoliko cinično vprašamo, če morda ni Abu Bakr ubil toliko ljudi le zato, da si ti ne bi naredili še večje škode.

3. Zakon o bogokletju

Opadništvo je v tem, da kdo vero zavrne, bogokletje je greh z besedo, herezija pa je bolj vsebinske narave: napačno verovanje ali

¹⁹ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *n. d.*

²⁰ Abdurrahmani 'I-Djaziri, *n. d.*

zavračanje pravovernega verovanja. Kriticizem ali zavračanje vere se lahko obravnava kot herezija. Seveda je herezija za koga lahko tudi inovacija, na katero je ponosen.

3.1 Heretiki in izdajalci

Kakor odpadništvo je tudi herezija v Koranu in sunni precej nejasno predstavljena. Herezija je pojem, ki se je oblikoval v sami islamski zgodovini in šele s pomočjo svetih besedil. Kot poročajo, je Mohamed rekel, da so različna mnenja med njegovimi privrženci znak božje radodarnosti. Islamski koncept herezije (*kfur*) je treba iskati v zgodnjih konfliktih med suniti, šiiti in karadžiti zaradi Mohamedovega nasledstva. Vsaka skupina je druge proglašala za heretike. Pod oblastjo sunitov so bili vodje šiitov kaznovani in usmrčeni zaradi *prevratniških aktivnosti*, obtožba torej, ki temelji na zelo raztegljivih dokazih. Člani tretje sekte karadžitov (separatisti), ki verujejo, da so lahko voditelji demokratično izvoljeni na osnovi pobožnosti in osebne sposobnosti same, so bili sovražniki obeh skupnosti. Karadžiti so tudi ubili Alija in nameravali ubiti sunitskega voditelja Mu'avija. Alijevega sina (Mohamedov vnuk) Huseina so brutalno umorili skupaj z njegovimi soverniki iz sunitske skupnosti. Kasneje je ta dogodek pri šiitih simboliziral zatiranje, ki so ga trpeli pod pravoverno sunitsko večino. Prvih enajst šiitskih imamov je bilo umorjenih. Dvanajsti, ki je skrivnostno izginil, pa se je po šiitski legendi nekega dne vrnil kot mesija.

Avtokratski šiiti so bili postavljeni na desno od sunitske večine, medtem ko so bili karadžiti na levi, kar jih naredi za sovražnike vseh muslimanov. Verjamejo, da so zaradi enakega deleža strahu božjega, ki ga ima vsak vernik, vsi ljudje pred Bogom enaki. Vodstvo pri karadžitih je odvisno od njihove predanosti pravičnosti. Skupnost lahko vodjo zamenja kadarkoli. Tak pogled pa je povsem nesprejemljiv za sunite in šiite. Karadžiti pa niso bili nikoli veliki humanisti. Bili so militantni in čistunski, za herezijo so zahtevali so smrtno kazen in so podpirali v vojno proti nevernikom.

Nekateri muslimani so zahtevali zmernost in ločitev verskih in moralnih vprašanj od političnih razprav. Imenovali so se *murdžiiti*. Pravili so, da ima vsak musliman pravico do svojega mnenja in naj ne bo obtožen herezije toliko časa, dokler veruje v Mohameda in enega Boga.

Podobna skupina so bili *nadžditi*, ki so zagovarjali anarhijo, češ da notranje verovanje v islamske religiozne in moralne obveznosti lahko zamenja neenotnost in anticipira potrebo po vladi. Po enajstem stoletju je preživela le šiitska sekta.²¹

²¹ Prim. John Witte Jr. in drugi, *n. d.*, 408-410.

3.2 Nemuslimani in neverniki

Od verskih oporečnikov je verjetno ta danes politično najbolj aktualna, predstavlja namreč spor islamskih in zahodnih vrednostnih sistemov. *Džihad* ima v zahodni misli izrazito teroristično konotacijo. To je rezultat nepoučenih poenostavitev v medijih in premišljeno prilaščanje izraza pri radikalnih Palestincih in drugih militantnih skupinah vse od Indonezije do Maroka.

Pravice manjšin se pokažejo pri državah v njihovi humanitarni skrbi. Način, kako država obravnava etnične, rasne, verske ali jezikovne manjšine, lahko služi kot test njene privrženosti človekovim pravicam.

Klasični srednjeveški islam je videl svet kot bojno polje, kjer muslimanski verniki in neverniki bijejo vojno in so razdeljeni na dva dela: teritorij pod islamskim pravom (*dar al-Islam*) in drugi svet, ki ni pod muslimansko upravo (*dar al-Harb*) in s tem predstavlja prostor vojne. Takrat niso poznali nevtralnosti. »Neverniki so bili po definiciji sovražniki islama. Teritorij vojne je bil objekt in ne subjekt islama. Imam (glava islamske države) je bil dolžan širiti območje islamskega prava in pravičnosti na nevernike, in to kar najhitreje.«²² Instrument za doseg tega cilja je džihad, ki pomeni *prizadevanje*, *žrtev* ali *napor* na božji poti. Verska in pravna dolžnost vsakega muslimana je, da se bori proti zlu in podkupovanju, da pripravi zemljo Bogu in razširja njegovo besedo. »*Moraš verovati v Boga in njegovega preroka in moraš se boriti (džihad) za Boga in njegovo stvar s svojim bogastvom in življenjem.*« (Koran, 61:11) Po analogiji bi lahko džihad razumeli kot *svet za nacionalno varnost*, kot opravičenje državnega posredovanja. Zaščita države pa se seveda lahko tudi zlorabi v obliki imperializma v drugi državi in kršenja človekovih pravic doma.

Pogosto se džihad definira kot sveta vojna, termin, ekvivalenten zahodnemu religioznemu pojmu *pravične vojne*. Vendar pa džihad ne pomeni le nasilnega vojaškega posega. Smrt v boju obravnava kot najvišjo obliko pričevanja za Boga, za kar bo pričevalec zaslužil nebesa. Dolžnost pa je obsegala tudi duhovno prizadevanje in zgled kot tudi psihološko vojno. Le preveč nasilni neverniki so bili premagani, vendar je bil džihad po trditvah nekaterih pravnih šol sklican le v obrambne namene. Zaradi principa v Koranu *nič nasilja v religiji* neverniki niso bili nujno prisiljeni sprejeti islama.

Nekaj povsem drugega je širitev države. Poznali so več stopenj džihada. Prava motivacija je bil interes po širitvi ozemlja. Ni bila to potreba islama po obrambi, pač pa po širitvi. Znotraj islamske družbe tako lahko prepoznamo tri družbeno-ekonomske razrede.

²² John Witte Jr. in drugi, *n. d.*, 408

Prvi so muslimansko-arabski voditelji, ki plačujejo le versko določeno miloščino in prejemajo plačo iz imperialne blagajne. Drugi so bili nearabci, ki so sprejeli islam in so bili pogosto izvzeti od plačila davkov. Kljub Mohamedovemu pozivu, da so vsi muslimani bratje, ti niso bili sprejeti širokosrčno. Tretji pa so bili tako imenovani *ljudje knjige, dhimmi* - judje in kristjani, za katere je Mohamed naročil, naj se jih obravnava s toleranco.²³ »Tisti, ki verujejo in tisti ki so Judje in Sabani in kristjani – ki verujejo v Boga zadnji dan in to izpolnjujejo – naj jih ne bo strah in se ne žalostijo.« (Koran, 5:69)

Težava islama je v njegovi trdovratni nestrpnosti do lastnih verskih manjšin, sekt in denominacij. Pogledali si bomo dva taka primera, ki kažeta na popolno nestrpnost do drugačnih znotraj islama.

3.3 Islamska ločina bahaji

Bahajsko vero je ustanovil Baha'u'llah v Perziji leta 1863, učenec Bab-a, ki je dvajset let prej napovedal prihod islamskega »dvanajstega imama«, ki bo pripravil človeštvo na božjega Poslanca, ki ga napovedujejo vse glavne biblijske religije. Baha'u'llah, ki se je razglasil za božjega poslanca, je oznanjal, da je človeštvo ena rasa in ena vera, ki naj bo združena v eno globalno družbo, organizirano v svetovni federalni sistem. To učenje je bilo v 19. stoletju v Perziji zelo popularno. Bilo je neposredni izziv šiizmu zaradi določitve dvanajstega imama. Baha'u'llah je bil zaprt in nato preganjan, medtem ko je bil Bab (baha misijonar) in 20 000 članov usmrčenih kot odpadniki. Današnja številka pripradnikov se giblje nad pet milijonov v več kot 232. državah. Verjamejo, da sta bila Bab in Baha'u'llah zadnja v vrsti božjih poslancev, ki vključujejo Abrahama, Mojzesa, Krišno, Budo, Jezusa in Mohameda. Muslimanom je to heretično in bogokletno, kajti Mohameda imajo za *pečat prerokov* in zadnjega božjega poslanca. Še več. Bahaji izzivajo šarijo in formalno kleriško šiitsko islamsko hierarhijo. Bahaji so neodvisno verstvo in ne islamska sekta, nekakšna ogledalna slika ahmadijev v Pakistanu. Ne glede na njihovo spoštovanje do Mohameda vsaka skupina tvega, da jo proglasijo za odpadniško ali bogokletno in z njo začnejo podobno postopati. Iranska ustava iz leta 1979 je formalno priznala jude, kristjane in zaratustrovce, toda ne omenja *baha*, ki je v Iranu največja manjšinska religija, ki bi lahko bila vsaj kot *religija knjige* obravnavana s pogodbo *dhimmi*. Ni dvoma, da je baha najbolj preganjana religija v Iranu. Od leta 1978 je bilo usmrčenih več kot 200 baha administrativnih uradnikov in učiteljev (tudi dve deklici). Včasih so bili obsojeni tudi v odsotnosti, sicer pa kamenjani ali pa so jih

²³ Prim. John Witte in drugi, *n. d.*, str. 411-414.

zažgali. Stotine so jih zaprli, desetisoče odpustili iz javnih služb in univerz. Leta 1993 se je pojavil tajni dokument, ki je razkrival, da sta vse te eksekucije ukazala iranski predsednik Rafsandžani in verski voditelj Ali Khamenei. Besede »sovražnik islama« so bile napisane na nogi trupla pripadnika bahajev, ki je bil umorjen leta 1981. Javni tožilec je ob tem izjavil, da Koran prepozna kot vernike le ljudi knjige, drugi pa so pogani, ki se jih mora odstraniti. Po drugi strani pa je iranski režim obtoževal baha, ko je podpiral poznejši režim šarije in sodelovanje s tajno policijo.²⁴

Iranska politika je padla tudi na izpitu iz mednarodnega prava. Svoboda vere mora biti zaščiten individualno in v skupnosti z drugimi, javno in privatno. Vključuje tudi pravico javnega izpovedovanja vere ali prepričanja, bogoslužje, prakticiranje in učenje. Pri nemuslimanskih verskih manjšinah je prisotna diskriminacija na osnovi vere ali verske skupine. Obstoje državne vere ne sme opravicevati nikakršne diskriminacije.

3.4 Ločina ahmadi

Ahmadiji štejejo sami sebe za muslimane. Leta 1889 jih je v Indiji ustanovil Mirza Ghulam Ahmad, ki se je razglašal za mesija. Ahmadije so islamski kleriki preganjali leta 1953. Leta 1974 je pakistanski premier razglasil ustavo, kjer so ahmadiji izgubili status muslimanov, ker niso sprejemali Mohameda kot zadnjega preroka. Leta 1984 so se ahmadiji pritožili na federalno sodišče šarije, to pa je ugotovilo, da dekret ne nasprotuje Koranu ali sunni, niti ne krši verske svobode ali enakosti. Le en sodnik je v dekretu videl kršitev osnovnih človekovih in ustavnih pravic. Sami kljub temu še naprej javno izpovedujejo islamsko vero in imenujejo svoja svetišča mošeje. Zato jih obtožujejo bogokletja, kar zahteva drastične kazni. Na splošno velja, da muslimani, ki se spreobrnejo v drugo vero, lahko v mnogih islamskih državah pričakujejo resne družbene sankcije. Čeprav tradicionalne smrtne kazni v kazenskem zakonu ni več, razen v Mavretaniji in Sudanu, še vedno pogosto poročajo o usmrtnih in zapornih kaznih. Misijonsko delo za spreobračanje muslimanov je v nekaterih državah popolnoma prepovedano in se kaznuje z denarno kaznijo ali zaporom. Odpadništvo predpostavlja posledice tudi v civilnem pravu. Odpadnikova poroka je takoj avtomatično nična in prepovedana, oseba pa izgubi vse premoženje, kot tudi skrbništvo nad otroki.²⁵

²⁴ Prim. John Witte in drugi, *n. d.*, 448-451.

²⁵ Heiner Bielefeldt, *Muslim Voices in the Human Rights Debate*, v: URL = <http://www.muse.jhu.edu/demo/hrq/17.4bielefeldt.html> (23.11. 2001); glej tudi: John Witte Jr. in drugi, *n. d.*, 436-442.

4. Islamski glasovi o odpadništvu

Da ne bomo obravnavali le zahodnega kritičnega pogleda na versko (ne)svobodo v islamu, naj pogledamo še enega od najbolj prodornih islamskih apologetov obstoječega sistema, 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudija.

4.1 Temeljni nesporazum

Muslimani priznavajo, da v primeru, če je islam res le religija, kot je religija razumljena danes, je gotovo absurdno predpisovati smrtno kazen za ljudi, ki jo želijo zapustiti zaradi svojega nezadovoljstva z njenimi načeli. Danes religijo razumemo kot vero ali prepričanje, ki ga oseba izbere glede na metafizično zanimanje.

