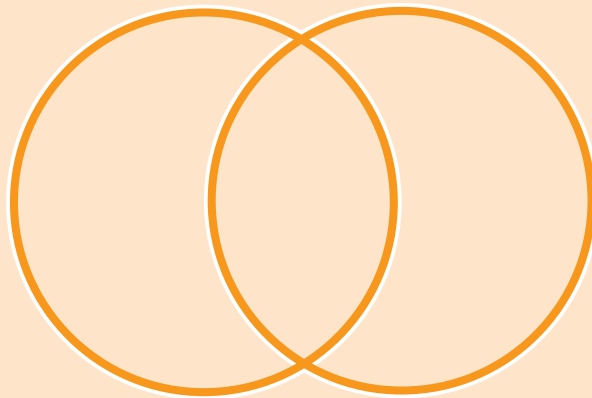


ISSN 2335-4127

UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **74**

Številka *Number* **1**

Maribor **2019**

ISSN 2335-4127 (PRINT)
ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik
Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru,
Inštitut Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumen-
sko teologijo ter religiologijo in dialog
*Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit,
Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and
Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue*

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika
Editor in Chief Assistant

Samo Skralovnik

Uredniški odbor
Editorial Board

Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis
(Volos, Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan
Dolenc, Jörg Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj,
Riccardo Di Giuseppe (Toulouse, Francija), Nedžad Grabus,
Michael Howlett (Waterford, Irska), Stanko Jambrek (Zagreb,
Hrvaška), Marko Jesenšek, Anton Konečný (Košice, Slovaška),
Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Guy Lafon (Pariz,
Francija), Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Tonči
Matulić (Zagreb, Hrvaška), Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar,
Mateja Pevec Rozman, Stanislav Slatinek, Marija Stanonik,
Vinko Škafar, Janez Ivan Štuhec, Vladimir Vukašinović
(Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb, Hrvaška)

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Prevodi *Translations*

Lea Jensterle

Korekture *Proofreading*

Aleksandra Kocmut, Samo Skralovnik, Lea Jensterle,
Cecilija Oblonšek

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

Edinost in dialog/Unity and Dialogue
Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/edinost-in-dialog

Indeksiranost *Indexation*

Scopus
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
RTA (Religious and Theological Abstracts)
ATLA Religion Database
dLib (Digitalna knjižnica Slovenije)

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina
Annual Subscription

Za Slovenijo: 10 EUR
Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun
Bank Account Number

IBAN SI56 01100603 0707798
Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **74**

Številka *Number* **1**

Maribor **2019**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

Uvod Introduction

SAMO SKRALOVNIK	7
Predgovor: spominjajte se in učite svoje sinove! <i>Preface: Remember and Teach Your Children!</i>	

Razprave Articles

MATEJA PEVEC ROZMAN	13
Anton Trstenjak v neutrudni hoji za človekom <i>Anton Trstenjak in Tireless Search for a Human</i>	
SAMO SKRALOVNIK	29
Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti <i>Jakob Aleksič – The Messenger of the Biblical Science Spring</i>	
MARJAN TURNŠEK	57
Franc Plemenitaš – učitelj dogmatike v Mariboru <i>Franc Plemenitaš – Teacher of Dogmatic Theology in Maribor</i>	
ALEŠ MAVER	83
Leto 1968 v Cerkvi v Sloveniji in Vekoslav Grmič <i>Year 1968 in the Church of Slovenia and Vekoslav Grmič</i>	
TADEJ LOŽAR	103
Štefan Steiner – moralni teolog drugega vatikanskega koncila <i>Štefan Steiner – Moral Theologian of the Second Vatican Council</i>	
FANIKA KRAJNC-VREČKO	111
Jože Rajhman (1924–1998), duhovni in pastoralni teolog, literarni zgodovinar trubarolog <i>Jože Rajhman (1924–1998), Spiritual and Pastoral Theologian, Literary Historian, Primož Trubar Expert</i>	
CVETKA REZAR	137
Slomškov pogled na jezikovno vzgojo v bogoslovni šoli <i>Slomšek's View on Linguistic Education in Theological School</i>	
DRAGAN RADIĆ	151
Jezik Apostola Pavla kao paradigma teološkog govora <i>Paul's Language as a Paradigm of Theological Speech</i>	



MAKSIMILIJAN MATJAŽ	175
Občestvo kljub različnosti. Pavlovo razumevanje koinonie v Pismu Galačanom (Gal 2,9) <i>Communion in spite of Diversity. Paul's Understanding of Koinonia in the Letter to Galatians (Gal 2,9)</i>	
LEON DEBEVEC	195
Genealogija prostora v bibličnih besedilih: Stvarjenje <i>The Genealogy of Space in Biblical Texts: The Creation</i>	
IRENA AVSENIK NABERGOJ	213
Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma <i>From Religious Experience to the Spiritual Literature of the Bible</i>	
ANDREJ SAJE	239
La Facoltà di Teologia nel rapporto verso le autorità ecclesiastiche alla luce della Costituzione Apostolica Sapientia Christiana <i>Teološka fakulteta v odnosu do cerkvenih oblasti v luči apostolske konstitucije Sapientia Christiana</i>	
SEBASTIJAN VALENTAN	253
Dojemanje pravice do svobode veroizpovedi v sodobni evropski družbi in državno religijsko pravo v Sloveniji <i>The Perception of the Right to Freedom of Belief in a Modern European Society and State Religious Law in Slovenia</i>	
STANISLAV SLATINEK	269
Podeljevanje evharističnega obhajila luteranom <i>Granting Eucharistic Communion to Lutherans</i>	

Poročilo Report

JOŽE KRAŠOVEC	281
Biblična arheološka zbirka, sad Božje milosti <i>Biblical Archaeological Exhibition, Fruit of God's Grace</i>	



Leon DEBEVEC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Fakulteta za arhitekturo, *Faculty of Architecture,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Zoisova 12, SI-1000 Ljubljana
 leon.debevec@fa.uni-lj.si

Fanika KRAJNC-VREČKO

dr., znanstvena sodelavka v pokoju *PhD, Research Fellow Emer.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 fanika.vrecko@gmail.com

Jože KRAŠOVEC

akad., prof. dr. v pokoju *Acad., PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 joze.krasovec@guest.arnes.si

Tadej LOŽAR

mag. teologije *Msc, Theology*
 Bogoslovno semenišče Ljubljana *Collegium Carolinum Labacense*
 Dolničarjeva ul. 4, SI-1000 Ljubljana
 tadej.lozar@gmail.com

Maksimilijan MATJAŽ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si



Aleš MAVER

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Filozofska fakulteta, *Faculty of Arts,*
Univerza v Mariboru *University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
alexius.mauer@gmail.com

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. in znan. svet. dr. *PhD, Assoc. Prof. and Research Counsellor*
Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Znanstvenoraziskovalni center SAZU *Scientific Research Centre of SAZU*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Dragan RADIĆ

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Pravoslavni Bogoslovski fakultet, *Faculty of Orthodox Theology,*
Univerzitet u Beogradu *University of Belgrade*
Mije Kovačevića 11b, RSR-11060 Belgrade
radicdragan@gmail.com

Cvetka REZAR

dr. *PhD*
Društvo Mohorjeva družba *Association Mohorjeva družba*
Prešernova 23, SI-3000 Celje
cvetka.rezar@celjska-mohorjeva.si

Mateja PEVEC ROZMAN

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
mateja.pevecrozman@teof.uni-lj.si



Andrej SAJE

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 andrej.saje@teof.uni-lj.si

Samo SKRALOVNIK

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 samo.skralovnik@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

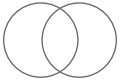
Marjan TURNŠEK

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta, *Faculty of Theology,*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

mag., doktorand *MSc, Doctoral Student*
 Facoltà di diritto canonico, *Faculty of Canon Law,*
 Pontificia Università della Santa Croce *Pontifical University of the Holy Cross*
 Via di Santa Maria dell'Anima 64, IT-00186 Rome
 valentan.sebastijan@gmail.com





Samo Skralovnik

Predgovor: spominjajte se in učite svoje sinove!

Preface: Remember and Teach Your Children!

*Vtisnite si te moje besede v srce in v dušo,
privežite si jih za znamenje na roko
in naj vam bodo za čelni nakit med očmi.*

Nikoli ne bomo vedeli, kolikokrat so ustnice judovskih vernikov šepetaje izrekale vrstico iz *Pete Mojzesove knjige* (11,18), preden se je ta dobesedno vtisnila v judovsko kolektivno zavest kot nekakšen bivanjski vzorec. Eno bolj znanih svetopisemskih vrstic, ki jo zna na izust domala vsak Jud, ki je skrita v sleherni mezuzi in tefilinu, lahko razumemo kot »veliko zapoved«, imperativ spominjanja. Vsak tefilin, molitveni jermeni, ali talit, molitveno pokrivalo, ali kakšen drug judovski predmet ima eno samo funkcijo – je znak in opomnik Božje zaveze. Celotna judovska samobitnost, in posledično tudi krščanska, ki ji je uspelo kljubovati različnim zgodovinskim izzivom, se napaja in hrani iz istega vira: iz spomina in spominjanja.

Spominjanje pa v judovsko-krščanskem kontekstu samo po sebi nima nikakršne vrednosti, če ne vodi v določen način življenja. Zgodovinska resničnost je sicer predpostavljena, pa vendar spomin vsebuje tako razsežnost rekonstrukcije preteklosti kot tudi razsežnost ponavzočanja. Preteklost, podobno kot spisi Svetega pisma, mora postati sedanja resničnost, ki oblikuje vsakodnevno življenje vsakega posameznika in skupnosti. V nasprotnem primeru je vrednost take preteklosti oz. Svetega pisma antikvariatna.

Vtisnite si te moje besede v srce in v dušo ...

Ta številka revije *Edinost in dialog*, ki zaključuje obeleževanje 50. obletnice ustanovitve Enote Teološke fakultete v Mariboru, v prvem delu prinaša kritično-analitične orise pedagoških in znanstvenoraziskovalnih sledi profesorjev, povezanih z njo. Zahodni človek je, kakor goreče razlaga prof. Aleksič, čas »vprostoril«, tj. ga stisnil v prostor, utesnil in mu vzel značaj dinamičnosti. Takšno dojetje časa, razlikovanje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, je bolj nekaj prostorskega (preteklost je »za« nami, prihodnost »pred« nami) kakor vsebinskega. Čas v bibličnem smislu pa je »večno stvarjenje«. Predstavljene posameznike zato razumemo kot žive gradnike, na katerih in iz katerih živi skupnost *danes*. Zato so ti danes na prav poseben in hkrati neizbrisen in nenadomestljiv način *vtisnjeni* v podobo enote, v njeno znanstvenoraziskovalno in pedagoško ter širše kulturno *srce in dušo*.

... privežite si jih za znamenje na roko ...

Vsi predstavljeni posamezniki so svoje življenje, življenjske moči in svojo desnico zastavili za pedagoško in znanstvenoraziskovalno delo (na enoti). To je bilo njihovo *znamenje* na roki, njihova sol (zaveze), zaradi katere niso in ne morejo ostati skriti, čeravno niso več med nami.

Uvodoma dr. Pevec Rozmanova predstavi nekatere doslej manj znanje vidike življenjske poti dr. Trstenjaka in pokaže na aktualnost njegove antropologije in pomen terapevtsko svetovalnega dela predvsem v času, ko se sodobni človek v stiski srečuje z različnimi terapevtskimi praksami in izbira med njimi. Dr. Skralovnik predstavi blicista dr. Aleksiča, značilca in prinašalca biblične pomladi v slovenskem prostoru. Na njegovo delo je močno vplivalo dogajanje v Cerkvi na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve, tj. katoliške eksegeze, do Svetega pisma, saj v vsaki razpravi omenja, razlaga in se sklicuje na pomembne papeške dokumente tistega časa. Vsi ti dokumenti imajo izrazito polemično oz. apologetično naravo in jih lahko razumemo, podobno kot večino Aleksičevih razprav, kot odgovor na izzive časa.



Dr. Turnšek oriše teološko delo dr. Plemenitaša, ki je slovenski prostor seznanjal s svežimi teološkimi tokovi, nastajajočimi po drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. V tem smislu je pripadal t. i. »Grmičevemu krogu«, katerega »vodjo«, dr. Grmiča, v družbenopolitičnem kontekstu prikaže dr. Maver. Svojevrstno »pomlad« teološke misli v Mariboru in na Slovenskem je omogočilo ravno (njegovo) takratno navdušenje nad drugim vatikanskim cerkvenim zborom in »vzhodno politiko« papeža Pavla VI. V ta tok lahko prištejemo tudi dr. Steinerja, ki ga predstavi g. Ložar, in sicer kot moralnega teologa drugega vatikanskega koncila, ki je moralni teologiji na Slovenskem pomagal, da se je začela odmikati od pretirano pravniškega pogleda na moralne norme in moralne zakone. Predstavitev osebnosti enote zaključijo raziskava dr. Krajnc-Vrečkove, ki osvetljuje življenje in delo teologa in literarnega zgodovinarja dr. Rajhmana. Kot priznani trubarolog s svojim delom na področju slovenske protestantike spada med pomembnejše ekumenske delavce na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja.

... in naj vam bodo za čelni nakit med očmi

Rabin Johanan ben Zakaj je nekoč svojim učencem dejal: »Pojdite ven in poglejte, katera pot je dobra in se je mora človek okleniti.« Rabi Eliezer mu odvrne: »Dobro oko.« (mAv 2,13) Pot v bibličnem jeziku predstavlja življenjsko usmeritev, držo, pisana z veliko začetnico pa predstavlja specifično krščansko življenje. Prvi kristjani so bili tako označeni kot »privrženci Poti« (Apd 9,2). Vendar pa »sedeti ob Poti« (Mr 10,46; Lk 18,35) še ne zadostuje, kot nam z vso jasnostjo pokažejo evangeljske zgodbe o slepoti. Prispodoba središča osebe so oči, te so tiste, ki usmerjajo pogled in kasneje korak, ustvarjajo vizijo in so zato seme prihodnosti. V nadaljevanju številke tako predstavljamo različna tematska »semena prihodnosti«, različne aktualne izzive teologije kot njeno perspektivo prihodnosti.

Dr. Rezarjeva najprej predstavi Slomškovo prizadevanje, da bi materni jezik postavil v temelj vsake izobrazbe, še zlasti bogoslovne. Njegovo jezikovno delo je imelo dolgoročne vplive, saj je z njim pripravljajal temelje za nadaljnji razvoj dogodkov ob prestavitvi škofijskega sedeža in začetkih visokega šolstva v Mariboru. Njegovo razumevanje slovenščine pa ostaja aktualno tudi danes pri sodobnem jezikovnem načrtovanju maternega jezika v slovenskem izobraževalnem sistemu – tudi na visokošolski stopnji.



To potrjuje prispevek dr. Radića, ki se zazre še dlje v preteklost in na eni strani poudari pomen teološkega jezika apostola Pavla kot paradigmatskega modela komuniciranja in razumevanja, hkrati pa ostaja aktualen, saj lahko Pavlov jezik, ki je vedno imel velike praktične posledice na področju krščanskega poslanstva in življenja Cerkve, služi kot paradigma teološkega govora in komunikacije Cerkve s sodobnim svetom. Dr. Matjaž nadaljuje Pavlovo misel in obravnava biblični model skupnosti in reševanja konfliktov ter iskanja edinosti ob srečevanju različnih kultur. Ne novega življenja ne oznanjevanja evangelija ni mogoče živeti kot posameznik, temveč le kot občestvo. Zato je po Pavlu tudi danes glavno poslanstvo Cerkve, da s povezovanjem in vključevanjem ustvarja prostor, kjer se lahko razodeva novo – občestveno življenje (2 Kor 13,13).

Dr. Debevec z analizo svetopisemskih besedil potrjuje tezo o prisotnosti in presenetljivem bogastvu prostorskih podob, ki besedilu niso zgolj v okras, marveč so pogosto uporabljene kot nosilci vsebin. Dr. Avsenik Nabergojeva pa, nasprotno, svoje pero usmeri v človekovo »notranjo zgradbo« v razponu od najosnovnejših čutnih in čustvenih vzgibov do pretanjenih duhovnih doživetij in vizij. S poudarkom na notranjem izkustvu duhovne narave, kot ga najdemo v Svetem pismu in v poznejših literarnih zapisih o religioznem izkustvu, pokaže, da le celosten pristop omogoča strokovni diskurz.

V sklepnem delu revije dr. Saje v članku v italijanščini predstavi Teološko fakulteto kot znanstveno in vzgojno visokošolsko ustanovo, katere narava je v primerjavi z drugimi fakultetami posebna v tem, da sodeluje pri oznanjevalni službi Cerkve. Teologija je znanost, v kateri se zrcali katoliški nauk, in temelji na pravici do svobode verovanja. Ta se od države do države lahko razlikuje. Mag. Valentan v svoji razpravi tako prikaže različne oblike odnosov med državo in verskimi skupnostmi, skozi katere se zrcali stopnja varovanja pravice do verske svobode, s poudarkom na slovenskem prostoru.

Na koncu dr. Slatinek obravnava vprašanje obhajanja v mešanem zakonu z luteranom. Sveto obhajilo pod podobo kruha je za Katoliško cerkev zakrament dobrotljivosti, vez ljubezni in »znamenje edinosti« (*signum unitatis*) kristjanov, a je svetemu obhajilu lastno tudi to, da je zakrament tistih,



ki so v polnem občestvu s Cerkvijo. To kaže na potrebo po poglobljeni teološki in ekumenski razpravi tudi v prihodnosti.

*Učite jih svoje sinove tako, da jim jih govorite,
ko bivaš v svoji hiši in ko hodiš po poti, ko legaš in ko vstajaš!*

Revija *Edinost in dialog* z bogatim naborom prispevkov, s hvaležnim pogledom v preteklost, s spominjanjem, ki je izhodišče prihodnosti, stopa na »pot« in se ne le včlenja v »polpreteklo« dogajanje v mariborskem kulturnem prostoru, temveč iz tega vira gradi (svojo) krščansko identiteto.

V Svetem pismu takoj za vrstico, s katero smo začeli to uvodno razmišljanje, sledi drug pomemben imperativ, *Učite to svoje sinove!* (5 Mz 11,19), imperativ prenašanja tega spomina na naslednje generacije. Ta je enako pomemben kot spominjanje in predstavlja le drugi pol iste resničnosti. Tako nekateri Judje pravijo, da Jud ni toliko tisti, ki je rojen materi Judinji, kot pa tisti, ki mu uspe po teh načelih nenehno vzgajati sebe in svojega sina, se pravi, da ima živ odnos z Bogom in da ta zaklad svoje identitete zmore predati tudi prihodnjemu rodu. Obstaja tudi rek: »Poučevanje otrok se ne sme opustiti niti zaradi obnavljanja templja.«

Če lahko torej na koncu upamo, da je prva zapoved spominjanja (tudi s to številko revije) »obkljukana«, pa nam ostaja še druga, ki naslednja desetletja, morda stoletja, teologijo zavezuje k njeni najodličnejši nalogi: ohranjanju študija teologije v Mariboru tudi v prihodnosti.





trebušasti lonec z
lijakastim vratom,
ravnim dnom in tremi
pasovi z glavnikom
izdelanih linij na
ramenu

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 21,5 cm

Premer ustja: 10,4 cm

Inv. št.: 15

Datacija: zgodnja bronasta doba
(2300–2000 pr. Kr.)



skleda z rahlo
uvihanim ustjem in
ravnim dnom

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 5,7 cm

Premer ustja: 18,2 cm

Inv. št.: 1

Datacija: srednja bronasta doba
(2000–1800/1750 pr. Kr.)



skleda z uvihanim
ustjem in vboklim
dnom

Najdišče: Ain Samiyeh

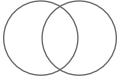
Višina: 4,7 cm

Premer ustja: 20,1 cm

Inv. št.: 3

Datacija: srednja bronasta doba
(1800/1750–1650 pr. Kr.)





Mateja Pevec Rozman

Anton Trstenjak v neutrudni hoji za človekom

Anton Trstenjak in Tireless Search for a Human

Povzetek: Akademik dr. Anton Trstenjak (1906–1996) je bil vsestranska osebnost, bil je duhovnik in teolog, filozof, antropolog, psiholog znanstvenik in psiholog praktik, vsaki od dejavnosti pa se je posvečal scela in povsem predano. Vrhunski znanstvenik, ki se je izpopolnjeval v Parizu in Milanu, je svojo ljubezen do znanosti in znanstvenega raziskovanja ubesedoval ne le v znanstvenih monografijah ter znanstvenih in strokovnih razpravah, temveč je svoja spoznanja mojstrsko prelival tudi v poljudno knjižno obliko, namenjeno vsakemu človeku, še posebej človeku v stiski, ki mu je bil naklonjen z vso ljubeznijo in skrbjo. Bogat in raznolik življenjski opus dr. Trstenjaka je zajetno predstavljen v zbornikih, člankih, razpravah in objavah različnih strokovnjakov, teologov, filozofov, psihologov, antropologov, sociologov in pastoralistov, zato se bomo v tem članku posvetili predvsem obravnavi nekaterih področij njegovega delovanja. Namen oz. cilj članka je predstaviti Trstenjakovo življenjsko pot in osvetliti nekatere doslej manj znane vidike te poti ter pokazati na aktualnost njegove antropologije in pomen terapevtsko svetovalnega dela predvsem v času, ko se sodobni človek v stiski srečuje z različnimi terapevtskimi praksami in izbira med njimi. V prvem delu razprave bomo orisali njegovo življenjsko pot, da bi mogli bolje doumeti bogastvo njegove ustvarjalne poti. V drugem delu se bomo osredinili na dve področji njegovega ustvarjanja, in sicer na njegovo filozofsko in antropološko dejavnost, kot izvorni prispevek pa v tretjem delu predstavimo tezo o psihokibernnetiki oz. samodejavnosti kot temeljni potezi njegovega svetovalnega in terapevtskega dela. Pokažemo na dejstvo, da je pri Trstenjakovem pojmovanju človeka kot dinamične celote v procesu razvoja njegove osebnosti in tudi v procesu zdravljenja osebna angažiranost posameznika ključnega pomena. Ob obravnavanih področjih Trstenjakovega ustvarjalnega dela hočemo pokazati, da je težišče vsega njegovega prizadevanja, tako znanstvenoraziskovalnega in pedagoškega kot svetovalnega, usmerjeno k človeku, razumevanju človeka in človekovemu iskanju sreče.

Ključne besede: Anton Trstenjak, antropologija, filozofija, psihologija, samodejavnost

Abstract: *Professor dr. Anton Trstenjak (1906 – 1996) had a versatile personality; he was a priest and theologian, philosopher, anthropologist and – as a scientist and a practitioner – a psychologist. He was intensively devoted to each of these fields. A recognized scientist, who upgraded his knowledge in advanced studies at institutions in Paris and Milan, embedded his love for science and scientific research not only in scientific monographs and in scientific and professional discussions, but also in popular books, comprehensive for a common man, especially a man in distress, of whom he was fond with all love and care. A rich and diverse opus of this Slovenian thinker is extensively presented in the proceedings,*

articles and publications of various experts, such as theologians, philosophers, psychologists, anthropologists, sociologists and pastoralists. Therefore, in this article we will focus primarily on certain fields of his activity. The aim of this article is to present some less known aspects of Trstenjak's life and to point out the importance of his anthropology and his therapeutic work at the time when modern man in distress is facing different therapeutic practices. In the first part of the discussion we will outline his life path so that we can better understand his creative personality. In the second part, we will focus on two fields of his work, namely on his philosophical and anthropological activities, and in the third part as the original contribution we will present the hypothesis on psycho-cybernetics or self-activity as a fundamental move at his counselling and therapeutic work. We point to the fact that in Trstenjak's concept of a person as a dynamic whole in the process of developing his own personality and also in the process of his healing, the individual engagement is the key importance. In the discussed areas of Trstenjak's creative work, we want to manifest that the focus of all his efforts, scientific research, pedagogical and advisory activities was on a human, the understanding of a human and on his search for happiness.