V skladu s konceptom narave religije, ki je prepričanje, ki zadeva popolno kontrolo življenja, katerega obstoj in spremembe nimajo zaznavnega učinka na celotno razsežnost človekovega življenja, priznavajo, da mora biti pri vprašanju izbire religije oseba dejansko svobodna. Če je narava islama le preprosto narava religije, kot je razumljena danes, ne more biti nič bolj absurdnega, kot da islam drži svoja vrata odprta za tiste, ki vstopajo in sankcionira tiste, ki odhajajo.

Muslimani pa pravijo, da to ni bila nikoli narava islama. Ta ni le religija v modernem tehničnem smislu tega izraza, pač pa popolna ureditev življenja. Ne zadeva le metafizičnega, ampak tudi naravo, in to vse, kar je v naravi. To je prepričanje, na katerem je zgrajen načrt celotnega življenja. To ni vera ali prepričanje, katerega obstoj ali sprememba nima velikega učinka na razsežnost človekovega življenja, ampak prepričanje, od katerega nadaljevanja in sprememb je odvisno nadaljevanje civilizacije in države. Te spremembe pomenijo spremembo ureditve države in civilizacije. To ni vera, ki jo lahko oseba izbere le zaradi svoje individualne potrebe. To je vera, na osnovi katere je vzpostavljena človeška družba in popolna ureditev civilizacije v posebni obliki, ki prinaša v bivanje državo, da jo upravlja.

Mawdudi pravi, da to ni igra ali piknik, namenjen zabavi oseb na popolnoma neodgovoren način, pač pa zelo resno in zelo občutljivo delo, katerega prefinjeno ravnovesje vpliva na red v družbi in državi. Njegov uspeh ali padec je uspeh ali padec na tisoče ali milijone božjih služabnikov. To je zadeva življenja in smrti za brezštevilen krog ljudi.²⁶

²⁶ 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudi: *The Punishment of the Apostate according to Islamic Law*, v: URL = <http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>» (11. 4. 2002).

4.2 Osnovna razlika med zgolj vero in versko državo

Ko muslimani predstavljajo svoje argumente za težo kazni za odpadnike, imajo v mislih versko državo in ne le religijo. Strinjajo se, da navadna religija ne sme kaznovati za izstop iz nje.

Noben od islamskih zakonov se ne bi smel izvajati izven islamske države.

Kjer je versko pravo postalo državno pravo, ima religija pravico kaznovati tiste, ki so ji obljubili zvestobo in pokorščino in so se od nje odvrnili.

Pravne pravice države. Muslimani razlagajo, da odkar smo na Zahodu imeli take strašne izkušnje z zgodovino papeške države, se zelo bojimo slišati izraz *državna vera*.

Islamska država bi pomenila versko državo. Edino vprašanje je, če je smiselno zaščititi svoj obstoj s prepovedjo dejanj, ki rušijo njen red.

Mawdudi spretno argumentira islamski položaj s primerom Anglije in enači dezerterstvo med vojno z odpadništvom v islamu.

Primer Anglije: Vsak, ki zaprosi za državljanstvo, ima pravico zapustiti svoje prejšnje državljanstvo. S tem priseže zvestobo angleški kraljici.

1. Oseba, če je britanski državljan od rojstva, nima pravice znotraj meja Anglije sprejeti tujega državljanstva in zavriniti britanskega. To lahko stori le zunaj britanskih meja.

2. Tudi če posamezni britanski državljan biva zunaj britanskih meja, nima pravice v času vojne zavriniti britanskega državljanstva in postati državljan države, s katero je Britanija v vojni. Po britanskih zakonih se to obravnava kot izdaja in se kaznuje s smrtjo.

3. Vsak britanski državljan, ki ima stike s sovražniki kralja in jim pomaga, ali stori karkoli, kar lahko okrepi kraljeve sovražnike, zagreši hudo izdajo, ki se kaznuje s smrtjo.

Mawdudi razlaga, da je status tistih, ki jih britanski zakon imenuje *tujci*, enak tistemu, ki se v islamskem pravu imenuje dhimmi. Islamsko pravo daje enak položaj Bogu in preroku kot britanski zakon kralju in njegovi družini. Britansko pravo razlikuje med pravicami in dolžnostmi britanskih državljanov in tujcev, podobno kot islam razlikuje med pravicami in dolžnostmi muslimanov in dhimmi. Kot britansko pravo ne daje pravice nobenemu Britancu znotraj kraljestva, da spremeni državljanstvo ali priseže zvestobo drugi državi ali se vrne k svojemu prejšnjemu državljanstvu, prav tako tudi islamsko pravo ne dovoli muslimanom znotraj meja islamske države sprejetja druge vere ali povratka k veri pred sprejetjem islama. Subjekt britanskega prava si zasluži smrtno kazen, če zunaj meja Britanije izbere državljanstvo sovražnika in priseže zvestobo sovražni vladi. Ravno tako si v islam-

skem pravu musliman zasluži smrt, če zunaj meja islamske države izbere vero nevernikov v vojni.²⁷

5. Drugačne človekove pravice

Vidimo, da imajo muslimani popolnoma svoj koncept človekovih pravic. Lahko bi rekli celo, da je popolnoma nezdružljiv z zahodnim. Večkrat je slišati očitke, da se je islam ustavil nekje v 13. stoletju in mu ni pomagala niti reforma Ataturka v Turčiji in nekaterih reformistov drugod. Kar se tiče šariatskega prava, prav gotovo. Bi lahko rekli, da je islam prespal renesanso, razsvetljenstvo, modernizem in sekularizem? Da živi postmoderno 13. stoletje? Šariatsko pravo se prav gotovo ni soočilo z vsemi temi miselnimi tokovi. Vendar pa je tudi nekoliko težje ugovarjati Mawdudijevim trditvam in primerjavi islama s civilno religijo na Zahodu. Je bila res izkušnja s papeško državo tako huda, da smo na Zahodu morali izumiti civilno religijo? Mawdudi pravi, da je izkušnja z islamom milejša, saj se v islamu niso pojavile tovrstne težnje. Je to drugačna izkušnja ali pa le razlika v zasnovi religij? Hkrati pa se kažejo v islamu poponoma drugačni trendi razvoja, kot bi morda pričakovali od moderne družbe.

V islamu se namreč v zadnjih dvajsetih letih prebujata nov val fundamentalizma. Islam je odkril, da je Zahod neodločen in da išče rešitve zunaj sebe. Islamski pogled pravi, da kristjani čutijo potrebo po medverskem dialogu zato, ker jih krščanstvo ni uspelo duhovno in civilizacijsko zadovoljiti. Islam se tako ne odpira navzven, pač pa navznoter. Redki liberalni muslimani, ki si želijo dialoga z Zahodom, so razočarani, ker dobivajo verski fundamentalisti vse večjo popularnost. Ti ponujajo hitre in učinkovite rešitve, nemalokrat povezane s silo. V islamu je vera in politika povezana tako, kot na Zahodu že vsaj dvesto let ni več. To lahko zelo dobro vidimo iz mnenj Mawdudija. Ločevanja med državo in religijo ne poznajo. To dejanje pa je ključno za razvoj človekove pravice do verske svobode. Na Zahodu večina pričakuje, da bo do tega še prišlo. Nekateri pa smo tega prepričanja vse manj. Koran in šarija v bistvu svoje doktrine te ločitve ne dopuščata. Krščanstvo jo dopušča z znamenito Jezusovo definicijo, naj damo cesarju kar je cesarjevega in Bogu kar je božjega. V Koranu take ločitve ni zaslediti, še več, islam je že v temelju definiran kot o(g)rodje družbene organiziranosti. Bojazen muslimanov se glasi: Če ločimo islam od države, se družba poruši. S tem pa je povezana tudi pravica do spremembe religije. Ta pravica enostavno ne bo mogoča, dokler te ločitve ne bo. To

²⁷ 'Allamah Abu al-'A'la Mawdudi, *n. d.*

pa bo mogoče, ko bodo našli nekaj drugega za temelj svoje družbe. Morda se to sploh ne bo nikoli zgodilo.

Vendar pa ostajam vseeno optimist. Že prej sem omenjal vlogo globalnih množičnih medijev, ki so spremenili že marsikaj v islamskem svetu. Morda se bo islam omehčal in postopoma spremenil v tej dimenziji ravno pod vplivom svetovnega javnega mnenja, če bo neutrudno nadzorovalo dogajanje v islamskem svetu.

Povzetek: Dominik Frelih, Pravica do verske svobode v islamu. Šariatska zakonodaja o odpadništvu, hereziji in bogokletju

Islamski deklaraciji o človekovih pravicah sta zavarovali domet pravic s šarijo zato v islamu ne moremo govoriti o človekovih pravicah, kot jih razumemo na Zahodu. Verska svoboda v islamu je dvorezna. Vstop v islam je dovoljen, izstop iz njega se kaznuje s smrtjo. Muslimani tak sistem opravičujejo z enačenjem religije in sistema države. Odpadnik je enak dezertjerju ali izdajalcu v vojni. To, kar je na Zahodu civilna religija, je pri muslimanih še vedno islam.

Danes se zdi neustrezno soditi z zakoni, starimi enajst stoletij. Oblasti v državah, ki izvajajo šariatsko pravo, se verjetno oklepajo tega zakonika zato, ker jim zagotavlja vladanje, vendar je zaradi globalizacije tudi v islamskem svetu vse več sekularnih vlad, ki skušajo umirjati fundamentalistične strasti in ukrepajo pragmatično. To pa še ne pomeni, da bodo šariatsko pravo odstranile v celoti (kar tudi ne bi smel biti namen). Kaznovanje za odpadništvo in bogokletje je dejansko vse bolj redko.

Ključne besede: islam, človekove pravice, verska svoboda, šarija, islamsko pravo, odpadništvo, bogokletje, herezija, fundamentalizem

Summary: Dominik Frelih, Right to Religious Freedom in Islam. Sharia Law about Apostasy, Heresy and Blasphemy

Islamic Declarations of Human Rights limited the scope of these rights by Sharia, therefore in Islam one cannot speak about human rights as we understand them in the West. The freedom of religion in Islam is double-edged: it is allowed to enter Islam, whereas leaving Islam is punished by death. The Muslims justify such a system by equating religion and the state system. An apostate equals a deserter or a traitor in war. The role of the civil religion in the West is still held by Islam with the Muslims.

In the present time it seems rather inadequate to judge according

to statutes that are eleven centuries old. The authorities in the countries practising sharia law probably cling to this law because it guarantees their rule; owing to globalisation, however, also in the Islamic world there are a growing number of secular governments trying to appease the fundamentalist passions and acting in a pragmatic manner. This does not mean, however, that they are going to completely remove sharia law (which ought not to be the aim anyway). It is true that punishments for apostasy and blasphemy are becoming rather rare.

Key words: Islam, human rights, religious freedom, sharia, Islamic law, apostasy, blasphemy, heresy, fundamentalism

Lietratūra:

Cerar M., *(I)Racionalnost modernega prava*, Bonex, Ljubljana 2001, str. 251-252

‘Allamah Abu al-‘A’la Mawdudi, *Murtadd ki Saza Islami Qanun men*, Islamic Publishers Ltd., Lahore 1963.

‘Allamah Abu al-‘A’la Mawdudi, *The Punishment of the Apostate according to Islamic Law*

URL = »<http://www.answering-islam.org/Hahn/Mawdudi>«. 11. 4. 2002.

Heiner Bielefeldt, *Muslim Voices in the Human Rights Debate*, URL = »<http://www.muse.jhu.edu/demo/hrq/17.4bielefeldt.html>«. 23. 11. 2001.

Witte J. Jr., van der Vyver D. J., *Religious Human Rights in Global Perspective – Religious Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague – Boston – London 1996.

Abdurrahmani ‘I-Djaziri, *The Penalties for Apostasy in Islam*, Light of Life, Villach 1997, URL = »<http://www.answering-islam.org/index/index.html>«. 24. 03. 02.

The Penalties for Apostasy in Islam, URL = »<http://www.light-of-life.com/eng/ilaw/1572l.htm>«. 25. 3. 2002.

Robinson B. A., *Apostasy (Irtidad) in Islam*, URL = »http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm«. 25. 03. 02.

Two Statements on the Punishment of the Apostate According to Islamic Law, URL = <http://www.answering-islam.org/Hahn/2statements.htm>. 23. 11. 2001.

Škamlec A., *Primerjava Splošne deklaracije človekovih pravic s Splošno islamsko deklaracijo človekovih pravic*, Diplomsko delo, FDV, Ljubljana 2001.

Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Mohameedan Law*, Delhi Oxford University Press, Bombay-Calcuta-Madras 1964.

Rex J. A., *Law and Religion*, Ashgate Dartmouth, Aldershot-Burling-

ton USA-Singapore-Sydney 2000.

‘Allamah Abu al-’A’la Mawdudi, *Human Rights in Islam*, Tawhid Journal, vol. IV No. 3Rajab-Ramadhan 1407, URL = »<http://www.islam101.com/rights/hrM1.htm>«.

Apostasy from Islam, The Most Abhorrent Sin, URL = »<http://www.aicp.org/Islamicinformation/Apostasy.htm>«. 25. 3 2002; tudi URL= ‘http://www.religioustolerance.org/isl_apos.htm’ 10. 03. 2003.