Key words: Anton Trstenjak, anthropology, philosophy, psychology, psycho-cybernetics

1 Nekateri utrinki s Trstenjakove življenjske poti

Anton Trstenjak se je rodil 8. januarja leta 1906 v Gornji Radgoni (v Radmošcih), klasično gimnazijo je obiskoval v Mariboru (današnja Prva gimnazija Maribor), kjer je maturiral z odliko in leta 1926 vstopil v mariborsko bogoslovje. Njegovo izjemno bistrost, nadarjenost in sposobnosti so predstojniki v bogoslovju hitro prepoznali, zato ga je škof Andrej Karlin (1857–1933) že naslednje leto (1927) poslal na študij teologije in filozofije v Innsbruck¹ na tamkajšnjo katoliško teološko fakulteto in v mednarodno priznan zavod Canisianum, ki je slovel po svoji strogi jezuitski vzgoji. Vse to je pomagalo, da je sicer telesno šibak, a vendar poln življenja in mladostno razigran, izjemno marljiv študent innsbruške univerze ter zavzet in vzoren gojenec zavoda v zelo kratkem času doktoriral, najprej iz filozofije² (leta 1929), nato pa še iz teologije³ (leta 1933). Vmes, natančneje

1 Sprva ga je škof želel poslati na študij v Rim, kar pa ni bilo mogoče zaradi njegovega šibkega zdravja in posledično negativnega zdravniškega spričevala (Ramovš 207, 21). Innsbruck je bil tedaj bolj domač in tudi bliže domu.

2 Anton Trstenjak je leta 1929 napisal doktorsko disertacijo s področja filozofije z naslovom »Utemeljitev etike po Francetu Vebru«, v kateri najprej predstavi osnovne ideje Vebrove *Etike* (1923) in nato svoj kritični pogled in presojo Vebrove *Etike*. Osnova Trstenjakovega razmišljanja oz. temelj njegovega sistematičnega mišljenja je bila sholastična filozofija (poudarek na shematični jasnosti in logičnosti misli), ki je imela v tem obdobju in na izobraževalni ustanovi, ki ji je pripadal (nasploh pa tudi v Cerkvi), posebno težo, zlasti odkar je papež Leon XIII. izdal okrožnico *Aeterni Patris* (1879), s katero je postala sholastična filozofija (v svojih različicah, predvsem tomizem, skotizem in suarezianizem) uradna filozofija Cerkve in ostala to vse do drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965). (Juhant 2001, 141; 2007, 206–207)

3 Samo štiri leta po doktoratu iz filozofije je Trstenjak ponovno doktoriral, in sicer iz Svetega pisma. Njegova teološka disertacija nosi naslov »Razvoj 'Ecclesia universalis' po Apostolskih delih« (Anton



31. avgusta 1931, je bil v mariborski stolnici posvečen v duhovnika (Letopis Cerkve na Slovenskem 1991, 216), in kot je sam rekel, je »s hrepenečim srcem štel leta«, ki so ga ločevala od novomašništva⁴ (Dimec-Žerdin 2005, 98). Svoj duhovniški poklic je vse življenje uresničeval v popolni predanosti Kristusu, kar izraža tudi njegovo novomašniško geslo »Moje življenje je Kristus« (Bernik 2007, 14).

Vse do začetka druge svetovne vojne je poučeval verouk na takratni realni gimnaziji v Mariboru (profesor verouka oz. katehet je bil od leta 1934 do 1939), postal je tudi prefekt in profesor filozofije (leta 1939) na Visoki Bogoslovni šoli v Mariboru⁵ in tam ostal eno leto. Njegova profesorska pot se je tako začela na ustanovi, ki je predhodnica enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in katere zlati jubilej je enota praznovala v akademskem letu 2018/19.⁶ V času svojega službovanja v Mariboru se je Trstenjak izpopolnjeval tudi v Parizu (leta 1935 in 1937). Pred drugo svetovno vojno se je preselil v Ljubljano in v študijskem letu 1939/40 postal docent za filozofijo,⁷ pedagogiko in metodiko (Smolik 1969, 175) na Teološki fakulteti

Trstenjak, *Die Entwicklung der 'Ecclesia universalis' nach der Apostelgeschichte. Innsbruck 1933* (Juhant 2007, 207). V njej zagovarja tezo, da je »avtor Luka ob koncu redakcije Apostolskih del, čeprav se vesoljnost oz. katoliškost Cerkve še ni uresničila v polnem smislu, vendarle v tem delu 'načelno praktično dal temelje univerzalizma, tj. katoliškosti Cerkve.« (Juhant 2007, 207)

Morda bi znalo koga presenetiti, da si je Trstenjak izbral prav področje Svetega pisma, toda to niti ni tako čudno, če vemo, da je že v začetku svojega študija v Innsbrucku študiral tudi biblične jezike oz. se v njih izpopolnjeval. Kot zanimivost pa velja omeniti, da je študiral tudi arabski in sirski jezik.

- 4 Kot so radi pripovedovali Trstenjakovi sorodniki, je že v otroški dobi sanjal o tem, da bi bil duhovnik. Hotel je biti tak duhovnik, ki bi učil druge. (Dimec-Žerdin 2005, 81)
- 5 Ob prenosu škofijskega sedeža iz St. Andraža v labotski dolini v Maribor je škof Anton Martin Slomšek še istega leta ustanovil bogoslovno učilišče (*Lavanter alummat*, 11. oktober 1859) s pripadajočo knjižnico. Učilišče se je leta 1940 preimenovalo v Visoko bogoslovno šolo, ki pa je bila z začetkom druge svetovne vojne razpuščena (1941), a ne ukinjena (Krajnc-Vrečko 2018, 15; Matjaž 2018, 116). Leta 1968 je začel na pobudo škofa Držečnika v Mariboru namesto obnovljene Visoke bogoslovne šole delovati oddelek Teološke fakultete, ki se je kasneje preimenoval v enoto (1996) in deluje še danes.
- 6 V sredo, 7. novembra 2018, je v Kazinski dvorani Slovenskega narodnega gledališča Maribor potekala slavnostna akademija ob 50-letnici enote Teološke fakultete v Mariboru (Pevc Rozman 2018, 259–275). V četrtek, 4. oktobra, je bila v Sinagogi Maribor odprta biblična arheološka razstava *Od puščave do mize*. Razstavo je pripravila Teološka fakulteta UL ob 50-letnici delovanja Enote v Mariboru, in sicer v sodelovanju s Centrom judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor (Skralovnik 2018, 277–284).
- 7 Zanimivo je, da smo pri raziskovanju Trstenjakove biografije naleteli na različna podatka glede njegove habilitacije v docenta. Tako v Bibliografijah in biografijskih univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Univerze v Ljubljani (1997, 1034) najdemo zapis, da je bil leta 1940 habilitiran v docenta za psihologijo, v *Bogoslovnem vestniku*, ki je od leta 1920 znanstvena revija profesorjev Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo, pa v prispevku univerzitetnega profesorja dr. Marijana Smolika z naslovom »Kronika državne Teološke fakultete (1919–1952)« zapis, da je bil v akademskem letu 1939/40 habilitiran v docenta za filozofijo, pedagogiko in metodiko. Različnost



Univerze v Ljubljani, kjer je predaval več kot tri desetletja, vse do upokojitve leta 1973. V rednega profesorja⁸ je bil imenovan leta 1948 (Juhant 1997, 249), istega leta pa je postal tudi prvič dekan (ponovno 1949/50 in 1966). Na Teološki fakulteti se je »umaknil teologiji« (Bernik 2007, 3) in se posvetil predavanjem iz filozofije in zgodovine filozofije, kozmologije in metafizične psihologije⁹ (Ramovš 2007, 22). Kasneje pa se je Trstenjak scela posvetil t. i. tretji duhovni vedi, ki je postala njegovo najplodnejše in tudi najmočnejše raziskovalno, kasneje pa tudi praktično uporabno področje, tj. psihologiji. Zanj se je navdušil že v letih 1941/42 na specialističnem študiju eksperimentalne psihologije v Milanu pri Agostinu Gemeliju, zdravniku in psihologu, profesorju na katoliški medicinski fakulteti, »kjer je začel raziskovati reakcijske čase na različne barve, pri čemer je v naslednjih letih odkril zakonitosti, da so človeške reakcije na barvne odtenke v obratnem sorazmerju z njihovo valovno dolžino: to odkritje imenujejo tudi 'Trstenjakov zakon'. Eksperimentalno raziskovanje barv ga je pripeljalo v svetovno elito prve generacije barvnih psihologov.« (Ramovš 2007, 31–32)

Morda so odločitvi za Trstenjakovo preusmeritev od filozofije k področju psihologije delno botrovale tudi splošne družbene razmere v takratni ideološko obremenjeni Sloveniji (totalitarna oblast ni bila naklonjena teologiji

podatkov lahko morebiti pripišemo zgolj napaki, verjetno pa je zaradi Trstenjakove uspešnosti in priljubljenosti na področju psihologije predvsem v drugi polovici njegovega znanstvenoraziskovalnega, pedagoškega in terapevtskega dela enostavno prišlo do samoumevnega zapisa tega, kar je opravljal in kar je dejansko tudi bil: znan in uveljavljen psiholog. Obstaja pa še ena domneva, ki izhaja iz splošnih družbenih razmer v povojni Sloveniji. Znano je, da je takratni totalitarni politični sistem uveljavil ideološko enostranskost in se je zlasti humanistika znašla pod strogim nadzorom takratne komunistične oblasti. Teologija je bila izločena iz uradnega idejnega konteksta, tudi nemarksistična filozofija, druge humanistične vede pa so ohranile svoj status (Bernik 2007, 15). Iz tega bi bilo mogoče sklepati, da habilitacija iz nemarksistične filozofije ni bila mogoča, kar bi pojasnilo uradno zabeležbo Trstenjakove habilitacije.

- 8 Tudi tu naletimo na dva različna podatka. V Biografijah in bibliografijah univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev UL je kot leto njegovega imenovanja v rednega univerzitetnega profesorja naveden datum 31. december 1947 (1997, 1034), v članku univerzitetnega profesorja Teološke fakultete dr. Janeza Juhanta pa leto 1948 kot leto napredovanja v rednega profesorja za psihologijo in filozofijo (1997, 249).
- 9 V svojih skriptih *Metafizična psihologija*, Trstenjak opredeli metafizično filozofijo oz. filozofsko psihologijo kot tisto vedo, ki daje metafizično oziroma filozofsko razlago duševnih pojavov. »Metafizična psihologija je torej tista, ki gleda na bistvo in zadnji razlog psihičnih dogajanj v nasprotju od fenomenalne psihologije, ki proučuje zgolj duševne pojave kot take, tj. fenomene brez ozira na njihov zadnji vzrok.« (Trstenjak 1973, 1)



in krščanski filozofiji¹⁰, Teološka fakulteta je bila 25. oktobra leta 1949 iz univerze celo izključena). Vsekakor pa drži, da mu je filozofija dajala odlično podlago za nadaljnja iskanja, in ko je povezal filozofsko miselno globino z eksperimentalno natančnostjo, se je scela in nepovratno podal na pot odkrivanja psihologije, ki se ji je enciklopedično posvečal vse svoje nadaljnje življenje (Ramovš 2007, 32).