Halim B., *The Arab World – Society, Culture and State*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1993.

Bismillahi ar-Rahmani ar Raheem, *In the Name of Allah, the Most Compassionate, the Most Merciful*, III&E Brochure Series; No. 7, The Institute of Islamic Information and Education Chicago, Illinois U.S.A., URL = »<http://www.usc.edu/dept/MSA/humanrelations/humanrights/>«. 26. 10. 2001.

Nathan J. B., *The Rule of law in the Arab world*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Korkut B., *Prevod značenja Kur’ana*, Starješinstvo Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo 1984.

The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5. August 1990, URL = »<http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html>«. 26. 10. 2001.

Hadith, *Sahih Bukhari*, URL = »<http://students.washington.edu/rameez/islam/hadith/bukhari>«. 21. 5. 2002.

Hadith, *Sahih Muslim*, URL = »<http://students.washington.edu/rameez/islam/hadith/muslim>«. 21. 5. 2002.

Hadith, *Targhib*, URL = »<http://students.washington.edu/rameez/islam/hadith/tarkhib>«. 21. 5. 2002.

Marijan Smolik

Zlati jubilej zbirke Corpus Christianorum

Krščanska besedila, ki so nastajala v stoletjih po dobi apostolov, so temeljna za razumevanje in razlaganje Kristusovega nauka. Seveda niso vsa enako stara in ne enako pomembna, vedno pa so jih spoštljivo hranili in urejali, najprej v samostanih, saj jih sploh ne bi poznali, če jih srednjeveški menihi ne bi ponovno prepisali zlasti za branje pri nočnem molitvenem bogoslužju. Danes predstavljajo splošno cenjene dragocenosti v javnih knjižnicah.

Način ohranjanja in sporočanja prihodnjim rodovom se je seveda v stoletjih večkrat spremenil: izvirne rokopise na krhkem papirusu so prepisali na trdnejši pergament, nato na cenejši papir. Vremenske in druge, ne vedno prijazne razmere so povzročile, da so nekatera besedila ohranjena samo deloma, ali sploh ne: za nekatera vemo samo zato, ker so jih omenjali poznejši pisatelji.

Ko so v 15. stoletju iznašli tisk s premičnimi kovinskimi črkami, so prvi tiskarji dotlej redke rokopise razmnožili v veliko izvodih, kar se z modernejšimi postopki nadaljuje še zdaj. Besedila, ki so jih brali pri bogoslužju, so tiskali v brevirjih, za študij teologije potrebna besedila so postala dostopna vsem študentom na univerzah in drugih bogoslovnih šolah. Pojavila se je potreba, da bi zbrali in v zbirkah naredili bolj dostopna tudi druga dela, bodisi posameznih avtorjev, bodisi podobne vsebine. Takšne zbirke so začeli tiskati in izdajati že v 17. stoletju. Vsaka knjižnica je ponosna, če ima katero teh lepo tiskanih in vezanih izdaj.

Najbolj splošno dostopna pa je postala *Patrologia*, ki jo je v 19. stoletju založil in v lastni tiskarni natisnil francoski duhovnik J. P. Migne. Ker mu je tiskarna pogorela, ni mogel izdati popolne zbirke latinskih in grških očetov. Pozneje so raziskovalci našli boljše rokopise, kakor so bili tisti, iz katerih so tiskali prve izdaje, našli pa so tudi veliko dotlej neznanih spisov, zato so Mignevo delo nadaljevale druge založbe, zlasti tudi nakatere znanstvene akademije.

Povod za ta spominski članek pa je petdesetletnica izhajanja zbirke *Corpus Christianorum*, ki jo v različnih serijah izdaja belgijska založba Brepols Publishers v Turnhoutu. Za jubilej je leta 2003 izšla pomembna knjiga *Xenium natalicium*, zadnje izdaje pa so januarja 2004 predstavili v svojih novicah: *Newsletter* št. 10. Iz njih povzemam nekaj podatkov, ki bodo zanimivi zlasti za tiste, ki v naših fakultetnih knjižnicah

občudujejo police z lepo vezanimi zvezki teh izdaj, saj je, žal, tistih, ki bi jih tudi prebiral, premalo, ovira jih neznanje latinščine in grščine. Te izdaje namreč vsebujejo samo izvirno besedilo, ki pa ga uvajajo natančni uvodi v enem izmed svetovnih jezikov.

Ob jubileju se založba hvaležno spominja benediktinskega patra Eligija Dekkersa iz belgijske opatije Steenbrugge, ki se je potrudil, da je sestavil priročno kazalo za Mignevo izdajo latinskih cerkvenih očetov: *Clavis patrum latinorum* (leta 1951; izboljšana izdaja pa je izšla leta 1995).

Leta 1953 je založba začela izdajati posamezne zvezke z latinskimi patrističnimi besedili s podnaslovom *Series Latina* in mednarodno uveljavljeno kratico CCSL. Doslej je izšlo že 170 knjig, ki so oštevilčene od 1 do 176 – nekatera dela namreč še niso izšla, drugim pa so dodali še zvezke s črkovno oznako od A dalje. Tako so za izid v letu 2004 npr. napovedani zvezki CCSL 107, 108 F in 160 M.

Vrsta latinskih patrističnih spisov seveda ne vsebuje del cerkvenih pisateljev srednjega veka, zato so leta 1971 začeli izdajati še novo serijo *Continuatio Mediaevalis* (CCCM). Zanj niso mogli vnaprej določiti zaporedja izhajanja, zato posamezni avtorji nimajo vnaprej določenih števil, ki jih je doslej 200, ampak so zvezki v tej skupini tekoče oštevilčeni. Tudi v tej zbirki delom istega avtorja še dodajajo zvezke s črkovno oznako. Za izid v letu 2004 so tako napovedani zvezki 182, 183, 188, 188 A in 201. Zaporedje izhajanja je seveda zelo pogojeno z razpoložljivostjo avtorjev, ki pripravljajo rokopise za posamezne zvezke: tudi v svetovnem merilu namreč ni vedno dovolj strokovnjakov za stare pisce.

Dom Dekkers je že od začetka mislil tudi na novo izdajo besedil grških cerkvenih očetov in poznejših avtorjev. Pripravljal je seznam njihovih del: *Clavis patrum graecorum*, ki pa so ga sestavili drugi in je doslej od leta 1974 izšel že zvezek III A. Založba je leta 1977 začela izdajati tudi grška besedila, kot *Series Graeca* (CCSG), v kateri je doslej izšlo 51 zvezkov.

Grška besedila pa so tudi v posebni zbirki nekanoničnih apokrifnih spisov *Series Apocryphorum* (CCSA), ki so jo začeli leta 1981. To so starodavni, zgodovinsko zelo dragoceni spisi, ki pa niso bili sprejeti med kanonične biblične spise, čeprav nosijo imena po svetopisemskih osebah. Pravkar je npr. izšel zvezek 15, ki ima naslov *Kerygma Petri* (Petrovo oznanilo), drugi že objavljeni spisi so npr. *Acta Joannis*, *Acta Andreae*, *Acta Philippi*, *Evangelia infantiae*, pa tudi starozavezni *Ascensio Isaiae*.

Za iskanje določenega besedila v tej obsežni zakladnici je sodobna tehnika iznašla izdaje besednih kazal pod skupnim naslovom *Instrumenta lexicologica latina* (ILL). Od leta 1980 je doslej izšlo 147 števil:

na mikrokarticah (fiših) so zapisane vse besede posameznega spisa, za nekatere pomembne avtorje pa so na voljo tudi vsa njihova dela v: *Thesaurus patrum latinorum* (prim. predstavitev v: *BV* 1983, 75-76). Doslej je izšlo 29 zvezkov, za grške očete pa je doslej izšlo 14 zvezkov *Thesaurus patrum graecorum*. V vseh teh »katalogih« je zelo veliko število mikrokartic. Založba jih pripravlja še vedno, čeprav je za nekatera besedila na voljo že modernejši način iskanja na CD-romih.

Pod skupnim naslovom *Corpus Christianorum* pa založba izdaja še dopolnilne zbirke, npr. rokopise posameznih avtorjev: *Autographa medii aevi* (od 1994 dalje), kazalo spisov srednjeveških avtorjev: *Clavis scriptorum latinorum medii aevi* (prav tako 1994 začeli), *Lingua patrum* (od 1989 dalje) in bibliografijo spisov o svetnikih *Hagiographies* (1994 in dalje).

Omenil sem že, da te izdaje ne obnavljajo prevodov izvirnih besedil, za katere pa skrbijo druge založbe: francoska založba Cerf izdaja zbirko *Sources chrétiennes* (prim. *BV* 1993, 363-364), v tej zvezi pa se spomnimo še patrologa A. Hammana, ki je bil predstavljen v *BV* 2002, 270-273. Podobna izdaja izvirnih patrističnih spisov z nemškim prevodom in uvodom so *Fontes Christiani*, ki jih je najprej izdajala založba Herder, zdaj pa jih je prevzela belgijska založba Brepols, tako da iz istega kraja prihajata v naše knjižnice kar dve patristični zbirki.

Alenka Krk, *La cristosofia di Rudolf Steiner: sfida per la Chiesa in missione*, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2003, 324 str.

Alenka Krk SL, je na Fakulteti za misiologijo Papeške univerze Gregoriana pod mentorstvom Michaela Fussa, znanega poznavalca novih religijskih gibanj, uspešno zagovarjala aktualno disertacijo *Kristozofija Rudolfa Steinera: izživ za Cerkev v misijonih*.

Avtorica začenja uvod z mislimi iz okrožnice *Redemptoris missio* papeža Janeza Pavla II., kjer papež ugotavlja današnje ponovno strastno iskanje duhovne razsežnosti življenja kot protitež razčlovečenju, kar se izraža v pojavu »vračanja religioznega«, ki pa ni brez dvoumja in je zato za Cerkev na splošno in tudi za misijone izziv (prim. Janez Pavel II., *Redemptoris missio*, št. 38). Novodobna (new age) gibanja in skupine niso vedno religiozne, temveč pogosto ideološke in alternativno terapevtske, mednje spada tudi Steinerjeva antropozofija, ki jo Krkova obravnava v svoji disertaciji. Antropozofija se namreč predstavlja kot znanost, bolj točno kot duhovna znanost, ki naj bi govorila o duhovnih resničnostih s pomočjo pripomočkov, ki se uporabljajo v empiričnih znanostih.

Avtorica je poskušala osrediniti svojo disertacijo na enega izmed konfliktov, ki jih prinaša

Steinerjeva alternativna razlaga Kristusa. Zato je tudi poglobila kristozofijo Rudolfa Steinera, ustanovitelja antropozofije. Prav R. Steiner je dal s svojo vizijo in s svojim opusom dobre temelje za nekatere oblike nove religioznosti, ki jo lahko opišemo »kot quasi-religiozno subkulturo« (str. 8), ki je danes zelo razširjena, toda težko opredeljiva in razmejljiva. Krkova si je izbrala to temo za disertacijo zato, ker se je srečala z mnogimi ljudmi, ki se imajo za katoličane in nadomeščajo vero v vstajenje z vero v reinkarnacijo, ker prebirajo dela Rudolfa Steinera in njegovih privrženecv.

Disertacijo je avtorica razdelila na štiri poglavja. V prvem poglavju (str. 13-77) predstavi biografijo Rudolfa Steinera, v drugem (str. 78-164) njegov pogled na razvoj vesolja in človeka, v tretjem poglavju, ki je osrednje (str. 165-234), pa izčrpno obravnava Steinerjevo kristozofijo. Četrto poglavje (str. 235-297) pa prinaša rezultate raziskave.

Rudolf Steiner se je rodil 27. 2. 1861 v Donjem Kraljevcu pri Goricanu, v Medimurju na Hrvaškem, avstrijskim staršem. Tu je oče kot telegrafist začasno delal na železnici. Kmalu po Rudolfovem rojstvu se je družina preselila v Mödling pri Dunaju in ko je bilo Rudolfu osem let, so se spet selili v Neudörfel na avstrijsko-madžarski meji. Tu je na mladega šolarja zelo vplival zdravnik iz Wiener-Neustadta, ki je obiskoval bolnike v tej madžarski vasi in se veliko

pogovarjal z mladim Rudolfom o nemški literaturi, predvsem o Lessingu, Goetheju in Schillerju. Rudolf je v Wiener-Neustadtu obiskoval tehnično šolo, kjer strastno iskal odgovore na življenjska vprašanja, saj je že kot enajstletnik prebiral *Kantovo Kritiko čistega razuma*. Po končani tehnični šoli se je na Dunaju vpisal na politehniko in prebiral Fichteja, Kanta, Schellinga in Hegla. Za Goetheja (1749-1832), predvsem za njegovega *Fausta*, ga je Karl Julius Schröer navdušil tako močno, da se je ob vsakem resnejšem vprašanju spraševal: »Ali bi tako mislil tudi Goethe?« Na univerzi je poslušal različna izbirna predavanja, ki so mu pomagala k poglobljanju filozofije in naravoslovja. Doživljal je notranje travme, ker ni mogel najti odgovorov na svoja številna vprašanja. Navezoval je številna prijateljstva, ki ga tudi niso mogla zadovoljiti in je zapadel v pesimizem. Razen naveze z Marijo Evgenijo delle Grazie, pesnico pesimizma, se sreča z Wilhelmom Neumannom, zelo izobraženim cistercijanom, s katerim se veliko pogovarja o Kristusu.

Pozneje se je srečal s teozofskim gibanjem H. P. Blavatsky (1831-1891), odkrite nasprotnice krščanstva, prebiral *Ezoterični budizem* od Sinneta in se preselil v Weimar, kjer se je povezal z Ludwigom Leistnerjem, ki je izdal Schopenhauerjeva dela. Tako je spoznal različna pojmovanja in razlage sveta. L. 1897 se je preselil v Berlin, kjer je postal profesor

zgodovine in govorništva in je z navdušenjem govoril o »novi duhovni luči«. Leta 1899 ga povabijo predstavniki teozofskega društva, da bi jim predaval o Nitzscheju. Pozneje je predaval o okultizmu pri Goetheju in o mistikih. Kmalu je postal voditelj nemške sekcije teozofskega društva. Z Marie von Sivers je ustanovil mesečnik *Lucifer*, kar naj bi pomenilo »nosilec luči«. Mesečnik *Lucifer* se je kmalu združil z revijo *Gnosis*, ki dobi skupno ime *Lucifer-Gnosis*. Steiner je bil najprej zelo dejaven v »ezoterični šoli« teozofskega društva, ki pa se mu je postopno začel oddaljevati in ga je pozneje zapustil oziroma so ga leta 1913 iz njega izključili. Nato je ustanovil Antropozofsko društvo, ki je razen ezoterične »duhovnosti« začelo poudarjati umetniške prvine, ki jih teozofija ne pozna.

Krkova je s pomočjo Steinerjeve avtobiografije *Mein Lebensgang* poskušala ugotoviti vire in vplive na nastanek njegove antropozofije. Ugotovila je, da je Steiner poznal srednjeveške mistike, predvsem Eckharta in Böhma. Izjemen vpliv na Steinerja sta vsekakor imela Nietzsche in Goethe, pa tudi liberalne in racionalistične protestantske razlage svetopisemskih besedil, ki so zavračale vse čudežno. Vse to je spodbudilo Steinerja, da je začel samovoljno in izkrivljeno razlagati evangelije.

Steiner je poskušal s pomočjo različnih filozofov, znanstvenikov,

srednjeveških mislecev in mistikov razviti svojo evolucionistično vizijo sveta (kozmogija) in človeka (antropologija), ki jo Krkova analizira s pomočjo dveh Steinerjevih del: *Aus der Akasha-Cronick* (Akaška kronika) (1904-1905) in *Die Geheimwissenschaft im Umriß* (Skrivna znanost v obrisu) (1910). Pri razlagi pomena »Kristusovega impulza« (Der Christus-Impuls) pa je uporabljala Steinerjevo eksegezo štirih evangelijev in nekatere odlomke Geneze in knjige Razodetja. Steiner je namreč razdelil razvoj človeštva na sedem planetnih stopenj razvoja (Saturn, Sonce, Luna, Zemlja, Jupiter, Venera, Vulkan) s pomočjo katerih je tudi določil »stopnje zavesti«. Gre za svojevrsten labirint Steinerjeve evolucionistične vizije vesolja in človeštva.

To poglavje je predstavilo Steinerjev pogled (vizijo) na evolucijo človeštva vse do današnjih dni s kratko omembo glede prihodnosti.

Zdi se, da Steiner pozna vsaj glavne obrise biblične hermeneutike devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja. Nekateri teologi in zgodovinarji poudarjajo samo zgodovinskega Jezusa in vidijo v evangelijih Jezusovo biografijo, drugi zanikajo njegovo zgodovinskost. Steiner upošteva obe tendenci in zgradi svoj nauk, ki bi naj bil uravnotežen.

Njegovo eksegezo evangelijev in razlago Jezusovega poslanstva lahko beremo kot poskus branja

liberalnega laika. Steiner je sicer prebiral mojstra Eckharta, Böhma in druge teološke avtorje, sistematično pa teologije ni nikoli preučeval. Četudi bi preučeval teologijo, bi teološka spoznanja zavrnil, saj mu je bil lasten kriterij edini kriterij. Steiner zanika zgodovinskost evangelijev. Zanj so evangeliji predvsem iniciacijski spisi tistih dejstev, ki so jih prej doživeli v najbolj skrivnih mestih misteriozofističnih templjih in lahko pomagajo razložiti starodavne misterije z znanstvenega duhovnega vidika, ali antropozofije, da bi tako dokazal, da so evangeliji obnova starodavnih iniciacijskih opisov in predpisov.

Krkova se sprašuje, kdo je Kristus za Steinerja. Odgovor išče v Steinerjevih eksegezah štirih evangelijev (*Das Johannes-Evangelium*, *Das Lucas-Evangelium*, *Das Markus-Evangelium* in *Das Matthäus-Evangelium*), v *Petem evangeliju* (*Das fünfte Evangelium*) in v ciklusu predavanj *Od Jezusa do Kristusa* (*Von Jesus zu Christus*). V teh delih Steiner ustvari svojo podobo o Jezusu s pomočjo razvoja planetov, ki ni Jezus evangelijev, temveč Jezus, ki si ga je on ustvaril. Steiner strogo ločuje med Jezusom in Kristusom. Po njegovem sta živela dva dečka Jezusa: »salomonski«, ki ga opisuje Matejev evangelij in »natanelski«, ki je opisan v Lukovem evangeliju. Oba imata za očeta Jožefa in za mater Marijo. Natanelski Jezus je inkarnacija Bude, salomonski pa je utelešeni

Zaratustra. Ko sta bila Jezusa stara dvanajst let, je Zarastrov *jaz* vstopil v natanaelskega Jezusa, ki se je odpovedal svojemu staremu *jazu*. Pri krstu v Jordanu je tega »novega Jezusa« preniknil Kristus. Takrat je *jaz* Jezusa iz Nazareta zapustil telo in kot novi *jaz* sprejel Kristusa. Steiner s pomočjo okultnih virov *Akaške kronike* oziroma *Petega evangelija* deli Jezusovo življenje na tri dobe, ki so bile zelo pomembne za razvoj njegove duše kakor tudi za njegovo poznejše delovanje in za poznejši razvoj človeštva. Pri razlagi Kristusa meša različna telesa (eterično, astralno, fizično). Tudi za trojne Kristusove skušnjave ima svojevrstne ezoterične in okultistične razlage kakor tudi za obuditev Lazarja, za spremembo na gori in za golgotško skrivnost (*Mysterium von Golgatha*).

Po Steinerjevem nazoru je bila golgotška skrivnost kozmično nujen dogodek. Povzročila je, da se je bil človek ponovno zmožen dvigniti v območje duhovnega. Kristus je moral stopiti na Zemljo v tistem trenutku, ko je v razvoju Zemlje prišlo do najmočnejše zgostitve v snovno. Kristus je prešel v »meso«. V istem trenutku pa se je – ker se je kri križanega Kristusa spojila z Zemljo – Zemlja spremenila; ta sprememba je bila potrebna zaradi vnovičnega dviga iz snovi v duhovno sfero.

Steinerjev Kristus se je učlovečil predvsem zato, ker je moral po njem priti v človeštvo določen impulz za ves poznejši razvoj. Stei-

nerjev Kristus ni identičen z Jezusom Kristusom, Božjim sinom. Pri Steinerju ne najdemo odrešenja v krščanskem pomenu. Na Golgoti je ob smrti na križu šlo bolj za usodni dogodek znotraj razvoja človeštva.

Steinerjeva govornica je predvsem filozofska in ne religiozna, čeprav pogosto uporablja teme, ki imajo religiozni značaj. Antropozofija je nova filozofska vizija sveta, novi svetovni nazor (*Weltanschauung*). Krkova skuša nakazati glavne poudarke Steinerjeve antropozofije, ki so nezdržljivi s katoliško teologijo. Najprej predstavi nekatere splošne Steinerjeve vidike o človekovem življenju. Nato nakaže najbolj problematične točke Steinerjeve antropologije in kozmologije. Največ pozornosti pa posveti Steinerjevi kristozofiji, ki je osrednji del raziskave in jo shematsko predstavi s primerjanjem katoliškega in Steinerjevega nauka.

Steiner se je navdihoval predvsem pri Goetheju, pri filozofih različnih smeri, pri srednjeveških mistikih, predvsem pa v teozofiji. Skozi vse Steinerjevo življenje se pretaka kot rdeča nit notranji nemir, ki pospešuje iskanje odgovorov na najtežja in temeljna človekova vprašanja. Rad bi povezal razodetje in sodobno znanost, pri tem pa se je oddaljil od krščanskega razodetja in si ustvaril svojega Kristusa.

Steiner je bil otrok svojega časa, ki je bil liberalističen in sinkretističen. Njegova misel je evo-

lucionistična in izhaja iz spiritualističnega monizma. Po vzoru Blavatskyjeve bi rad združil znanstveno in religiozno in je to imenoval znanost duha in pri tem pozabil, da ne sme mešati znanstvene in religiozne ravni. Ustanovil je sistem, ki izhaja iz teozofije in je zelo kompliciran in nekoherenten.

Steinerjevo razmišljanje je gnostično. Obstajata dva svetova, dva boga, dve stvariteljski počeli. Demiurgi različnih gnostičnih sistemov so popolnoma različni od Boga razodetja. Usoda posameznika naj bi bila odvisna od sprejetja gnoze: odrešenje je istovetno z razsvetljenjem in z vrnitvijo v duhovni svet.

Steinerjeva misel je dualistična in gnostična. Človek je izhodišče in cilj sistema. Njegova evolucionistična perspektiva se začne in konča s človekom. Vse, tudi Kristus, je v službi človeka in evolucije. V središču je človek in ne Kristus. Skrivnost Golgote je po Steinerju največji dogodek, ki se je kdaj lahko zgodil.

Temeljni problem vsakega antropocentričnega sistema je v dejstvu, da je radikalno antireligiozen in ne razume in ne sprejema stvariteljske dobrote, toliko manj sprejema odrešenje.

Kršćanstvo pozna troedinega Boga. Steinerjev Bog ni trinitaričen Bog, ki ga poznamo iz razo-

detja. Steiner ima tudi svojo eshatologijo, zagovarja reinkarnacijo in je v popolnem nasprotju s Kristusovim vstajenjem.

Steinerjeva kristozofija ustvarja individualizem, krščanstvo pa poudarja občestvo, h kateremu smo vsi povabljeni in za katero smo bili ustvarjeni.

Disertacija Krkove je zelo aktualna, četudi je pisana pod vidikom izziva za misijone, saj so elementi teozofije in antropozofije razpršeni po številnih novodobskih (new age) skupinah, revijah, knjigah o »teozofskem« in »antropozofskem« Kristusu, radijskih in televizijskih oddajah tudi v Sloveniji. Prav tako so mnogi kristjani pogosto zmedeni in ne razlikujejo Kristusa razodetja od Kristusa teozofije in antropozofije. Omenimo različne umetniške, predvsem pevske ponudbe (npr. Idriart) in waldorfsko pedagogiko, ki jo je ustanovil Rudolf Steiner in ima tudi pri nas navdušene teoretike in praktike po waldorfskih vrtcih, waldorfski osnovni in srednji šoli.

Zato bi bilo dobro, da bi disertacijo Alenke Krk dobili tudi v slovenskem prevodu, saj bi se tako podrobneje in kritično srečali z Rudolfom Steinerjem, predvsem z njegovo kristozofijo in antropologijo, ki sta temelj waldorfske pedagogike.

Vinko Škafar

Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo. Einführung*, Passagen Verlag, Wien 2003, 218 str.

Doktorsko delo mladega filozofa M. Weiša (roj. 1973) predstavlja prvi celovit prikaz Vattimove misli v nemškem govornem prostoru, čeprav je mnogo Vattimovih del že prevedenih v nemščino in tudi sicer narašča recepcija njegove misli. Weišovo delo odlikuje preglednost in sistematičnost, ki zato lahko služi kot uvod v »šibko misel«, kritična vprašanja ter širša umestitev te smeri v sodobni filozofski kontekst pa zadovoljijo tudi zahtevnejšega bralca.

Delo je razdeljeno v tri neenake sklope: krajšemu uvodnemu delu sledi obsežnejši osrednji del, kjer avtor predstavi Vattimov koncept postmetafizičnega mišljenja, knjigo pa zaključuje intervju z Vattimom, ki je nastal posebej za to priložnost. Vattimova šibka misel (*pensiero debole*) je v prvi vrsti – in tu se naznanja tudi omejenost njene ambicije – kritika metafizike, pri čemer se v navezavi na Heideggerja pod metafiziko razume zgodovinsko obdobje filozofskega mišljenja, ki je od Platona do sodobnosti (čeprav se je danes njeno bistvo preselilo v tehniko) poglavitno zaznamovalo zahodnega človeka. Weiß Vattimovo kritiko metafizike povzame s štirimi temeljnimi značilnostmi (prim. str. 25-26). Metafizika je najprej (1) fundamentalizem, ker

je v svojem bistvu naravnana v iskanju temelja (fundamenta), ki bi kot zadnja utemeljitev obvladal celoto stvarnosti. S to tendenco je povezana druga značilnost, namreč (2) totalitarizem, kajti zadnja in celovita utemeljitev zahteva, da se vse (individualno, posebno, drugačno) podvrže njeni perspektivi, in ne dopušča nikakršnega pristnega pluralizma. Vattimo z metafiziko povezuje tudi (3) vero v napredek, za katero se skriva določeno – linearno in teleološko – razumevanje časa in zgodovine, ki pa je možno samo ob ontološki predpostavki nadčasnega kriterija oz. utemeljitve. Četrta značilnost metafizike je (4) popredmetenje oz. objektivacija. Celota stvarnosti, vsako bivajoče je razumljeno na poprejšnjem obzorju razumevanja biti kot stabilne navzočnosti oz. prezenca, ki bivajoče reducira na postavljenost »pred« subjekt (pred-stava, pred-met) in nenazadnje razloži subjektovo obvladovanje bivajočega (ter prve tri značilnosti). Pri tem je potrebno dodati, da ne gre za Vattimovo izvirno misel, kajti vse te misli so že prisotne pri Heideggerju in jih je Vattimo samo dosledno izpeljal. Tako se Vattimo razodeva kot nadaljevalec Heideggerjeve miselne paradigme, čeprav se v določenih aspektih od njega oddalji.