V povojnem času v doma neugodnih razmerah je prejel ponudbo za mesto docenta na psihološkem inštitutu univerze v Milanu (jeseni leta 1945), a je ponudbo iz zvestobe in predanosti slovenskemu narodu odklonil. Prav tako je odklonil še eno mikavno ponudbo, in sicer mesto rednega profesorja na Univerzi v Gradcu (leta 1955). Kot gost je predaval na oddelku za psihologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani (1970), na podiplomskem študiju na sociološkem inštitutu v Zagrebu (1970/71), na Filozofski fakulteti v Ljubljani (1970/77) in na univerzi v Montrealu (1958/59) (*Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev 1997*, 1034). Za svoje izjemno delo je prejel mnoga znanstvena, državna, civilna in cerkvena odlikovanja in priznanja;¹¹ bil je član mnogih uglednih domačih in mednarodnih institucij: redni član združenja *Deutsche Gesellschaft für Psychophysiologie*, oddelek za Psihologijo barv (Aachen), 1959; redni član društva *Association Internationale de Psychologie Appliquée* (Pariz), 1953; redni član skupine *International working group on Human relations* (Nijmegen, Nizozemska), 1956; redni član združenja psihologov Jugoslavije, redni član SAZU, 1983; častni član

10 Trstenjak opredeljuje krščansko filozofijo kot filozofijo sholastike, še posebej tomistično filozofijo (1960, 40-42; 1999, 85-87). »[P]od pojmom krščanske filozofije večina razume tisti filozofski sistem, ki je v skladu s krščansko teologijo in njeno versko vsebino in ki prav tako v prej omenjenem pomenu dela teologiji tri glavne usluge, namreč da ji je preambula, analogia in apologia. Taka filozofija se imenuje *philosophia perennis* (vekovita oz. večna, prava filozofija, o. p.) in je dejansko uresničena v sholastiki, prav posebej pa še v tomizmu. Tako pridemo do sklepa, da je vekovita filozofija hkrati sholastična in tomistična, čeprav vemo, da je tudi pojem sholastike širok in da je pojem tomizma mogoče razumeti v ožjem in širšem smislu. V širšem smislu je namreč vsa sholastična filozofija z vsemi tokovi (skotizem, suarezianizem) tudi tomistična.« (Trstenjak 1999, 86)

11 Med drugim je bil Trstenjak leta 1974 imenovan za papeževega častnega prelata in odlikovan z jugoslovanskim redom dela, leta 1988 je prejel nagrado AVNOJ-a, leta 1993 je postal ambasador znanosti Republike Slovenije, častni član društva psihologov in društva koloristov, častni občan mestne občine Ljubljana in nekaterih občin v domačem okolju. Leta 1995 mu je Milan Kučan, takratni predsednik Slovenije, podelil najvišje slovensko državno odlikovanje. Leta 1983 je prejel zlati doktorat univerze v Innsbrucku, leta 1990 častni doktorat Univerze v Mariboru in 1994 častni doktorat Univerze v Ljubljani. (Ramovš 2007, 23)



društva *International Association for Research in Economic Psychology, Exeter* (Anglija), 1982.¹²

Leta 1973 se je dr. Trstenjak upokojil, vendar je še naprej ostal povezan s Teološko fakulteto kot občasni predavatelj in sodelavec pri podiplomskem študiju (Juhant 1997, 250). Napisal je več kot 50 izvirnih knjižnih del,¹³ mnoga so doživela ponatis ali prevod v tuje jezike in jih lahko naštejemo čez 100 (Ramovš 2007, 22; COBBIS +) in okoli 500 člankov, razprav, pridig, predavanj intervjujev in drugih javnih nastopov ter razprav, s čimer spada med najpomembnejše soustvarjalce evropske humanistične misli 20. stoletja (Vizjak Pavšič 2007, 103).

2 Trstenjak kot filozof in antropolog

V svojem bogatem ustvarjalnem obdobju se je Trstenjak ukvarjal s tremi t. i. duhovnimi vedami: teologijo, filozofijo in psihologijo. Teologiji se je posvečal predvsem v svojem zgodnjem poklicnem obdobju kot profesor verouka na takratni realni gimnaziji v Mariboru, kot predavatelj na Teološki fakulteti (od leta 1940 do upokojitve leta 1973) pa se je osredotočal na preučevanje in poučevanje filozofije in nato psihologije. Trstenjak je bil odličan poznavalec filozofije rojaka Franceta Vebra,¹⁴ v njegovo filozofijo se je poglobljal že od srednje šole naprej, njegovo misel pa je obravnaval v svoji prvi doktorski disertaciji in o njem leta 1971 napisal monografijo (Ramovš 1997, 32). Trstenjak je bil eden prvih filozofov, ki so v Sloveniji predstavili eksistencialistično filozofijo,¹⁵ in sicer je to opravil v svoji habilitacijski

12 Več v *Biografiji in bibliografiji univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev Univerze v Ljubljani* 1997, 1035.

13 V prispevku z naslovom Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka, objavljenem v *Bogoslovnem vestniku*, ki je v celoti posvečen Antonu Trstenjaku in razpravam s simpozija o njegovem življenju in delu, navaja Edo Škulj 55 temeljnih znanstvenih monografij, 205 znanstvenih in strokovnih člankov, 89 poljudnoznanstvenih prispevkov ter 59 drugih prispevkov (ocen, poročil in recenzij) dr. Antona Trstenjaka (1977, 387–402).

14 Omenili smo, da je Trstenjak leta 1929 v Innsbrucku napisal doktorsko disertacijo z naslovom *Utemeljitev etike po Francetu Vebrou*, v kateri je najprej predstavi osnovne ideje Vebrove *Etike* (1923) in nato svoj kritični pogled in presojo Vebrove *Etike*. Prav Vebrova misel mu je kasneje utrla pot do uradnega povabila za redno profesuro na graški univerzi (Kovač 2016, 3).

15 Trstenjak se je z eksistencialistično filozofijo ukvarjal v svoji habilitacijski nalogi, v kateri je spregovoril o dveh pomembnih filozofih tega obdobja in se kritično soočil s njuno mislijo. To sta Sören Kierkegaard, ki velja za očeta eksistencialistične filozofije, ki se je razmahnila v 20. stoletju, in Karl



nalogi (Petkovšek 1997, 325). Kljub dovršeni uporabi fenomenološke metode in postavljanju etike na prvo mesto je Trstenjak ostajal neosholastik (Kovač 2016, 6). Jože Ramovš omenja, da je dajala prav sholastična filozofija Trstenjakovi ustvarjalni misli sistematičnost in natančnost v izražanju ter jasnost pri opredeljevanju strokovnih pojmov. O tem pričajo tudi nekatera skripta filozofskih predmetov, ki jih je pripravil kot predavatelj svojim slušateljem na Teološki fakulteti (npr. za predmete Zgodovina filozofije, Racionalna psihologija, Kozmologija, Uvod v študij filozofije) in so »zglede sholastične metodične urejenosti in matematične natančnosti, kar je bila Trstenjakova značilnost« (Juhant 1997, 254). Res je, da je znal Trstenjak svoje slušatelje mojstrsko popeljati onkraj okvirov predavanj v psihološka in eksistencialna vprašanja človeka, odpiral je vrata v prostranstva duha in v svet vsakdanjega izkustva življenja človeka v sodobnem svetu (254). Morda prav zato najdemo tudi drugačne poglede na njegovo filozofijo, na primer pri filozofinji Cvetki Hedžet Tóth, ki meni, da bi zelo težko trdili, da je Trstenjakova filozofija podana sistematično, česar sicer sama ne označi kot nekaj negativnega (Hedžet Tóth 2007, 167), in pri Robertu Petkovšku, ko pravi, da »Trstenjak ni bil sistematičen filozofski mislec« (1997, 323). Petkovšek poudarja, da Trstenjak ni bil izrazito filozofski mislec, njegovo poznavanje filozofije pa je bilo kljub vsemu obširno. Kot filozof ni bil zagovornik kakšne posebne filozofske smeri, najbližji pa mu je bil eksistencializem, ki ga je konec tridesetih let spoznal prek Karla Jaspersa. Najgloblje se Trstenjak prepozna v misli dunajskega psihiatra Viktorja Frankla (328). V *Zgodovini filozofije*, ki jo je predaval na Teološki fakulteti in različnih visokošolskih zavodih, sledi iskanju resnice, ki presega ideološke okvirje. Trstenjakovo vodilo je bilo, da naj se vsak filozof predstavi sam s svojim delom (Kovač 1997, 381). Vsekakor pa se mu kot teologu in kot mislecu, ki izhaja iz krščanskega miselnega sveta, zastavlja vprašanje, kako je v zgodovini filozofske misli navzoče krščanstvo (383).

V svojem *Uvodu v filozofijo* Trstenjak pomembno izpostavi, da je poglavitna naloga vsakega uvoda v filozofijo ne le pojasnitev glavnih pojmov, podajanje definicij ali predstavitev različnih filozofskih sistemov ali metodologije, temveč to, da uvede začetnika na začetku filozofskega študija

Jaspers, ki velja za enega najpomembnejših eksistencialistov v Nemčiji (červavno se sam kot psihiater in filozof ni opredeljeval za eksistencialista). (Petkovšek 1997, 325)



v filozofsko mišljenje nasploh; da ga nauči filozofsko misliti, da loči znanstveno od predznanstvenega mišljenja (Trstenjak 1999, 53–54). In to je Trstenjaku ob pedagoškem daru, ob pedagoškem erosu tudi uspevalo.

Trstenjakova prva skrb in ljubezen pa sta bili posvečeni človeku kot človeku. Vse njegovo raziskovanje in delovanje je bilo pravzaprav in vedno bolj namenjeno odkrivanju človeka in »hoji za človekom«, kot se glasi tudi naslov ene od njegovih monografij. Tu se nam predstavi Trstenjak kot antropolog, ki gleda na človeka kot na dinamično bivanjsko celoto, ki je ni mogoče zajeti v neko bistvo in je dokončno sistematizirati. (Petkovšek 1997, 323–328) V svoji antropologiji se Trstenjak ujema s tistimi modernimi antropologi, ki opozarjajo na človekovo bistveno razpetost med končnost in neskončnost, med tostranost in onstranost, sedanjost in prihodnost (Stres 1997, 309–310), med veličino in bedo, med individualnostjo in socialnostjo (Juhant 1997, 267) in še bi lahko naštevali. Povod za rojstvo filozofske antropologije je pravzaprav v novoveškem obratu k človeku, k subjektu, in s tem povezani potrebi, da se vzpostavi samostojna veda o človeku kot osebkju oz. krovna znanost, kot jo poimenuje že Kant (268). Kot antropolog se je Trstenjak nenehno poglobljajl v skrivnost človeka, iskal je odgovor na vprašnji: Kdo in kaj je človek? Kako naj človek živi, da se bo lahko uresničeval, da bo srečen, da bo dosegel notranji mir in svojo izpolnitev? Človek kot simbolno bitje, ki je tudi odprto, presežno bitje, bitje prihodnosti in ima kot tako več središč, zato je »nemogoče podati njegovo celostno podobo docela sistematično« (Trstenjak 1985, 15). Celotno Trstenjakovo znanstveno prizadevanje in njegova dela pa v ozadju povsem nevsiljivo preveva krščansko oznanilo, ki posredno govori, da ne filozofija niti teologija niti kaka druga znanost ne morejo rešiti človeka. Človeka ne more rešiti nobena znanstvena metoda, kot je zapisal v *Problemih psihologije*, temveč ga lahko doseže le vera. In prav v veri se človek odpira neskončnosti, poslušno se odzove Božjemu klicu in odgovori na poslanstvo, ki je služba Bogu. (Juhant 1997, 274)

3 Trstenjakova svetovalna in psihoterapevtska pomoč ljudem s poudarkom na psihokibernetiki

Ob Trstenjakovi bogati znanstvenoraziskovalni in pedagoški karieri ne smemo spregledati njegove svetovalne in psihoterapevtske dejavnosti.