V osrednjem delu Weiß predstavi Vattimovo misel kot kritiko in preseganje – oz. v navezavi na Heideggerja »prebolevanje« (*Verwindung*) – metafizike, kar tvori

vsebino prvih štirih poglavij. (I) Za postmetafizično epoho je značilno preseganje moderne (v smislu novoveške) ideje napredka in teleološkosti časa, pri čemer je znanilec post-moderne Nietzsche s svojo idejo večnega vračanja oz. smiselnosti časa v njem samem (kar z drugimi besedami pomeni rehabilitacijo končnosti). (II) S Heideggerjem Vattimo kritizira objektivacijo kot moment »metafizike prezence«. Zoperstavi mu razumevanje biti kot dogodje (*Erignis, evento*) in prevzame Heideggerjevo zgodovinskost biti. Pri tem izpostavi moment destrukcije objektivitete (prezence) kot »ošibitev« (*indebolimento*) močnih struktur metafizike, podobno pa razume tudi prehod od razumevanja resnice kot adekvacije (metafizika) k razumevanju resnice kot razkritosti v njenem dogodnostnem značaju. Na ta način se hermenevtika (v smislu interpretativnosti in končnosti resnice) razodeva kot »šibka misel« – namreč šibka po svoji nepretencioznosti za razliko od pretenciozne zahteve metafizike po absolutni resnici in brezčasnem videnju stvarnosti. V tem segmentu Weiß uspešno pokaže Vattimov dolg do svojega učitelja Luigija Pareysona, ki je s svojo »hermenevtiko neizčrpnega« v marsičem navzoč v Vattimovi misli. Moment »šibitve« metafizike (kot močnega mišljenja), kar bo postalo razpoznavni znak Vattimove misli, (p)ostane osrednji ton tudi v nadaljnjih poglavjih. (III) Protitotal-

itarni refleks (šibitev v smeri pluralnosti) razloži Vattimovo distanco do znane Heideggerjeve kritike znanosti, tehnike in medijev, kajti za Vattima je pomembnejši element emancipacije in pluralnosti, ki jo prinašata sodobna tehnika in svoboda medijev, kot pa nevarnost poplitvenja ali – Heideggerjansko rečeno – »zapadlosti biti«. Zadnji predmet kritike predstavlja fundamentalizem. (IV) Vattimo se odpove utemeljujočemu (*qua* močnemu) mišljenju, kateremu zoperstavi koncept (šibke) »hermenevtične racionalnosti«. Seveda pa se tu pojavijo vprašanja skepticizma, relativizma in iracionalizma, ki se jih Weiß dobro zaveda in o njih diskutira v povezavi s klasičnim skepticizmom (Piron).

Težava Vattimove misli – Weiß na to kritiko v celoti ne pristane – je njen »reaktivni« značaj, kajti *pars destruens* v smislu kritike metafizike še ne omogoča vzpostavitev lastne miselne paradigme. Takšen *pars construens* – na prvi pogled presenetljivo, v resnici pa v skladu z zgodovinsko-hermenevtično zastavitvijo – poskuša Vattimo predstaviti v svojem razumevanju zgodovine kot zgodovine »šibitve«, pri čemer nosi osrednjo vlogo krščanstvo (V). V krščanstvu prepozna izvorni moment šibitve močnih struktur (naravne religije in z njo povezanega nasilja, pri čemer mu na pomoč prihaja R. Girard), bistvo krščanstva pa je po njegovem

učlovečenje Boga kot »kenosis« (prim. Fil 2, 6-7) – torej paradigmatična »ošibitev« božje močnosti (moči) ter nova zapoved ljubezni. Zahodna »krščanska« zgodovina je zgodovina šibitve in proces v smeri naraščajoče emancipacije in svobode, pri čemer je sekularizacija pozitiven proces in zapisana v samo bistvo krščanstva (kot kenoze). Hermenevtika kot postmetafizika je po svojem značaju produkt krščanstva.

Če se kot rdeča nit Vattimove misli kaže »šibitev« v smislu nje-
ne etične konotacije, ne čudi, da se predstavitev končuje (VI) s problemom »etike šibkosti« oz. težavo, kaj pomeni za etiko od-poved »močnemu« utemeljevanju in močnim načelom. Vattimo pri-vilegira načelo ljubezni (*caritas*)

kot tisto zadnjo mejo, katere ni moč več »ošibiti«, pa vendar je ne sprejema kot močni princip, saj ji ne daje vsebinske, marveč zgolj formalno oz. regulativno veljavo. S tem pa se odpira cel sklop vprašanj, ki jim Weiß posveti zadnje poglavje (VII). Predstavi tudi poglavitne Vattimove kritike (Viano, Welsch, Zima). V dodanem intervjuju avtor odprta vprašanja nameni neposredno Vattimu. Vendar le-ta s svojimi odgovori nekoliko razočara. Njegova hermenevtika dobro artikulira motive svoje kritike, toda zaostaja pri ponujenih rešitvah. Zato bi bilo preveč pričakovati, da bi Weiß v svojem zglednem delu te probleme reševal. Njegova zasluga je v tem, da je nanje razločno pokazal.

Branko Klun

Jan Bednarik, *Smisel šibkosti. Oris filozofske misli Giannija Vattima*, Nova revija (Zbirka Pha-inomena 19), Ljubljana 2003, 243 str.

Skoraj istočasno z nemškim pregledom je tudi slovenski profesor dobil prvi celovit prikaz Vattimove misli izpod peresa mladega slovenskega filozofa Jana Bednarika (roj. 1975). Medtem ko se je Weiß odločil za sistematizacijo Vattimove misli, ki je po svoji zbirki različnih esejev (ki nudijo osnovo monografijam) precej razdrobljena in podvržena ponavljanju, pa se je Bednarik odločil za bolj taksativno predstavitev posameznih Vattimovih del in »Smisel šibkosti« ne fungira toliko kot uvod, marveč dejansko kot oris misli turinskega filozofa. Bednarik v takšnem pristopu posnema notranjo potezo Vattimove zastavitve, saj »(R)azdrobljenost 'diskurz' bržkone ustreza notranjim smernicam Vattimovega hermenevtičnega snovanja« (str. 10). Toda oris ni zastavljen kronološko, temveč poskuša Bednarik svojo predstavitev sistematizirati v tri sklope in ji na ta način podeliti potrebno preglednost.

Prvi sklop, ki nosi naslov »Smisel šibkosti«, umešča Vattimovo misel v postmoderne kontekst, ki prinaša slovo od enovite racionalnosti moderne, od »velikih pripovedi« (Lyotard), od enega temelja in utemeljitve, od »krepke« ontologije. Šibka misel je po eni

strani faktično stanje sedanjega časa, po drugi strani pa se v tem dogodku manifestira usoda »zapada« (*declino*), usoda zgodovine biti, kar nima negativne konotacije, marveč gre Vattimu za »očrt pozitivne teorije šibkosti biti« (str. 46). Z »ošibitvijo« počela, enosti, temelja, pride do rehabilitacije pojma razlike, ki dobi hkrati ontološki primat. Vattimo v svojih esejih to razliko zasleduje od Nietzscheja preko Heideggerjeve ontološke diference do mislecev razlike v sodobnih francoskih tokovih.

Če je v prvem delu pokazal, kako razumeti vodilno idejo šibkosti, pa le-to Bednarik v drugem delu, ki nosi naslov »Resnica in interpretacija«, konkretizira v hermenevtičnem kontekstu, ki predstavlja središče Vattimovih izvajanj. V nasprotju s klasičnim (metafizičnim) razumevanjem resnice kot adekvacije in evidence je Heidegger miselno tematiziral končnost resnice v smislu dogodka (oz. zgodovinskosti) razkritosti, ki je vedno obdana z nezapopadljivo skritostjo. Namesto sijaja brezčasne resnice gre tu za zgodovinsko omejeno in pogojeno razkrivanje, kar z drugimi besedami pomeni interpretativni značaj vsake resnice in jo eksemplarično razlikuje od njenega metafizičnega pojmovanja. Če resnica postane dogodek, je v njeno jedro vnesen moment možnosti in svobode. Kot posrednik med resnico in svobodo (kar je sicer skupna značilnost

sodobne misli) fungira umetnost – umetnost je namreč dogajanje svobode (ustvarjalnosti), ki sicer vedno snuje znotraj obzorja pred(d)anih možnosti, toda njenega *novum* ni moč izpeljati iz preteklega. Umetnost je paradigma snovanja resnice oz. (razumevanja) sveta in v tem se kaže vsa oddaljenost od metafizike, ki v kontrastu do umetnosti razodeva svoj »tehnični« značaj in notranjo sorodnost z zdajšnjo vladavino tehnike.

Tretji del z naslovom »Meje nihilizma« razširi tematiko šibkega smisla in hermenevtičnosti resnice na širšo zgodovinsko perspektivo. Tu gre za znano Vattimovo gledanje, ki se navezuje na Heideggerjevo epohalnost biti (Bednarik blago pripomni, da Vattimo »marljivo povzema Heideggrove izraze, a si privošči tudi bolj svobodno interpretacijo« – str. 163), vendar jo obrne v svojo smer: da je zgodovina biti zgodovina njene »šibitve« oz. to, kar Vattimo imenuje tudi »sekularizacija« (ne v teološkem, marveč v najširšem smislu besede). Sekularizacija je hkrati bistvo krščanstva, kajti njegovo osnovo predstavlja sestop Boga v svet (*saeculum*). S tem Vattimo nenazadnje tematizira svoje lastno sekularizirano

krščanstvo in poskuša razumeti današnji zgodovinski trenutek.

Bednarikov oris izčrpno predstavi Vattimove spise in jih dopolni z mnogimi referencami avtorjev, s katerimi Vattimo vodi dialog. Obenem nudi širok bibliografski aparat sekundarne literature, kjer pride do izraza zlasti njegovo temeljito poznavanje italijanskega filozofskega konteksta. Tudi jezikovno spretno krmari znotraj zahtevnega trikotnika nemščina (zlasti Heidegger), italijanščina (Vattimova recepcija nemških besed in njihova italijanska reinterpetacija) in slovenščina (uspešni predlogi slovenjenja težkega besednjaka). V delu so sicer moteča mnoga ponavljanja, ki izhajajo iz ponavljanja v Vattimovih spisih in preigravanja istega motiva v različnih kontekstih, vendar za to krivde ne gre pripisati Bednariku. Njemu je moč očitati zgolj odsotnost kritične note, saj se vseskozi zadržuje v razlagalni drži. Ne pusti se potegniti v dialog z Vattimom in poskuša v največji meri zmanjšati svojo hermenevtično »vpletenost«. Vendar pa se je s svojim sicer zelo dragocenim poskusom *orisa* že vnaprej odpovedal takšni ambiciji.

Branko Klun

Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 147 str.

Po svoji prvi knjigi, ki jo je Vattimo namenil tematiki krščanstva »Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la chiesa?« (Garzanti, Milano 1996 - v slovenskem prevodu: »Misliti, da verujem«, KUD Logos, Ljubljana 2004) in je nenazadnje zaradi avtorjeve iskrenosti in pisanja v prvi osebi doživela precejšen odmev, je nedavno izšlo novo delo s tega področja in pogloblja temeljne Vattimove teze. Knjiga »Po krščanstvu (*cristianità* - krščanski svet, krščanska civilizacija). Za nereligiozno krščanstvo« je sicer zbirka desetih esejev in uvoda, od katerih del tvorijo Vattimova predavanja na Columbia University v New Yorku, ostalo pa predstavlja jo nekateri že objavljeni in drugi neobjavljeni spisi. Temeljna Vattimova teza je znana: kot predstavnik hermenevtike in v njej utemeljene »šibke misli« prepozna Vattimo v krščanstvu prav emancipatorični moment preseganja nasilja in moči ter uveljavljanja »šibitve« vseh močnih struktur, vključno z momentom svetosti - kot temelja religije in hkrati temelja moči. Zato je pristno krščanstvo sekularizacija religioznega svetega (od tod se lahko razume podnaslov dela), je preseganje nasilnih struktur v toku zgodovine in udejanjanje krščanske ljubezni v družbi (na »sekularen« način).