Trstenjak je bil znan po svoji neutrudni želji in odločenosti pomagati ljudem v stiski. Tako je bilo njegovo stanovanje skoraj pol stoletja tako rekoč zasebna svetovalnica in psihoterapevtska ordinacija. K njemu so se po nasvet, tolažbo in pomoč (nemalokrat tudi po finančno) zatekali številni ljudje različnih starosti, stanov in družbenega položaja, izobraženi in preprosti, verni in neverni, duševno bolni in boleštni ljudje. Kadar je bil Trstenjak doma,¹⁶ sta bila njegov dom in njegovo srce odprta za vsakogar »podnevi in ponoči« (Vizjak Pavšič 2007, 104), in zanimivo je, da so se pri njem radi spovedovali tudi tisti, ki so se razglašali za ateiste ali so bili celo nasprotniki vere (Ramovš 2007, 39). K Trstenjaku so se lahko zatekali vsi, ki so bili v bivanjski stiski in so iskali odgovore na vprašanja o smislu življenja. Jože Ramovš, ki nadaljuje Trstenjakovo svetovalno in terapevtsko delo v okviru Inštituta Antona Trstenjaka,¹⁷ omenja privilegij, ki ga je imel, namreč da je lahko bil pri pogovorih večkrat navzoč tudi sam. Trstenjaka opisuje kot izjemnega poslušalca. Človeka, ki ga je imel pred seboj, je gostoljubno sprejel in se mu scela posvetil, tako da je bil sposoben v resnici dojeti njegovo bolečino in stisko. Ob pozornem poslušanju je hipoma dojel bistvo človekovega problema in mu nato pomagal, da je skušal sam videti problem z distance in tako uvideti tudi pozitivno plat problema ter poiskati možne rešitve. (Ramovš 2007, 40)

Prav to pa se navezuje na pojem psihokibernetike oz. zdrave življenjske usmerjenosti (iz grščine *psyche* 'duša', *kybernetes* 'krmar'). Gre za človekovo duševno oz. duhovno dejavnost samouravnavanja oz. vodenja samega sebe, neke vrste duhovno samovodstvo ali samokrmarjenje. Človekova osebna angažiranost oz. samodejavnost (samouravnavanje)

16 Ker so Trstenjaka ljudje masovno obiskovali in pri njem iskali pomoč, se je bil primoran od časa do časa umakniti iz Ljubljane v kak bližnji samostan (v Repnje, Novo Štifo, na Brezje ...), da je lahko v miru študiral in se posvetil pisanju knjig.

17 Inštitut Antona Trstenjaka, sprva z imenom Inštitut za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, je bil ustanovljen 16. junija 1992 v Ljubljani kot prvi nevladni znanstveni, izobraževalni in svetovalni zavod v samostojni Sloveniji za področje medčloveških odnosov, krepitev zdravja ter reševanja osebnih in družinskih stisk. Glavni pobudnik za ustanovitev inštituta je bil antropolog in psiholog Jože Ramovš, sedanjí vodja inštituta, soustanovitelj pa sta bila Ksenija Ramovš in Anton Trstenjak, po katerem se je nekaj let pozneje inštitut tudi poimenoval. Leta 1995 je postala njegova soustanoviteljica Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Leta 2004 je Vlada Republike Slovenije, zaradi doseženih znanstvenih in praktičnih strokovnih uspehov Inštituta na področju skrbi za kakovostno staranje in za sožitje med ljudmi, postala njegova tretja soustanoviteljica in od takrat se imenuje Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje. V svojem delovanju je Inštitut posebej pozoren na izvirno človeško razsežnost v smislu antropoloških spoznanj Antona Trstenjaka, eksistencialne analize in logoterapije Viktorja Frankla ter preventivne antropohigiene Jožeta Ramovša. (Inštitut Antona Trstenjaka 2010)



je tisti dejavnik, ki poleg dednosti in okolja bistveno prispeva k oblikovanju človekove osebnosti. S poudarjanjem samodejavnosti Trstenjak odločno zavrača nazore, ki trdijo, da je človek produkt dednosti ali produkt okolja. Oba dejavnika (dednost in okolje) sta sicer pomembna, vendar ne zadoščata pri razlagi in pojmovanju človeka kot svobodnega bitja. Prav v moči tretjega oblikovalnega dejavnika, t. i. samodejavnosti, se je človek sposoben dvigniti iz naravnega determinizma in stopiti korak dlje od dednega vpliva in vpliva okolice (Juhant 2003, 167). Človek je namreč subjekt, ki je zmožen znotraj teh vplivov samega sebe samostojno oblikovati. Zasluge za to spoznanje imajo predvsem evropski psihologi volje, med njimi eden najpomembnejših J. Lindworsky, ki poudarjajo pomen volje v človekovih življenjskih razmerah. V človeku obstaja dejavnik, ki ga imenujemo »jaz«. To je zavestna notranja vodilna instanca, ki deluje znotraj življenjskega prostora in človekove dednosti. Človekovi motivi¹⁸ izvirajo samo iz središča človekove osebnosti in jih ni mogoče podati po drugih dejavnikih. To govori o človekovi stvariteljski in produktivni moči mišljenja. V človekovem jazu, v središču njegove osebnosti, se oblikuje mišljenje, in sicer zavestno in tudi nezavedno, na tem pa sloni človekovo delovanje. Človekovo samoodločanje ima svojo osnovo v tem človekovem središču. Tu sta zato tudi izvor in problem človekove svobode (v smislu človekove dejavnosti).

Trstenjak poudarja, da se samodejavnost izkaže kot tretji dejavnik v polarni napetosti med človekom in svetom, med jazom in stvarmi, med subjektom in predmetom, toda ne kot posledica, temveč kot gonilna sila, ki pomaga človeku, da se v polarizaciji s svetom uveljavlja kot samostojen subjekt oz. da v dialektičnem navzkrižju s svetom uresničuje, udejanja samega sebe. »Tako se 'sam' izkaže kot jedro človekove osebnostne samodejavnosti. Ta 'sam' razni avtorji različno razlagajo. Težava je v tem, da se tu znajdemo pred konstruktom, ki ga strogo objektivistična psihologija komaj prizna; težko ga namreč 'javno' in 'objektivno' preizkušamo.« (Trstenjak 1976, 454)

18 Psihologi, kot so Maslow, Hebb, Mc Clelland, M. Arnold idr., podajo novo pojmovanje motivov: motivi niso nagibi, ki bi organizem poganjali, marveč ga samo usmerjajo, ker je organizem sam v sebi aktiven. To pojmovanje se razlikuje od starega pojmovanja, ki je bilo pod vplivom klasične fizike, po analogiji z neživo naravo, kjer velja zakonitost, da stvar ali predmet miruje, dokler ga neka gibalna sila od zunaj ne premakne oz. spravi v gibanje. Novejše pojmovanje motivov pa je pod vplivom subatomske fizike, ki trdi, da so elektroni v nemirni dejavnosti (gibanju), ne da bi jih poganjala oz. spravljala v gibanje kakšna sila od zunaj. (Trstenjak 1976, 452)



Kot avtorja, ki je najizraziteje razvil teorijo osebnosti kot samouresničenje jaza, omenja Trstenjak Carla Rogersa (1902 – 1987), ameriškega psihologa in utemeljitelja humanističnega pristopa v psihologiji, ki poudarja, da je za razumevanje vedenja pri človeku treba poznati zunanjo situacijo in tudi vedeti, kako se ta situacija posamezniku prikazuje v fenomenalnem pojmu. »Posebno razločen (diferenciran) del tega polja pa je podoba 'samega sebe', ki se izoblikuje v interakciji posameznika z okoljem. Ta podoba 'samega sebe' se sklada s podobo, ki jo ima človek 'o sebi,' in ga nagiblje k temu, da vse informacije, ki se mu dozdevajo nevarne, odklanja ali pa spači. Tako utegne kakšno izkušnjo simbolizirati, da jo sprejema, ali pa jo pustiti v podzavesti in se sploh ne zmeniti zanjo.« (Trstenjak, 456) Problem duševnih bolezni se torej pojavi, ko si človek ne upa biti več »sam«, ko si ne upa biti to, kar je, ali si tega, kar je, vsaj priznati. Rogers meni, da bo človek našel pot rasti in ustvarjalnega razvoja, če mu te izbire oz. možnosti zavestno predočimo in jih tudi smiselno simboliziramo. Trstenjak našteva odločitve med zgolj instinktivno animalnostjo in zavestno racionalnostjo, med egoizmom in altruizmom, med spravljivostjo in napadalnostjo, sodelovanjem in tekmovanjem, med konformnostjo in revolucionarnostjo, afirmacijo tradicionalnosti in postulati progresivnosti itd. (Trstenjak 1981, 216–217). Človek s takim prizadevanjem in delovanjem oz. samouresničevanjem sebe šele dejansko realizira, uresniči, ustvari. Kljub temu da je človek po naravi določen in omejen, je kot svobodno, duhovno in razumsko bitje sposoben dviga nad naravni determinizem in je v tem smislu soustvarjalec samega sebe ter s tem soustvarjalec oz. sodelavec pri Božjem stvariteljskem načrtu. Trstenjak pri tem ne pozabi omeniti, da je človek bitje občestva in da ima to pri človekovi samodejavnosti pomembno mesto. Tako kot lahko pravo srečo človek doživlja le v srečanju z drugimi (1989, 241), lahko svojo osebnostno dopolnitev doseže pravzaprav le v občestvu, ki je v harmonično vzajemni interakciji in komunikaciji med individualnostjo in socialnostjo (1976, 450). To pa nas vodi do ugotovitve, da je človek tudi zgodovinsko bitje.

Vrnimo se k izhodiščni misli, v kateri smo izpostavili psihokibernetiko ter pomen človekove samodejavnosti oz. lastne dejavnosti kot bistvenega dejavnika pri oblikovanju človeške osebnosti, prav tako pa ključnega dejavnika pri reševanju osebnih stisk, iskanja odgovorov na eksistencialna vprašanja in tudi v procesu psihološkega ali terapevtskega zdravljenja. Trstenjak je vedno poudarjal in spodbujal človekovo lastno aktivnost, dejavno



angažiranost, in tako pojasnjuje v pogovoru z urednikom *Zdravstvenega vestnika*: »Vedno bolj pri vsem mentalno higienskem delu z ljudmi ugotavljam, da vse svetovanje in vplivanje prav nič ne pomaga, dokler bolnik ne pride do učinkovite zavesti, da je 'sam svoje sreče kovač', da si mora sam pomagati; če tega ne stori, mu tudi drugi ne morejo. Saj na tem sloni tudi vsa psihologija psihoze in heterosugestije: če se pri tem ne vzbudi avtosugestija bolnika samega, tudi najboljši psihoterapevt ne doseže nič [...] Vzbujati človekovo osebno aktivnost, to mora biti vodilno geslo mentalne higijene.« (Vizjak Pavšič 2007, 104)

V Trstenjakovem pristopu k človeku je bilo vedno mogoče čutiti človekoljubje, tako v njegovih besedah kot v vedenju, milino – ljudomilost, kot je to sam pogosto poimenoval s staro slovensko besedo. Kadar je bilo mogoče, je v pogovoru človeku pomagal prepoznati problem, identificirati težavo, kadar pa možnosti za temeljitejšo rešitev težave ni bilo, »ga je krepil in tolažil z nežno, toplo, čutečo in močno besedo ter s svojim vedenjem, ki je človeka pomirjalo in opogumljalo za smiselno pokončno vztrajanje kljub težavam« (Ramovš 2007, 40). In tako so ljudje od njega vedno odhajali pokončni in vedri, polni upanja in poguma za nadaljnjo pot. Kljub težkim situacijam, v katerih so se posamezniki nahajali, so ob Trstenjakovi pomoči zmogli najti smiselnost svojega lastnega bivanja in sprejeti temeljno resnico, da je vsako konkretno človeško bitje ustvarjeno za srečo. Trstenjak na več mestih izpostavlja, da je osrednje težišče vsega njegovega dela prav človekovo iskanje sreče, kar poimenuje človekova hoja za smislom življenja. Pri tem se opira na pozitivno psihologijo, ki kot osrednje teme obravnava srečo, upanje, ustvarjalnost, pogum, modrost, duhovnost, odgovornost, poštenost in vztrajnost. Pravzaprav je v vseh Trstenjakovih delih mogoče najti skupni imenovalc, ki ga lahko povzamemo z njegovimi besedami: »Vprašanje vseh vprašanj v našem življenju je človekova hoja za srečo, z njo pa za smislom vsega bitja in žitja na tem zemeljskem planetu. V tej težnji po sreči so vsi ljudje le brezimni iskanci zlata. Naj si bo še tak iznajditelj v znanosti ali slikovit umetnik, v iskanju življenjske sreče in hoji za njo se na mah vsakdo znajde z ramo ob rami z miriadami človeških bitij, ki se enako nepoznana in nebogljenja pehajo za koščkom sreče v vrtincu življenja.« (1974, 5–6) Pri tem izpostavlja, da doživetje sreče, po kateri vsi hrepenimo, ni vezano na posamezne doživljaje ugodja, temveč pomeni nekaj globljega. Doživetje sreče (in nesreče) se ne izčrpava na površini, marveč ima globinsko razsežnost osebnosti in je globoko povezano z zavestjo lastnega



jaza. Zato sreča ni in ne more biti vsota vseh ugodij in ugodnih doživljajev, je v nasprotju do golega ugodja kvalitativnega, ne kvantitativnega značaja. Je doživetje, ki je »onstran« vseh drugih ugodnih doživetij in je naravnano na prihodnost. (Trstenjak 1984, 159) Ko Trstenjak govori o sreči, skuša posamezniku pokazati, da je vsakdo sreče vreden in da vsakdo srečo nosi že v sebi, mora jo le odkriti. Na srečo se je treba preprosto navaditi, sreče se je treba učiti. Pri tem misli na vajo in učenje, »kako biti srečen«, ki vključuje urejenost mišljenja in čustvovanja, ki sproti odstranjuje »črne misli« in enako sproti zavestno goji »sončne misli«. (Trstenjak 1971, 87) V ozadju te vaje je teorija pozitivnega mišljenja, moč pozitivnih misli, ki se nanašajo tako na preteklost – obujanje lepih spominov kot na prihodnost – sanje o lepi in svetli prihodnosti. Če hoče človek res biti srečen, mora biti srečen tudi zdaj, v sedanjem trenutku, zato je lahko »sreča tudi v nesreči, če zna človek v nesreči ohranjati 'mirno kri'; če zna pravilno misliti in čustvovati« (91). V tem pa se kaže tudi človekova veličina, če zmore prerasti svoje trpljenje (1989, 240).

Namesto sklepa

Čas, v katerem je živel in deloval akademik Trstenjak, lahko poimenujemo čas človeka. To je čas konca velikih pripovedi in ideologij, ki so človeku obljubliale popolno srečo na zemlji, konec vere v odrešilno moč človekovega razuma. To je čas bivanjske krize ali eksistencialnega vakuuma, kot ga poimenuje Viktor Frankl in je posledica cepitve družbenih vlog in statusov, razpršenosti vrednot in izgube smisla. To je tudi posledica odpada od Boga, ki je značilen predvsem za filozofsko misel 19. stoletja, in odpada od človeka ali izgube človeka, ki se je zgodil v 20. stoletju ob srečanju z nihilizmom in dekadenco, razvrednotenjem človeka in teptanjem njegovega dostojanstva pod taktirko totalitarnih sistemov. In prav v tem času, na začetku 20. stoletja, vznikne bogata osebnost, kot je bil akademik Trstenjak, ki posveti vse svoje delovanje in življenje preiskovanju človeka, njegove identitete in položaja v družbi in stvarstvu. Trstenjak kot duhovnik, znanstvenik, pedagog, psiholog in pisatelj vztrajno in neutrudno hodi za človekom in ga skuša razumeti, da bi prav ta človek nato lažje razumel sebe samega. Trstenjak je v človeku ponovno prebudil zaupanje vase, v svoj razum in duha, zaupanje v moč lastne dejavnosti nasproti fatalistični vdanosti v brezizhodnost tragične usode. Trstenjak je pomagal človeku



ponovno prebuditi vero vase, v sočloveka in v Boga, s katerim je mogoče kljub njegovi transcendeni imeti osebno razmerje.

Trstenjakov bogat življenjski opus predstavlja neusahljiv vir raziskovanja in tudi navdihov ter spodbud za osebno življenje pa tudi za skupnostna prizadevanja. In ker smo v letu, v katerem praznujemo stoletnico ljubljanske univerze, katere ustanovna članica je bila tudi Teološka fakulteta, in ker smo v tem akademskem letu še vedno v znamenju praznovanja zlatega jubileja Enote Teološke fakultete v Mariboru, zaključimo z mislijo, ki jo je ob zlatem jubileju Teološke fakultete (1969) na akademiji v ljubljanski stolnici v svojem slavnostnem govoru izrekel Trstenjak in s tem osvetlil tudi svoje življenjsko delo. Teološka fakulteta si mora prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; ne, več: je vera v človeka.« (Trstenjak 1970, 35)

Reference

- Bernik, France.** 2007. Osebnost Antona Trstenjaka. V: *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*, 13–20. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev.** 1997. Peta knjiga, 1987–1996, I. del. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- Dimec-Žerdin, Cilka.** 2005. *Oj, hišica očetova. Prispevek k življenjepisu dr. Antona Trstenjaka*. Gornja Radgona: samozaložba.
- Hedžet Tóth, Cvetka.** 2007. Trstenjakov odnos do sodobne filozofije. V: Valentin Hribar, Jože Krašovec, Janek Musek, Marko Polič, Jože Ramovš in Marijan Pavčnik, ur. *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*, 165–187. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje.** 2010. Domača stran. <http://www.inst-antonatrstenjaka.si/institut/> (pridobljeno 15. junija 2019).
- Juhant, Janez.** 1999. Anton Trstenjak – človek in mislec. *Bogoslovni vestnik* 57: 249–259.
- . 2001. *Zgodovina filozofije*. Priročniki Teološke fakultete 18. Ljubljana: Družina.
- . 2003. *Človek v iskanju svoje podobe. Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2007. Anton Trstenjak – od neosholastike prek fenomenologije do modernih idejnih tokov. V: *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*, 205–218. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.



- Kovač, Edvard.** 1997. Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka. *Bogoslovni vestnik* 57: 381–386.
- . 2016. Človek, ki je živel prihodnost. Ob 110-letnici rojstva in 20-letnici smrti Antona Trstenjaka. *Zvon* 6: 3–5.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2018. 50 let enote Teološke fakultete v Mariboru (1968–2018). *Edinost in dialog* 73: 15–20.
- Letopis Cerkve na Slovenskem.** 1991. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2018. Maksimilijan Držečnik – teolog in pastir koncilске prenove. *Edinost in dialog* 73: 103–121.
- Petkovšek, Robert.** 1997. Anton Trstenjak in eksistencializem. *Bogoslovni vestnik* 57: 323–328.
- Pevc Rozman, Mateja.** Slavnostna akademija ob 50-letnici Teološke fakultete v Mariboru. *Edinost in dialog* 73: 259–275.
- Ramovš, Jože.** 2007. Življenje in delo Antona Trstenjaka (1906–1996). V: *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*, 21–63. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Otvoritev biblične arheološke razstave Od puščave do mize. *Edinost in dialog* 73: 277–284.
- Smolik, Marijan.** 1969. Kronika državne Teološke fakultete (1919–1952). *Bogoslovni vestnik* 29: 171–178.
- Stres, Anton.** 1997. Trstenjak kot religijski mislec. *Bogoslovni vestnik* 57: 309–315.
- Škulj, Edo.** 1997. Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka. *Bogoslovni vestnik* 57: 387–402.
- Trstenjak, Anton.** 1960. Teološka fakulteta nekoč in danes. Slavnostno predavanje dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 30: 26–35.
- . 1960. *Uvod v filozofijo*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.
- . 1971. *Človek samemu sebi*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1973. *Metafizična psihologija*. Ponatis (1971). Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.
- . 1974. *Človek in sreča*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1976. *Problemi psihologije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1981. *Psihologija ustvarjalnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1984. *Hoja za človekom*. Druga izdaja. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1985. *Človek bitje prihodnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1989. *Biti človek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- in **Jože Hlebš**, ur. 1999. *Izbrana dela Antona Trstenjaka*, zv. 4. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Vizjak Pavšič, Mojca.** 2007. »Anton Trstenjak – predhodnik pozitivne psihologije.« V: *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*, 103–111. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.





skleda s klekom
v obliki črke s in
prstanastim dnom

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 6,4 cm

Premjer ustja: 15,6 cm

Inv. št.: 60

Datacija: srednja bronasta doba
(1800/1750–1550 pr. Kr.)



skodela z izvihanim
ustjem, klekom v
obliki črke s in nogo

Najdišče: Ain Samiyeh

Višina: 9,2 cm

Premjer ustja: 11,6 cm

Inv. št.: 55

Datacija: srednja bronasta doba
(1800/1750–1550 pr. Kr.)



kelih na votli nogi

Najdišče: Ain Samiyeh

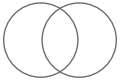
Višina: 13,4 cm

Premjer ustja: 15,2 cm

Inv. št.: 13

Datacija: srednja bronasta doba
(1800/1750–1550 pr. Kr.)





Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto *Received*: 2. 4. 2019; Sprejeto *Accepted*: 9. 5. 2019
UDK UDC: 27-278:929Aleksič J.
DOI: www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Skralovnik

Samo Skralovnik

Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti

*Jakob Aleksič – The Messenger
of the Biblical Science Spring*

Povzetek: V prispevku so kritično ovrednotene razprave, ki jih je dr. Jakob Aleksič objavil v *Teološkem zborniku* in v *Bogoslovnem vestniku*. Te niso strogo znanstvene narave, temveč strokovni prikaz, »pregled, ki ima le bolj splošno uveden značaj« (1955, 144), kakor avtor sam zapiše v sklepu ene svojih bolj dognanih in obsežnih razprav.

Na razprave so močno vplivali takratno dogajanje v Cerkv in veliki premiki na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve do Svetega pisma. Skoraj v vsaki razpravi se sklicuje na pomembne papeške dokumente tistega časa, zlasti *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Providentissimus Deus* (1895) in *Humani generis* (1953). Kriterij analiziranih razprav je »zgodovinska cerkvenost« (Stainer 1980, 497), kar pomeni, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (497). Vsi ti dokumenti imajo izrazito polemično oz. apologetično naravo in jih lahko razumemo, podobno kot večino Aleksičevih razprav, kot odgovor na izzive časa. V tem kontekstu lahko tudi razumemo Aleksičevo navdušenost nad rezultati pozitivnih znanosti, zlasti arheologije in zgodovine, ki še ne kaže povsem treznega, kritičnega in uravnoveženega premisleka glede njihove končne vloge za razumevanje Svetega pisma.¹

Ključne besede: Jakob Aleksič, arheologija, *Divino Afflante Spiritu*, Pij XII., *Providentissimus Deus*, Leon XIII., Sveto pismo, *Humani generis*, Geneza 1–11, 1 Mz 1–11, poligenizem, monogenizem, evolucija

Abstract: *This paper critically evaluates discussions that dr. Jakob Aleksič published in the journals Teološki zbornik in Bogoslovni vestnik. These are not strictly scientific by nature, but more a professional presentation, »a review of a merely general introductory character« (1955, 144), as the author himself states in the conclusion of one of his more exhaustive papers. His discussions were strongly influenced by the events in the Church, i.e. the great changes in the official relation of the Catholic Church to the Bible. Almost in every discussion he refers to the important papal documents of that time, in particular: Divino Afflante Spiritu (1943), Providentissimus Deus (1895) and Humani generis (1953). His criterion is »exemplary churchiness« (Stainer 1980, 497), meaning that his pen and thought »faithfully follow the*

1 Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

teachings of the Church» (497). All of these documents are extremely polemic or apologetic in nature and can be understood, like most of Aleksič's discussions, as a response to the challenges of a time. In this context, we can also understand Aleksič's enthusiasm over the results of positive sciences, especially archaeology and history, which do not yet show a completely critical and balanced idea on their final role in understanding the Bible.