V uvodu avtor biografsko opiše svoj povratek h krščanstvu, ki ga je našel preko dveh, na prvi pogled protikrščanskih mislecih: Nietzscheju in Heideggerju. Prvo poglavje »Bog, ki je umrl« se posveča prav Nietzschejevemu učenju o smrti Boga, ki sovpada s koncem metafizike. Slednji pomeni konec »močne« misli, ki verjame v zadnjo in absolutno utemeljitev stvarnosti (vloga, ki jo je imel Bog) ter odpre t.i. postmoderni čas. Čeprav je krščanska doktrina zaton metafizike razumela kot ogrožujoč in negativen pojav, pa gre po Vattimovem mnenju za nasprotno: ošibitev absolutne resnice je posledica delovanja krščanskega izročila v zgodovini, ki je po svojem bistvu emancipatoričen in nezaupljiv do moči. Kenoza (»izpraznitev« kot odpoved mogočnosti) je po Vattimu bistvo Božjega učlovečenja in središnji moment krščanstva. V tej perspektivi bi se Nietzschejevo delo izkazalo kot pozen odmev krščanskega oznanila - in prav v to smer gre provokativna Vattimova interpretacija. Drugo poglavje »Učenje Joahima« poskuša skupaj z Joahimom di Fiorejem ter njegovo tretjo dobo (doba Svetega Duha) razviti tezo, da k bistvu krščanstva spada poklicanost k nenehni interpretaciji krščanskega izročila, katerega ni moč fiksirati v dogme, obenem pa je Sveti Duh tisti, ki bo navdihoval razlago in ne institucionalna avtoriteta cerkvenega učiteljstva. Očitne gre za transpozicijo her-

menevličnih izhodišč v krščanstvo, ki se radikalizira do te mere, da zavrača sam pojem institucionalne Cerkve. Kot alternativo zagovarja »skupnost vernih, ki v ljubezni poslušajo in svobodno razlagajo smisel krščanskega sporočila« (str. 12). Pristno krščanstvo je sekularizirano (v pozitivnem pomenu, ki ga zagovarja Vattimo) in kaj lahko v Vattimovih izvajanjih prepoznamo podobnost s Heglovo »Aufhebung« krščanstva.

Tretje poglavje »Bog okrasje« poskuša namesto vezanosti krščanstva na metafiziko favorizirati bližino umetnosti. Umetnost se v postmoderni razodeva kot alternativa metafizičnemu tehniciziranemu mišljenju in estetika (ali poetika) postane drugo ime za svobodno snovanje razlag. Pri tem gre namreč za odpoved vsaki fiksaciji, vsaki vnaprej določeni in trdni strukturi, in poudarek na svobodi ter tudi lahkotnosti. Ta lahkotnost fungira kot antipol težkega metafizičnega krščanstva. V četrtem poglavju »Zgodovina odrešenja, zgodovina interpretacije« Vattimo prenese hermenevlična izhodišča na področje zgodovinskosti, ki je za krščanstvo ključna. Kakor ne moremo govoriti o »objektiviranem« Bogu, marveč le Bogu »knjige« (Sv. Pismo), tako je potrebno »sekularizirati« tudi krščansko razumevanje zgodovine odrešenja. Ta se ne dogaja drugje ali drugače kot zgodovina interpretiranja tega sporočila. Mi-

sel, da je sekularizacija notranje bistvo krščanstva, pogloblja tudi peto poglavje »Zahod in krščanstvo«. Vattimo povzame svojo provokativno tezo, da je Zahod zemlja zatona in »zapada« (declino), da je šibitev (razumljena pozitivno) usoda Zahoda in hkrati temeljna resnica krščanstva. Zato postmoderna – v nasprotju z modernim ateizmom – spet odkriva vernost in religioznost, toda takšna religija »nima nič opraviti z dogmatično, trdo disciplinarno in rigidno antimoderno religijo« (str. 96) To obravnava šesto poglavje z naslovom »Smrt ali preobrazba religije«. Temu sledi poglavje »Krščanstvo in kulturni konflikti v Evropi«, ki razvije misel, da je prav sekularizirano, laično krščanstvo tisto, ki zmore postati univerzalno, pri čemer je zopet očitna provokativnost Vattimove perspektive. Naslednji dve poglavji »Krščansko sporočilo in razkroj metafizike« in »Nasilje, metafizika, krščanstvo« opisujeta že znana izvajanja, kjer Vattimo v Kristusu prepozna »antimetafizični princip« (str. 115), ki obenem pomeni revolucijo proti nasilju religije (naravnega svetega). Da je problem krščanstva njegova zgodnja povezava z grško metafiziko, pa je tudi Heideggerjeva teza iz njegovih najzgodnejših predavanj, katera obravnava Vattimo v zadnjem poglavju »Hos me – Heidegger in krščanstvo«.

Vattimov zagovor »šibkega«, sekulariziranega krščanstva, si

vsekakor zasluži pozornost, četudi gre za izrazito enostransko interpretacijo. Vattimo izpostavlja enega izmed bistvenih momentov krščanstva (kenoze, šibitve moči), toda težava je v tem, da ga nasilno (!) univerzalizira in mu podredi vse druge razsežnosti, ki so za krščanstvo prav tako konstitutivne in jih prav tako lahko zgo-

dovinsko legitimiramo. Že sama odpoved vsaki dimenziji svetega in problematično istovetenje tega z momentom nasilja, kaže omejenost Vattimove interpretacije. Toda kljub temu je njegov pogled na krščanstvo vreden temeljitega razmisleka.

Branko Klun

Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002, 364 str.

Josip Oslić, roj. 1952, profesor in predstojnik katedre za filozofijo na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Zagrebu, je v pričujoči knjigi (izšla je v ugledni Filozofski knjižnici založbe Demetra) predstavil poglobljena dela svojih zadnjih let, ki so že bila objavljena v različnih znanstvenih revijah. Kljub heterogenosti tematike ostaja skupna rdeča nit avtorjev pristop, ki črpa iz fenomenološko in hermenevtično naravnane misli. Že to samo dejstvo kaže na širino in odprtost Osličevega miselnega snovanja, ki ne ostaja zaprto v tradicijo katoliške sholastične filozofije, marveč vzpostavlja produktiven dialog s poglobljenimi filozofskimi tokovi sodobnosti. Pri tem je potrebno poudariti, da v nasprotju z nekaterimi površnimi ocenami fenomenologije in hermenevtike v katoliških krogih Oslić prepričljivo obvlada njun zahtevni diskurz, kar daje njegovim izvajanjem potrebno težo.

Knjiga je razdeljena v štiri poglavja, v vsakem izmed njih pa sta dva tematsko povezana članka. Prvo poglavje nosi naslov »Fenomenologija religioznega življenja«. Zanimivo je, da imajo enak naslov tudi Heideggerjeva zgodnja predavanja, ki so leta 1995 izšla kot 60. zvezek njegove skupne izdaje. Oslić se namreč

naslanja na Heideggerja oz. na specifičnost njegove metode, ko le-ta fenomenološko obravnava faktično krščansko eksistenco pri dveh »stebrih« krščanstva: sv. Pavlu in sv. Avguštinu. Prvi članek poglavja ima naslov »Heideggerjevi zgodnji pristopi k Pavlovemu razumevanju 'prakrščanske religioznosti'« (ki je v prevodu izšel tudi v slovenski reviji Phainomena 10 (2001), 35/36, str. 311-342), drugi pa »'Kje te lahko najdem?' Avguštinovo faktično izkustvo vere in njegov pomen za Heideggerjevo hermenevtiko fakticitete«. Svojskost fenomenološkega pristopa je v poskusu preseganja teoretske analize in v vstopu v konkretno živeto eksistenco, iz katere je potrebno rekonstruirati »živeti« smisel religioznih vsebin. Po Osliču je to tudi »pot, po kateri bi morala iti bodoča filozofija religije« (str. 46).

Drugo poglavje »Čas, tradicija, razumevanje« v prvem članku (Razumevanje časa pri svetem Avguštinu) nadaljuje razmišljanje o sv. Avguštinu, tem ključnem cerkvenem očetu, in v njem vidi most, ki od Platona vodi k sodobni hermenevtiki Gadamerjevega tipa (tako drugi članek: Izvori in prihodnost. Platon - Avguštin - Gadamer). Prav judovsko-krščansko razumevanje časa, ki je v Avguštinu dospelo do svojevrstne sinteze z (neo)platonično grško metafiziko, zahteva drugačen odnos do tradicije, ki kot pretekla ni nekaj »odteklega«, marveč pozitivno omogoča in določa naše se-

danje razumevanje in možnosti prihodnosti. Gadamerjeva hermenevtika ne ostaja zgolj na jezikovni ravni problema razumevanja, temveč ima univerzalno, tako rekoč ontološko dimenzijo. Oslič očitno prevzame takšen odnos do tradicije, kar razkriva naslov njegove knjige: *Izvor prihodnosti. Izvor, ki sicer konotira preteklost, je razumljen kot izvir (»izvori, /.../ ki nam stalno dajejo svežo vodo« - str. 142), kot paradoksalno neusahljiva novost preteklosti, ki odpira našo prihodnost.*

Preostali dve poglavji sta namenjeni etiki. Članka tretjega poglavja obravnavata etično misel Emmanuela Lévinasa, kjer se Oslič najprej loti umestitve specifične Lévinasove misli v širši fenomenološki kontekst (Lévinasova etična transformacija Husserlove in Heideggerjeve fenomenologije), nato pa pokaže temeljne značilnosti njegove etike. Toda Lévinasova etika ostaja na najosnovnejši ravni in s svojo odgovornostjo do drugega ne nudi konkretnih vrednostnih odgovorov. Morda se je Oslič tudi zato lotil filozofa, ki je prav tako znotraj kroga zgodnjih Husserlovih učencev izoblikoval specifično etiko »vrednostnega odgovora«. To je Dietrich von Hildebrand, ki ga

Oslič uvršča med »pomembne in konstruktivne krščanske fenomenologe« (str. 286). Hildebrand, podobno kot Scheler, razvije etiko vrednot, ki se v svoji objektivnosti zoperstavljajo poljubnosti in relativizmu »situacijskih etik«. Toda ključnega pomena je človekov »vrednostni odgovor«, ki ga je potrebno razumeti kot »most med objektivno nadčasnimi vrednotami in njihovim subjektivnim posamičnim doživljanjem« (str. 255). Na ta način želi Hildebrand preseči drugo nevarnost etike: da bi postala v svoji objektivnosti goli legalizem, brez subjektivne pritrditve in »logike srca«.

Kljub povezavam s fenomenologijo pa Hildebrandova etika, za katero stoji specifična metafizika, ostaja problematična za tiste metodološke pristope, ki jih je Oslič predstavil v prvih treh poglavjih. Pri tem ne gre za obrobno, marveč za ključno vprašanje možnosti združevanja raznolikih horizontov znotraj krščanske filozofske misli. Toda to že presega ambicije Osličeve knjige. On je veliko storil že s tem, da je sogovornike ustrezno predstavil in omogočil nadaljnji dialog.

Branko Klun

S. P. I. Agi, *Holy Violence. Religion and Global Disorder*, Ed. EHI, Makurdi (Nigerija) 1996.

Vojna v Biafri (1967-1970) še ostaja v bežnem spominu, ko se je ljudstvo Ibo, v glavnem kristjani, poskušalo odcepiti od nigerijske federacije, v kateri so se počutili ogrožene zaradi pobojev, ki so jih nad njimi izvajala druga, islamizirana ljudstva. Čete, ki jih je vodil polkovnik Chukumeka Odumegwu Ojukwu, so bile poražene, vojaška diktatura je ostala na oblasti do leta 1999, ko so z novo demokratično ustavo prevzeli oblast civilisti. V državi, ki meri 923.768 km² (po številu prebivalcev, okrog 140 milijonov ljudi, največja afriška država), je čez 250 različnih ljudstev, med katerimi so najvplivnejša: Hausa in Fulani 29%, Joruba 21%, Ibo 18%, Idžav 10% idr. Tudi versko je Nigerija raznolika: muslimanov je 50%, kristjanov 40% in tradicionalnih verstev 10%. Tudi zato je v takšni deželi, ki obstaja šele od leta 1960 in je bogata z nafto, zelo težko vzdrževati mir. Še zlasti povzročajo stalne napetosti poskusi muslimanov, da bi uveljavili svoje islamsko pravo šarijo, in sicer vsaj v federalnih državah, kjer so v večini, če ne že kar v vsej nigerijski federaciji. Temu se odločno upirajo kristjani in pripadniki tradicionalnih afriških verovanj, saj bi s tem kristjani postali drugorazredni državljani z zelo omejenimi pravicami in prepovedjo, da pridejo do odgovornih vodilnih služb (zanje in jude namreč

velja islamski diskriminatorski *dimi* sistem), pripadniki tradicionalnih verovanj pa bi morali ali postati muslimani ali zapustiti deželo, ker na »islamskem« ozemlju ne sme biti mnogobožcev.

V takšnem zgodovinskem in družbenem okolju razmišlja Agi v svojem delu *Sveto nasilje. Religija in globalni nered*. Avtorja je spodbudilo k pisanju versko nasilje v njegovi domovini Nigeriji in želja, da bi okrepil idejno podlago za laično državo, v kateri bi vladala demokracija in ne neizprosna in neracionalna teokracija islamske šarije. »Religijski nemiri so že dolgo tega postali rutinsko dogajanje v Nigeriji. Zažiganje hiš, uničevanje lastnine, pohabljanje in pobijanje nedolžnih ljudi je postalo 'normalen' način verskega življenja. Vprašanje ni več, 'če', ampak 'kdaj'. Dejstvo je, da je nasilje zaradi vere postalo ena od Alahovih ali božjih nepisanih zapovedi, ki jo je treba izpolnjevati - no, vsaj v Nigeriji. Nigerija se je pridružila vrsti nemirnih držav z znotrajreligijskimi in medreligijskimi spopadi. Skupni imenovalec je nestrpnost, iz katere se rojeva nasilje« (2).