Key words: Jakob Aleksič, archaeology, Divino Afflante Spiritu, Pius XII, Providentissimus Deus, Leo XIII, Bible, Holy Scripture, Humani generis, Genesis 1–11, Gn 1–11, polygenism, monogenesis, evolution

Uvod

Uvodoma bomo v nekaj vrsticah strnili Aleksičevo življenjsko pot »od Maribora do mariborske izdaje« z namenom pokazati njegovo povezanost z Mariborom kot s krajem, kjer se je šolal in bil posvečen, kjer je začel svojo pot kot profesor Svetega pisma in končno kot s krajem, s katerim so povezane njegove aktivnosti prevajanja t. i. mariborske izdaje Svetega pisma. To bo kratek povzetek tega, kar so o njem že pisali drugi.²

Dr. Aleksič je začel svojo teološko formacijo oblikovati v Mariboru. Po končani klasični gimnaziji, kjer je maturiral leta 1920, je študiral teologijo na Lavantinskem bogoslovnem učiteljskišću v Mariboru (1920–24), tudi posvečen je bil 1924 v Mariboru. Študij je nadaljeval na Teološki fakulteti v Ljubljani (1924–28), kjer je 1928 doktoriral z disertacijo *Nauk Sv. Pavla o devištvu s posebnim ozirom na duhovniški celibat*. Specializacijo iz bibličnih ved je opravil na Vzhodnem inštitutu univerze Gregoriana v Rimu (1930–31) in na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936–37). (Kolar 2013, 123–125)

Predavateljsko pot je prav tako začel na Lavantinskem bogoslovnem učiteljskišću v Mariboru kot predavatelj Nove zaveze (suplent 1927, docent 1933, izredni profesor 1940). Ko je bilo ob nacistični okupaciji Maribora bogoslovno semenišče ukinjeno, je bil aprila 1941 aretiran in zaprt v Mariboru in nato v Rajhenburgu, julija 1941 pa izgnan na Hrvaško. Po koncu vojne, ko se je vrnil v Slovenijo, nove razmere niso omogočile obnovitve teološke šole v Mariboru. 1947 je bil z odlokom Ministrstva za prosveto (Ljudske

2 Npr. Jože Krašovec in Štefan Stainer v *Bogoslovnem vestniku* v spominskem nagovoru h komemoraciji (1980), Dolenc Jože (1982) in Marijan Peklaj (1998) ob stoletnici rojstva oz. v njegov spomin v *Mohorjevem koledarju*, Bogdan Kolar (2013) v *Novem Slovenskem biografskem leksikonu* itd.



republike Slovenije) postavljen za predavatelja bibličnih ved na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. 1947–52 je bil honorarni predavatelj Stare zaveze, 1952 je postal izredni in 1967 redni profesor. Po upokojitvi 1971 je predaval še do konca študijskega leta 1979/80, skoraj do svoje smrti 2. oktobra 1980. (Kolar 2013, 123–125)

Kot študent ni imel možnosti, da bi bil študiral in se razvijal v kozmopolita na kateri od slavnih svetovnih univerz, kakor so Harvard, Oxford ali Biblični inštitut v Rimu. Študiral je na teoloških šolah v Mariboru in v Ljubljani, kjer ga je morala bolj skrbeti osnovna eksistenca lastnega majhnega naroda kakor velika svetovna znanost. Od te je lahko pobiral le drobtinice, saj ni imel na voljo niti strokovne knjižnice. Tudi ni imel sreče, da bi se bil lahko že od začetka strokovno sistematično specializiral za Sveto pismo, ki je postopoma postalo njegovo življenjsko strokovno področje. Enoletna specializacija na francoski biblični in arheološki šoli v Jeruzalemu (1936/37) niti daleč ni mogla odtehtati dolgotrajnega študija, ki ga zahtevajo na specializiranih orientalističnih in bibličnih inštitutih širom po svetu. Potem pride vojna in povojno obdobje, ki Cerkev s teološko fakulteto vred potisne v geto. Profesorji se morajo odslej bolj ukvarjati z vprašanjem, kako sploh preživeti, kakor z velikopotezno znanostjo. Dolga leta po vojni ni bilo mogoče niti nabavljati strokovne teološke literature v tujih jezikih niti objavljati razprav v svojem jeziku. (Krašovec 1980, 493)

Razmere po drugi svetovni vojni so bile še posebej neugodne za nemoteno znanstveno delo, saj ni bilo mogoče ne potovati ne (prosto) kupovati v tujini izdanih knjig. Dolgo časa se je bilo treba zadovoljevati skoraj samo s slovstvom, ki je izšlo do leta 1941. (Peklaj 1998, 191–192) Kljub temu pa je vsa povojna leta spremljal potek arheoloških izkopavanj na celotnem področju Bližnjega vzhoda, prav on je bil prvi, ki je pri nas obširno poročal o najdbi kumranskih oz. mrtvomorskih rokopisov (Dolinar 1982, 104).

1 Obsežna pisateljska dejavnost

»Pisateljska zapuščina prof. Aleksiča je velika.« S temi besedami akademik dr. Jože Krašovec v spominskem nagovoru h komemoraciji (1980, 493)



nakaže obsežno bibliografijo, tj. živahno in obsežno pisateljsko dejavnost dr. Aleksiča. »Izčrpna bibliografija Aleksičevih spisov nam naprej pokaže, da se je prof. Aleksič med svojim študijem in profesorsko službo zanimal za najrazličnejša vprašanja, od najsplošnejših sociološko-političnih do specialno bibličnih. Na začetku prevladujejo prva, proti koncu druga.« (492)

V času delovanja v Mariboru so ga zanimala zlasti sociološka, politična in širša družbena vprašanja. V bogoslovnem glasilu *Lipica* je 1923–24 objavil razpravo *Krščanstvo in socializem*, v *Času* pa *Boljševizem v boju proti Bogu* (1930/31). V povezavi s socialno encikliko papeža Pija XI. *Quadragesimo anno* (1931) je 1933 objavil razpravo *Stanovska država po načelih okrožnice Quadragesimo anno*, v kateri se je po zgledu Janeza Evangelista Kreka zavzemal za stanovsko ureditev družbe. (Kolar 2013, 123–125)

Po vojni se je preusmeril na svetopisemsko področje. V tem obdobju je pripravil različna študijska gradiva,³ pisal strokovne razprave (v *Teološkem zborniku*, v *Bogoslovnem vestniku* in drugih revijah),⁴ sodeloval pri prevajanju Svetega pisma Stare zaveze in pisal uvode v posamezne knjige.⁵ (Krašovec 1980, 493)

3 »V letih 1931–1941 je prof. Aleksič v Mariboru predaval *Novo zavezo* in je napisal tri tipkana skripta (*Razzlaga lista Galačanom*, *Teologija sv. Pavla* in *Uvod v Sv. pismo Nove zaveze*). Kot predavatelj za biblični študij Stare zaveze v Ljubljani pa je napisal *Kratko slovnico hebrejskega jezika* (1951), skripta *Biblična arheologija* (1965), *Splošni uvod v Sv. pismo Stare zaveze* (1967) in *Uvod v razlago Stare zaveze* (1971) ter pomožna skripta v treh delih *Kristus in njegovo kraljestvo* (1961), pomožna skripta *Kratek uvod v razumevanje psalmov* (1968/69) in pomožna skripta *Luč Sv. pisma* (1965). Neke vrste skripta je tudi njegova disertacija z naslovom *Nauk sv. Pavla o devištvu s posebnim ozirom na duhovniški celibat* (1925). Vsa ta dela se odlikujejo po jasnosti in preglednosti,« nadaljuje dr. Krašovec in ocenjuje, »da skripta iz Stare zaveze po strokovnosti in temeljitosti presegajo tista iz Nove zaveze. Ta so nastala v Aleksičevi zrelejši dobi na Teološki fakulteti v Ljubljani.« (1980, 494)

4 V letih 1963–1973 je v *Družini* objavil nad sto člankov s svetopisemsko tematiko in v zadnjih letih nekaj člankov v *Božjem okolju*.

5 Za t. i. mariborsko izdajo Svetega pisma je pripravil prevod vseh malih prerokov in komentarje, za posamezne knjige je pregledal in izpopolnil uvode in napisal več izvornih uvodov (*Svetopisemska prazgodovina*, *Uvod v modrostne knjige*, *Splošni uvod v preroške knjige*). Temelje za ta podvig je dobro stoletje prej postavil A. M. Slomšek s svojimi prizadevanji za slovensko Sveto pismo. Mariborsko izdajo Svetega pisma lahko namreč razumemo kot naravno nadaljevanje velikega Slomškovega projekta prevoda Svetega pisma. V Slomškovem času se je pokazalo, da so v Ljubljani razmere za vseslovensko Sveto pismo ugodnejše (Matjaž 2011, 880–882), v Aleksičevem času pa je bilo to mogoče izpeljati samo v Mariboru. V letih 1959–1961 je tako pod okriljem mariborskega škofijskega ordinariata izšlo celotno Sveto pismo v štirih zvezkih v 30.000 izvodih (Matjaž 2018, 118). Kasneje je dr. Aleksič pripravil izbor besedil iz Stare in Nove zaveze in jih skupaj z novimi uvodi izdal pod naslovom *Malo sveto pismo: izbor iz Stare in Nove zaveze* (1967). Knjiga je izšla v visoki nakladi in je bila več let najbolj iskana izdaja Svetega pisma. Aleksičevo zadnje delo je bilo sodelovanje pri



Kot ugotavlja dr. Krašovec, pregled Aleksičevih del odkriva presenečenja. »Najprej to, da ni Aleksič prav ničesar napisal v kateremkoli tujem jeziku.« To je toliko bolj presenetljivo, ker je Aleksič sam imel poznavanje jezikov za pogoj za predavatelja in prevajalca Svetega pisma. »Učitelj Svetega pisma bi moral obvladati vsaj osem ali deset jezikov,« je trdil. »Zato sem se – poleg materinščine in hrvaščine, latinščine in grščine – moral učiti še štirih svetovnih jezikov (nemščine, angleščine, francoščine, italijanščine) toliko, da lahko berem knjige; enako tudi semitska jezika: hebrejskega in aramejskega.«⁶ »Ni dvoma, da je eden izmed pogojev za pravilno razlago in razumevanje Sv. pisma Stare zaveze ta, da se uživimo v duha in naravo hebrejskega jezika, kajti jezik je instrument, ki odkriva dušo naroda.« (Aleksič 1975, 408)

Drugo presenečenje, nadaljuje dr. Krašovec, je, »da v vsej obsežni bibliografiji zaman iščemo strogo znanstvenih študij, ki bi jih lahko razumeli kot prispevek k mednarodni biblicistiki. Tudi strokovne Aleksičeve razprave so bolj informativne kakor strogo znanstvene narave. Pri večini del dobimo vtis, da so v bistvu odgovor na izziv časa, v katerem je Aleksič sam živel.« (1980, 493)

V nadaljevanju se bomo osredotočili samo na Aleksičeve razprave, objavljene v *Zborniku Teološke fakultete in Bogoslovnem vestniku* (glej seznam referenc).