Za moto svojega dela je Agi izbral dve misli. Prvo je izrekel Lukrecij ob komentiranju Agamemnovega dejanja, ko je ta po nasvetu vedeževalca daroval svojo hčer Ifigenijo bogovom za varno plovbo. Lukrecij konča komentar z besedami: »Tantum religio potuit suadere malorum« (Tako je religija zmogla spodbujati zlo, v: *De Rerum Natura*, I. 101). Drugo misel je

zapisal Thomas Paine, borec za ameriško neodvisnost: »My own mind is my own Church« (Moja pamet je moja Cerkev). Tako bralec od začetka ve, da je avtor kritičen do političnega in javnega vpliva verstev in da se v političnih zadevah zanaša na pamet. Delo je sestavljeno iz treh poglavij, bibliografije in seznama imen in pojmov.

V prvem poglavju z naslovom *Religija in civilna družba* avtor opredeljuje tri ključne pojme svojega dela: religija, nasilje in versko nasilje. Pri tem se opira tako na politične mislece: npr. Hannah Arendt, Jean-Marie Domenach in Roger Scruton, kakor na teologe, npr. Paul Tillich in André Dumas. Pri religiji poudari dva vidika: smisel in moč. »Smysel v pomenu poslednjega smisla ali osrednjih vrednot za družbo ali za njeno podskupino, in moč v pomenu poslednja, sveta ali nadnaravna moč, ki stoji za omenjenimi vrednotami« (3). Religija je za avtorja najmočnejši del civilne družbe in je kot taka lahko koristna ali škodljiva.

Moč je drugi pojem, ki se mu avtor posveča. Ta pojem je večplasten in ima poleg negativnih tudi pozitivne razsežnosti. Moč je potrebna, da se z njo uresničijo spremembe na bolje, da se preide od zamisli in želja k uresnitvam. Z močjo – silo lahko dramatziramo krivice in opozorimo nanje in je zato lahko klic po priznanju in pozornosti. Sila pa je tudi negativna, ko vnaša nered v družbeno harmonijo in še zlasti, ko se nelegitimno uporablja proti drugim. V

tem smislu je moč – sila kriva za žrtev in škodo. Naš avtor končno izdelal svoj bolj kompleksen pojem sile, ki vsebuje več vidikov: »Sila (...) je uničujoče škodovanje ali sila. Ne vsebuje le fizičnega napada, ki povzroča škodo človeku ali lastnini, ampak tudi, po besedah E. V. Walterja, 'magijo, čarovništvo in številne tehnike, ki povzročajo škodo z duhovnimi ali s čustvenimi sredstvi. Ta vključuje tako duševno in duhovno škodo kakor tudi fizično'« (8). Potem ko je opredelil religijo in silo lahko avtor končno opredeli tudi versko nasilje. To je za Agija preprosto vse nasilje nad ljudmi, ki izvira iz dejstva, da verujejo (v) kaj drugega kakor nasilneži, se držijo torej drugih nauk ali veroizpovedi.

Religija in globalni nered je naslov drugega poglavja. Versko nasilje ali nasilje povezano z vero je vedno obstajalo. Avtor začne svoj prikaz tega nasilja s krščanstvom, ki je bilo najprej preganjano, nato pa samo postane preganjalec poganstva, uvede inkvizicijo, se spopada z muslimani in gre v križarske pohode; reformacija sproži verske vojne v začetku novega veka, danes so verski spopadi na Severnem Irskem, v Bosni in Hercegovini, na evro-azijskih mejah.

Nato se ustavi na Bližnjem vzhodu: dolga vojna med Palestinci in Izraelom, državljanska vojna v Libanonu, krvava revolucija v Iranu, vojna med Irakom in Iranom, nasilje v Savdski Arabiji, npr. leta 1987 je policija pobila 325 »romarjev« protestnikov proti

ZDA in Sovjetski zvezi. V Aziji so nemiri in vojne med hindujsko Indijo in islamskim Pakistanom. V Indiji se upirajo sikhi, hindujski fundamentalisti napadajo muslimane in kristjane ... Na Japonskem deluje morilska sekta aum. V Afriki je versko nasilje v islamskem pasu: Alžirija, Egipt, Tunizija, Sudan ... V Amerikah so nasilne sekte: pokol v Jonestownu v Gvajani, uničenje WACO v Teksasu; v Braziliji je vse močnejša Vesoljna Cerkev Božjega kraljestva, ki širi sovraštvo ...

Iz tega pregleda nasilja po svetu potegne avtor nekaj posledic za svojo deželo in ponuja nekaj nasvetov politikom. To je vsebina tretjega poglavja z naslovom *Religija in gradnja nacije*. Najprej ugotavlja, da verski voditelji, ki nasilje spodbujajo, ne morejo biti njegovi gasilci, nenazadnje tudi zato ne, ker jih njihove lastne množice nočejo vedno poslušati (vsaj ko gre za pozive k miru). Vojaški in politični voditelji Nigerije bi zato morali »posnemati voditelje starega Rima, ki so jamčili, da postane maksima 'skrbeti, da nobena škoda ne doleti Republike' člen vere« (61). Država si ne more privoščiti še ene državljske vojne, ker je ne bo preživele, kajti »državljska vojna ni pomenek ob srebanju čaja« (61). Zato morajo oblasti graditi skupno zavest o pripadnosti Nigeriji vseh njenih prebivalcev: nacionalnost, t.j. *nigerijskost* mora biti nad to ali ono versko pripadnostjo.

Verske ustanove in njihove voditelje pa avtor opominja, naj že vendarle uvidijo, »da je nova sinteza, utemeljena na popolni zmagi njihovih posebnih vrednot v vsej družbi, daleč od kakršne koli možne uresničitve. Tistih, ki doma ali na tujem kličejo k delitvi države po verskih mejah – k pakistancizaciji Nigerije – ni moč jemati resno« (61). Verskim voditeljem, ki spodbujajo k nestrpnosti, daje avtor v premislek besede Mahmuda Essada, turškega pravosodnega ministra za časa Atatürka: »Namen zakonov ni ohranjanje starodavnih običajev ali verovanj, ki izvirajo iz religije, ampak zagotavljanje gospodarske in družbene enotnosti nacije. Ko je religija hotela voditi človeške družbe, je bila ta sredstvo v rokah vladarjev, despotov in mogotcev. S tem ko je sodobna civilizacija ločila časno in duhovno, je rešila svet pred številnimi nesrečami in je dala religiji neuničljiv prestol v vesti vernikov« (62).

Čeprav je naš avtor zelo kritičen do krščanstva in islama, ki si v Nigeriji stojita nasproti in tako ogrožata enotnost države, je po drugi strani prepričan, da imata obe verstvi, t.j. njihovi predstavniki in verniki, pomembno vlogo pri ohranjanju Nigerije in izboljšanju družbenih razmer v njej. Prav od njih pričakuje, da bodo svoje vernike, ki se potegujejo za politične službe, usposobile za strpnost, pravičnost in poštenost. Verske skupnosti kot močne dejavnice civilne družbe bodo imele dovolj dela

»pri odpravljanju korupcije in koruptivnih praks v deželi, vključno s kupovanjem volilnih glasov, s ponarejanjem volilnih izidov in splošne materialistične usmerjenosti, ki so redna praksa nigerijske politike in so navzoče pri ljudeh vseh ver. Med svojimi pripadniki bi si morala verstva prizadevati za to, da bi se odpovedali po načelu *Devenez Riche Rapide-ment* (na hitro obogatite), ki parazitsko izrablja nacionalne vire, po drugi strani pa ustvarja reveže. Ti hrepenijo po gotovosti v negotovi družbi, zato so zlahka plen verskih in političnih šarlatanov in demagogov« (62).

Čeprav Agi obravnava razmere v Nigeriji, ima njegovo delo širše razsežnosti. Najprej čisto praktične, vezane na nafto (dne 3. 7. 04, ko to pišem, se je podražil bencin!). Nigerija je šesti proizvajalec surove nafte v svetu, zato je tudi od miru v njej odvisno, kakšne so razmere na naftnem trgu. Od tega pa je odvisen ves svet, še najbolj revne države, ki si ne morejo privoščiti drage nafte; zaradi pomanjkanja te surovine se v njih brezposelnost, revščina in nasilje še bolj bohotijo. Drugič, vojnih žarišč, v katerih so vpletene verstva, v svetu ne manjka. Agi sam jih predstavi v drugem poglavju, kot smo videli. Še eno novo žarišče oziroma še več medverstvenega nasilja v Nigeriji bi še poglobilo dvom v sposobnost verstev, v tem primeru islama in krščanstva, da gradijo mir in blaginjo. Nasprotno, zaupanje v njuno pozi-

tivno moč bi se še zmanjšala.

In končno, vrednost Agijevega dela je v tem, da poda splošen razmislek tako o razmerju med religijo in nasiljem kot o religijskem nasilju. Zato je knjiga izziv tudi za slovenskega bralca, posebej vernega, saj si mora sam zastaviti vprašanje o svoji veri: koliko verne motivira za odprtost, dialog in sodelovanje v prid vseh, koliko pa je vir zaprtosti, ozkosti in nestrpnosti. Od praktičnega odgovora na to vprašanje si namreč ljudje drugih verstev in prepričanj ustvarjajo podobo o krščanski ali kateri koli drugi veri. V tem duhu so npr. nigerijski škofje zapisali: »Izzivi, s katerimi se kristjani soočajo v tej deželi, da bi jasno in družno pričevali, vplivanje z zgledom milijonov katoličanov in potreba po globoki prenovi svojega življenja so za nas izjemno pomembni (...) V pluralni družbi in v svetu, ki postaja vedno bolj eno, niso kristjani poklicani le k pričevanju drugim, marveč so tudi sleherni dan izzvani, naj poiščejo sami zase razloge za upanje, ki ga daje njihova vera.« (<http://www.cbcn.org/asp-scripts/page1.ASP>, 3. 7. 2004). Živimo v dobi, ko prepriča le pričevanje, vzvišene fraze in »pobožno« govorenje pa so izpostavljeni upravičenemu posmehu. Tudi to je nauk te knjige, ki ima za moto, naj spomnim: »*Tantum religio potuit suadere malorum*« in »*My own mind is my own Church*«.

Drago K. Ocvirk

Martin Wickramasinghe, *Buddhism and Culture*, Tisara Prakasakayo, Dehiwala 1981.

Šri Lanko – Srečen otok – s prevladujočo budistično kulturo že dolgo pretresajo mednacionalni spopadi in nemiri, ki so vsaj delno povezani tudi z versko pripadnostjo in identiteto. Dežela je uradno demokratična socialistična republika, z 19 milijoni prebivalcev na 66.000 km². Večinsko ljudstvo so Singalci (74%), sledijo Tamilci (18%) in Mori (7%), Burgerji (potomci Nizozemcev) in drugi. Večinsko verstvo je budizem (69%), sledijo hindujci (15%), kristjani in muslimani (po 8%). Državljska vojna med večinskimi Singalci, ki so večinsko budisti, in manjšinskimi Tamilci (v glavnem hindujci) je v pat položaju z upanjem na dokončno mirno rešitev.

Singalski budizem je zelo konzervativen in nacionalističen, zaradi tega pa tudi nestrpen in hoče narodnostno in versko čisto deželo. Ideologi budistične etnične čistosti se zgledujejo in sklicujejo na *hindutvo*, hindujsko ideologijo v Indiji, in njenega nosilca, vladajočo stranko *Bharatya Janata Party* (Indijska ljudska stranka). Kakor hindujski fundamentalisti v Indiji hočejo tudi budistični na Šri Lanki religijsko čisto deželo. Konec januarja in začetek februarja 2004, ko sem se na Šri Lanki udeležil srečanja delovne skupine narodnih ravnateljev Papeških misijonskih družb, so budistični skraj-

neži zažgali tri cerkve in med požigalci so bili tudi budistični bonci. *Krščanski narodni svet protestantskih Cerkva* vidi za temi napadi organizirano dejavnost, s katero naj bi prestrašili kristjane in sprožili spore med verstvi. Policiji očita, da ne ukrepa ustrezno. Ogrožene se čutijo tudi muslimani, posebej na jugu. V pripravi je zakon o prepovedi »neetičnega spreobračanja«, ki ga zahtevajo budisti, drugi pa vidijo v njem podlago za kršenje verske svobode. Zakon je namreč napad na vest, kajti motivi za spreobrnjenje so zelo različni; pomeni oviranje ali celo prepoved dobrodelnosti in socialne pomoči, ki so del krščanske vere; je napad na pravico do širjenja vere in pravico do vsestranske obveščenosti; pripravljajo ga oblasti v dogovoru z budisti in tako iz ozadja sprožajo spore med verstvi.

Država že po ustavi, čeprav je nominalno demokratična in socialistična (!), privilegira budizem in je dolžna skrbeti za njegov vpliv in širjenje. Predsednik vlade Ranila Wickremesinghe je januarja 2004 spodbujal budistično meniško ustanovo Maha Sangha, naj sodeluje z vlado pri širjenju »Buddha dhamme (šrilanškega budizma) v evropskih in azijskih deželah«. Novi vodja te ustanove, visoko častiti Maduluwawe Sobhitha Thera, pa je predsednika vlade opozoril, da je »potrebno dati prednost zaščiti budizma na Šri Lanki, ker ga hočejo v tem trenutku uničiti številne sile« (glej:

Daily News, Lanka should be made centre for Theravada Buddhist studies, 12. 01. 2004). Kakšnega miroljubnega, nepolitičnega in svetobežnega budizma, ki je sen in izmišljija Zahodnjakov, človek ne najde ne na Šri Lanki ne drugod po Aziji, kjer je ta večinska in tudi državna religija.

Čeprav so predeli severnih in vzhodnih področij ter polotok Džafna še vedno nevarni – o hudih bojih pričajo pogorišča hiš in požgane in izseljene vasi –, sem bil konec januarja in začetek februarja 2004 priča lepemu sodelovanju med župnijami tega območja v Trincomaleju na severovzhodni obali otoka. Katoličani so zaradi svoje manjšinskosti med seboj tesno povezani, ne glede na to, iz katere narodne skupnosti so. Duhovniki so iz vseh teh skupnosti in obredi so vedno vsaj dvojezični (singalsko in tamilsko) če ne kar trojezični, ko se prvima dvema pridruži angleščina.

V še bolj nemirnih časih in še bolj razdeljeni deželi je deloval in pisal Martin Wickramasinghe (1890-1976), eden najpomembnejših šrilanških pisateljev, ki je pisal singalsko in angleško. Njegova singalska dela so prevedena v kakšnih deset zahodnih jezikov, v slovenščini nisem odkril ničesar, njegovih del tudi ni v naših knjižnicah (po COBISS). Sam je bil pisatelj, pa tudi literarni kritik, ki je zapuščal svoj otok, da bi srečal imena svetovne literature in jih v svojih esejih privabil v svojo deželo. Zanimala so ga antropolo-

ška in družbena vprašanja, evolucija in revolucija, v budizmu je iskal temelje svoje kulture in videl v budistično obarvanem socializmu prihodnost neodvisnega Cejlona. Mudil se ni le na Zahodu, marveč je s slastjo užival gostoljubje sovjetskega in Castrovega režima. Vse to je v izvorni besedi in misli zapisoval in nekaj tega je zbrano v knjigi krajših esejev *Budizem in kultura*.

Nekaj esejev je posvečenih mirovnemu gibanju v Aziji, novemu humanizmu in prihodnosti sveta. Zanimivi so kot priče stanja duha svetovne intelegence v šestdesetih letih 20. stoletja, ki je po koncu kolonialnega obdobja in ob krepitvi ter širitvi sovjetskega socializma živela v nekem optimističnem vzhicenu in pričakovanjih. Naš avtor vse to povezuje s »kozmičnim zakonom«, kar je zahodni besednjak za hindujsko in budistično karmo. »Prepričan sem, da bo v naslednjih dvajsetih letih beseda 'pesimizem' postala povsem odveč« (43). »Ljudstva Sovjetske zveze in drugih socialističnih dežel hočejo mir. To je sedaj prevladujoče globoko zakoreninjeno prepričanje v azijskih deželah. Zahodni propagandi ne bo nikoli uspelo izkoreniniti tega nagonskega prepričanja. (...) Za Tolstojevo mislijo: 'Samo resnica more odrešiti človeštvo nepredvidljivega zla, ki ga ustvarja vojna', stoji intuitivno občutje, po katerem je moralni zakon enak s kozmičnim« (38-39). *Novi humanizem* vodi v mir tudi zato, ker so

ljudje spoznali, »da je religijska resnica vrh gore, kamor vodijo vsa verstva kot različna pota« (42). Tak relativističen pogled na religije je sicer lahko skladen z neko visoko budistično vizijo, težko pa bi nanj pristali že šrilanski bonci tedaj in danes, česar se naš avtor tudi zaveda, ko kritizira sfanatizirani budizem.

Kljub očitnemu optimizmu in trdemu mirovništvu pa Wickramasinghe krizira »romantiko v politiki«, ko razmišlja o rabi nekaterih verskih metod v javnem življenju. »Toda post in pasivni odpor, znana kot *satjagraha*, ki jo izvajajo politiki, menihi in fanatiki, nima zveze z duhovno disciplino budizma in hinduizma. Sodobni post se je pojavil kot sad invazije zahodne romantike v politiko. Stara Indija in Cejlon ga nista poznala, zdaj je postalo orožje egoizma in fanatičnega političnega nacionalizma. (...) Vsi smo morali opaziti, kako so komunisti, fašisti in verniki raznih '-izmov' postali podobni verskim sektašem. Govorijo in ko se ponudi priložnost, celo delujejo, kakor da bi bila njihova teorija ali parola edina resnica, ki zdravi svet, njihovi oporečniki pa izmečki. Vse te romantike in fanatizmi pod masko nesebičnosti in predanosti plemeniti stvari so dejansko izrazi čezmernega in na pol nezdravega egoizma. Kajti sleherni hoče oblast zase in za svojo kliko« (58-59).

Zanimivi in poučni za Zahodnjaka so eseji o singalski literaturi

in kulturi, ki je tesno povezana z budizmom, Wickramasinghe pa ves čas povezuje tako to literaturo in kulturo kot budizem z njihovimi daljnimi indijsko-hindujskimi izvori. S to primerjalno metodo pokaže na sorodnost med Singalci in Tamili in zato tudi na nepotrebnost in nesmiselnost sporov in spopadov med njimi, ki jih utemeljujejo ali kulturno ali religijsko ali civilizacijsko. »Ugotavljam, kako težko bi prepričal sam sebe, da bi verjel, da sta dve največji cejlonski skupnosti pod vplivom rasnih in religijskih predsodkov. Rasno smo si bližje Dravidom kot nekatere južno-indijske skupnosti, ki zase trdijo, upravičeno ali ne, da so devetdeset odstotkov arijci, čeprav govorijo dravidsko. Budisti in hindujci so si kulturno blizu kljub temeljnim religijskim razlikam. (...) Današnje nestrpnosti in fanatizma ne porajajo verske in skupnostne razlike, marveč kulturne in jezikovne« (47-48). Če smo že omenili razmišljanje o svetu, ki napreduje k miru in slogi, značilna za šestdeseta prejšnjega stoletja, pa moramo reči, da so te literarne, antropološke in verske misli še vedno nadvse aktualne, navdihujoče in razsvetljuječe.

Mislím pa, da bo bralec odnesel največ od tistih razmišljanj, ki se ukvarjajo s šrilanskim budizmom. Ta sodi v teravado, kot je znano, ima pa številne svoje otoške posebnosti. Wickramasinghe ga predstavi skozi svojo prizmo razmišljanja in ga vpleta v vsakdanje

življenje od človeških odnosov do družbenih in političnih. Tako se srečamo z živim in zgovornim budizmom, ki je nekaj drugega kakor tisti, ki smo ga navajeni iz različnih predstavitev svetovnih verstev. Hkrati pa budizem primerja in povezuje s hinduizmom, krščanstvom in zahodnim racionalizmom. Kot budist in pisatelj poudarja v prvi vrsti pomembnost intuicije (*panna*) pri verstvih in je prepričan, da racionalizem in znanost nista ustrezna pristopa za razumevanje vere in njenega »predmeta«, ki ga imenuje »sveto« ali *punja* (*punna* v paliju). Za budista je pomembno, da osvoji to intuicijo, *panno*, »ki ni le pamet. To je uvid, ki ga razvije etična in duhovna disciplina. Takšna intuicija povzema estetsko občutje in pamet«

(19). Do nje ne pridemo s površno askezo ali s praznim obredjem, kar počnejo bonci, meni avtor, ampak s pristnim odpiranjem svetemu, *punji*, kar že od vedno počnejo preprosti ljudje, čeprav je njihova »vernost« navidezno plitva in obredna. »Človek zrele pameti, kulture in let zmore zatreti in preoblikovati svoje nagone in želje. Racionalist bo trdil, da je to mogoče zaradi upadanja življenjske moči, ki se dogaja z leti. Vendar pa sta etična disciplina in kontemplativna metoda v budizmu ustvarjalna procesa, ki pomagata vernemu človeku zatreti in preoblikovati svoje nagone in želje ne glede na njegova leta in intelektualno višino« (17).

Drago K. Ocvirk

Dr. Adrej Rahten, *Slovenska ljudska stranka v dunajskem parlamentu: slovenska parlamentarna politika v Habsburški monarhiji 1897-1914*, Panevropa, Celje, 2001.

Dr. Adrej Rahten je svojo knjigo *Slovenska ljudska stranka v Dunajskem parlamentu*, s podnaslovom *Slovenska parlamentarna politika v Habsburški monarhiji 1897-1914* izdal pri založbi Panevropa. Spremno besedo je napisal dr. France Bučar.

Avtor dr. Adrej Rahten je v svoji predstavitvi osvetlil neznane in zaradi različnih vzrokov zamolčane ljudi in dogodke iz časa, ki ga opisuje njegova knjiga. Vsaka zgodovina je tudi odraz zgodovinarja, ki jo piše. Samo tako, da zgodovinarji odkrito spregovorijo tudi o svoji ideološki usmeritvi, spoznamo pravo vrednost njihovih raziskav.

Naloga zgodovinarjev in zgodovine v novih demokratičnih okoliščinah je, da raziščejo bogato zgodovino slovenske politike, diplomacije in vojske. Res je, da so se slovenski politiki, diplomati in vojaki bojevali in umirali, prepirali in službovali za habsburške, jugoslovanske, tudi nedemokratske vladarje, vendar je bilo med njimi veliko slovenskih rodoljubov, dobrih strokovnjakov, brez katerih bi bila današnja Slovenija in včasih tudi evropska politična, diplomatska ali vojaška stroka drugačna. In vendar jih je pol stoletja trajajoči nedemokratski režim iztrgal iz narodne zgodovine.

Mnogi slovenski politiki, vojaki in diplomati, ki jim je po drugi svetovni vojni uspelo pobegniti krvavi moriji komunističnega sistema, so zbežali v tujino. Njihovo delo se je ohranilo v obliki zapisanih in ustnih pričevanj in del tega bogatega gradiva za graditev demokracije smo že spoznali v okviru posameznih prireditev in v različnih publikacijah. Vsekakor pa obstajajo po mnogih državah sveta še zmeraj delci zapisane ali kako drugače ohranjene zgodovine, ki jo je mogoče še lahko predstaviti in ohraniti.

Vsak narod ima svojo zgodovino in ljudi, ki so to zgodovino ustvarjali. Mnogi med temi slovenskimi velikani so neznani ali namerano zamolčani. Vstopanje v nove evropske in atlantske povezave je prilika, da s ponosom pokažemo na pomembne slovenske državnike, diplomate in vojake, ki so nam in tudi drugim evropskim narodom lahko za zgled. Imamo politike, kot so bili dr. Janez Bleiweis, dr. Janez Evangelist Krek, dr. Ivan Šusteršič, dr. Anton Korošec, dr. Ivan Tavčar in Ivan Hribar. Imamo diplomate, npr. Žiga Herberstein, dr. Mitja Slavič, dr. Alojz Kuhar, in imamo vojake, generala Rudolfa Maistra in Jurija Vega, ki so v svojem času krojili usodo Evrope in Slovenije.

Mlademu doktorju zgodovine Andreju Rahtenu je uspelo zbrati dejstva iz virov s tujega, največ nemškega in tudi angleškega jezikovnega območja. Avtor posega po standardnih učbenikih zgo-

vine, časopisnih člankih tistega obdobja in strokovni literaturi v slovenščini, srbohrvaščini, nemščini in dodaja vse več novejših zgodovinskih podatkov s preglednimi dognanji iz ameriške strokovne literature. Tudi zgodovinski pogled na razvoj Evrope se v današnjem času v precejšnji meri oblikuje na podlagi izredno dobrih raziskav v ZDA.

Dr. Rahtenu je uspelo na primeren način združiti dosedanje védenje o dogodkih in osebah, ki so krojili našo zgodovino in nevsiljivo poudariti tudi zasluge tistih, ki so bili do sedaj zaradi različnih razlogov premalo poznani. Sam sicer pravi, da se slovensko zgodovinopisje lahko pohvali s številnimi študijami o delovanju politikov Slovenske ljudske stranke v dunajskem parlamentu. Osebno si želim, da bi te študije iz ozkega zgodovinskega kroga prišle neokrnjene tudi v medije, med širšo javnost in v šolske učbenike.

Komunistični režim je v pol stoletja partijskega enoumnja naredil tudi zgodovinsko praznino o

beograjskem obdobju politike slovenskih strank med leti 1918 in 1941. Mogoče se za ta čas najdejo še kakšna osebna pričevanja, zato bi bile nadaljnje raziskave nujne in uspešne.

Kot vemo, je pred kratkim tudi dr. Janez Arnež napisal Zgodovino Slovenske ljudske stranke med letoma 1941 in 1945 in pripravlja zgodovino SLS od 1945-1990. Dr. Zvonko Bergant je pred kratkim doktoriral na Teološki fakulteti s temo o Ivanu Šusteršiču med liberalizmom in klerikalizmom. O tem pišejo tudi starejše študije Frana Erjavca, dr. Vasilija Melika, dr. Janka Pleterskega, dr. Feliksa Bistra, dr. Walterja Lukana in dr. Petra Vodopivca. Zato verjamem, da so naši zgodovinarji izrabili deset let svobode in samostojnosti in nam bodo našo preteklost primerno in resnično prikazali. Kajti narod, ki ni sposoben resnično spregovoriti o svoji preteklosti, ne more uspešno ustvarjati prihodnosti.

Stanislav Raščan

Impressum

Uredništvo je sklenilo, da bodo v vsaki prvi številki letnika obširnejša *Navodila sodelavcem*, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Dobrodošli so zlasti članki, ki obravnavajo teologijo in teologiji sorodne vede v našem družbenem in kulturnem prostoru. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na:

anton.mlinar@guest.arnes.si