2 Aleksičev pristop v luči *Divino Afflante Spiritu*

»Njegova moč sta bili predvsem zgodovina, analiza zgodovinskih virov, in biblična arheologija, ki ji je posvetil največ ljubezni in časa. Koliko mu je bilo do arheologije, je razvidno tudi iz tega: arheologijo drugod po svetu navadno predavajo v okviru uvodnih disciplin, on pa jo je na fakulteti vpeljal kot poseben predmet, in sicer dva semestra po 2 uri.« (Krašovec

pripravi t. i. ekumenske izdaje Svetega pisma (1974), za katero je pregledal prevode Stare zaveze in ob sodelovanju protestantskih biblicistov pripravil pripombe po francoski predlogi. Opravil je tudi celotno korekturno delo.

6 Ognjišče. Jakob Aleksič. <https://revija.ognjisce.si/revija-ognjisce/27-obletnica-meseca/1918-jakob-aleksic> (pridobljeno 10. decembra 2018).



1980, 494) Ta zahteva se zdi nenavadna, »ker je nujno šla na račun resnične eksegeze, ki je je že tako bilo zelo malo« (494), in dodatno toliko bolj, »ker je prof. Aleksič tudi eksegezo samo razumel bolj kot študij svetopisemskega zgodovinskega okvira kakor globinsko razlago svetopisemskih besedil v vseh njihovih razsežnostih« (494).

Za razumevanje Aleksičevega pristopa ne zadostuje le presoja političnih zgodovinskih okoliščin, temveč tudi ali predvsem razumevanje širšega Cerkevne miselnega prostora. Za čas življenja in delovanja dr. Aleksiča so namreč značilni intenzivno dogajanje in veliki premiki na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve, tj. katoliške eksegeze, do Svetega pisma. 30. septembra 1943 je papež Pij XII. izdal slovito encikliko *Po navdihu Božjega Duha (Divino Afflante Spiritu)*, ki v Katoliški cerkvi pomeni »mejniki glede odnosa do sodobnih svetopisemskih znanosti in sploh pomena Svetega pisma za krščansko skupnost« (Krašovec 2007, 320). Poleg tega se je v okrožnici *Humani generis* (1953) isti papež dotaknil še vprašanj odnosa med vero in znanostjo (evolucijski nauk). Vse to uokvirjata okrožnica *Providentissimus Deus* (1895) papeža Leona XIII. in drugi vatikanski koncil.

Dr. Aleksič sam zapiše: »Kaj je globlji in daljnosežni pomen teh mejnikov⁷ na razvojni poti katoliške eksegeze v zadnjem polstoletju? Ti dokumenti uradnega cerkvenega učiteljstva pričajo, da se je v katoliški biblicistiki v času od Leona XIII. do Pija XII. izvršil, reči smemo, velik preobrat ali preusmeritev v primeri z eksegezo prejšnjih stoletij. V Sv. pismu je zopet vzpostavljen pravilni odnos do pozitivnih znanosti, po načelih, ki sta jih naglašala že sv. Avguštin in sv. Tomaž. S tem so [...] položeni trdni temelji za izgradnjo zdrave, sodobnim nalogam odgovarjajoče eksegetske metode.« (1951, 76)

Dr. Aleksič je bil mnenja, da so prav arheološko-zgodovinska odkritja in dognanja ponovno vzbudila zanimanje za študij Svetega pisma: »Sveto pismo ni več v defenzivi. To je posledica revolucije, ki jo je prinesla

7 Dr. Aleksič se v prispevku sklicuje na naslednje »mejnike« (1951, 75–76): *Providentissimus Deus* (1895), odloke Svetopisemske komisije iz leta 1909, *Divino Afflante Spiritu* (1943) in pismo Svetopisemske komisije pariškemu nadškofu leta 1948. Na drugih mestih omenja in razlaga še *Humani generis* (1953).



arheologija zadnjih sto let.« (1974, 65) V razpravi *Prehistorična arheologija in Sv. pismo* (1954, 100–135) z opiranjem na okrožnico *Divino Afflante Spiritu* (1943) utemeljuje svoje poglede in svoj pristop poučevanja: »Čim bolj se oddaljujemo od časov, ko je Sv. pismo nastalo, in čim bolj napredujoča znanost odkriva zgodovinsko ozadje in kulturno okolje Sv. pisma, tem bolj postajata 'uvodna' naloga biblične vede potrebna, da se 'odkrije in razjasni pravi smisel svetih knjig'.«⁸ Razmerje med »uvodnimi nalogami bibličnih ved« in »resnično eksegezo«, tj. globinsko razlago svetopisemskih besedil v vseh njihovih razsežnostih, dr. Aleksič (1954, 100) pojasnjuje:

Zato bi mogli biblicistiko Stare zaveze razdeliti v glavnem na tri »uvodne« skupine: prvič, stvarni ali realni uvod, drugič, slovstveni ali literarni uvod, in tretjič, pomenski ali eksegetični uvod. Naloga bibličnih »realij« je, da nam posredujejo znanstveno poznanje svetopisemskega okolja, to je prostora ali dežel, v katerih so se vršili svetopisemski dogodki, potem časa ali razdobij, iz katerih so zrasli, ter kulturnozgodovinskih razmer, ki so tedaj vladale. Slovstveni uvod ali »introdukcija« nas uvaja v literarno in tekstno zgodovino Sv. pisma: kako je nastala današnja zbirka Sv. pisma, kako se je ohranjalo njegovo besedilo, kako so nastajale in se ohranjale posamezne knjige in deli Sv. pisma. In končno pomenski uvod ali »eksegeza«: ta nas seznanja s pomenom same vsebine Sv. pisma, uvaja nas v razumevanje pravega smisla svetih knjig.

Razvidno je, da je dr. Aleksič na prvo in neobhodno mesto postavil t. i. realni uvod (biblične realije), tj. študij svetopisemskega okolja in kulturnozgodovinskih razmer posameznega svetopisemskega avtorja oz. posamezne svetopisemske knjige. »Ekseget, ki hoče to delo [Sveto pismo] razumeti in pravilno razlagati, se mora prej poglobiti v njegovo zgodovinsko okolje in pretehtati njegovo zgodovinsko sredino, dejstva in dogodke, ki jih navaja, in njegov nauk, ki ga podaja.« (1958, 94) Zdi se torej, da se lahko strinjamo z oceno dr. Krašovca, namreč da »je prof. Aleksič tudi eksegezo samo razumel bolj kot študij svetopisemskega zgodovinskega okvira kakor globinsko razlago svetopisemskih besedil v vseh njihovih razsežnostih« (1980, 494). Vendar pa je ob tem nujno tudi vprašanje

8 Navedki znotraj navedkov so navedki iz *Divino Afflante Spiritu*.



po vzrokih takega poudarka in zanosa nad pozitivnimi znanostmi. Je ta sad avtorjevih osebnih interesov? Ali sad (in nauk) nekega obdobja in širšega dogajanja v Cerkvi? Odgovor na to vprašanje lahko iščemo v okrožnici Pija XII. *Divino Afflante Spiritu* (1943), na katero se dr. Aleksič sklicuje in iz nje navaja v skoraj vsaki razpravi. Poglejmo si nekaj poudarkov.

V razdelku *Posebne naloge razlagalcev v današnjih časih* okrožnica osvetli takratno stanje bibličnih znanosti:

Razlagalci prejšnjih stoletij so namreč mnoge stvari, zlasti take, ki spadajo v zgodovino, komaj kaj ali nezadostno razložili, ker so jim manjkali skoraj vsi podatki, ki so potrebni, da bi jih mogli bolj natančno pojasniti. [...] Razlagalec naj se torej z vso skrbjo, ne da bi pustil vnevar kako odkritje, ki so ga prinesla novejša raziskovanja, potruži, da dožene, kakšen je bil značaj in kakšne so bile življenjske prilike svetega pisatelja, v kateri dobi je deloval, katere pisne ali ustne vire je uporabljal in kakšen je način njegovega pripovedovanja. (DAS 23–25)

Aleksič dodaja: »To je brez dvoma mnogo težja naloga, kakor se na prvi pogled zdi. Toda ni je mogoče obiti.« (1958, 94).

V naslednjem razdelku, *Pomen literarne vrste, posebno pri zgodovinskih poročilih*, beremo:

Kakšen pa je dobesedni pomen,⁹ iz besed in spisov starih vzhodnih pisateljev pogosto ni tako jasno razvidno kakor pri pisateljih naše dobe. Kajti kar so oni hoteli z besedami izraziti, se ne da določiti samo po slovničnih ali jezikoslovnih pravilih, tudi ne samo iz miselne zveze v govoru; nujno je treba, da se ekseget nekako v duhu povrne v tista davna stoletja Vzhoda, da s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved razloči in spozna, katere

9 T. i. dobesedni pomen je razložen kot pisateljev izvirni namen: »Vsakdo namreč ve, da je glavno pravilo pri razlaganju spoznati in ugotoviti, kaj je pisatelj nameraval povedati.« (DAS 25)

literarne vrste,¹⁰ kakor pravijo, so pisatelji one starodavne dobe hoteli uporabljati in jih v resnici uporabljali. (DAS 25–26)

Pij XII. v okrožnici spodbuja študij bibličnih znanosti, posebej zgodovine. V razdelku *Pospeševati je treba študij bibličnih starožitnosti*¹¹ beremo: »Naši gojitelji svetopisemskega študija naj torej s potrebno marljivostjo pazijo tudi na to in naj ne opuste nobene novosti, ki jo je prinesla arheologija, ali zgodovina starega veka, ali poznanje starih slovstev in kar je še primerno, da se bolj jasno spozna misel starih pisateljev ter način, oblika in lastnost njih mišljenja, pripovedovanja in pisanja.« (DAS 28) S tem papež na prvo mesto postavi prav arheologijo in zgodovino, nato sledi filologija (in preostale pozitivne znanosti):

Z napredkom v raziskovanju vzhodnih starožitnosti, ki smo ga prej omenili, z natančnejšim preučevanjem izvirnega besedila, z obsežnejšim in boljšim poznanjem bibličnih in drugih orientalskih jezikov [...] se je zgodilo, da se je zaupanje v veljavo in zgodovinsko resničnost Svetega pisma, ki se je zaradi tako številnih napadov pri nekaterih že nekoliko omajalo, danes pri katoličanih v celoti obnovilo [...] Zaslugo za to veliko spremembo ima v veliki meri neutrudljivi napor katoliških razlagalcev Svetega pisma, ki jih niso ustrašile težkoče in raznovrstne ovire, ampak so napeli vse moči, da bi primerno izrabili, kar so za rešitev novih vprašanj spravili na dan današnji strokovnjaki s svojim raziskovanjem na polju arheologije, zgodovine in filologije. (DAS 30)

Pri končni presoji, zakaj je dr. Aleksič predaval arheologijo »na račun eksegeze«, je torej nujen širši vpogled v dogajanje v Katoliški cerkvi, predvsem vpogled na področje eksegeze in odnosa do Svetega pisma. S tem nimamo v mislih le okrožnice Pija XII., *Divino Afflante Spiritu* (1943), temveč tudi druge pomembne cerkvene dokumente prejšnjega stoletja (ki jih dr. Aleksič na več mestih omenja in razlaga): *Providentissimus Deus* (1895),

10 »Kajti vsako pravo literarno delo je v bistvu dialog med avtorjem spisa in družbo njegovega časa. Zato literarne oblike niso samo svojevoljni avtorjevi proizvodi, marveč socialni pojavi, in kot taki znamenja zgodovinskih, kulturnih in socialnih razvojnih sprememb.« (Aleksič 1958, 90)

11 Po SSKJ pojem starožitnost označuje ali predmet, stvar iz nekdanje materialne, družbene in duhovne kulture kakega ljudstva, naroda ali daljno preteklost, tj. zgodovino.



odloke Svetopisemske komisije iz leta 1909, pismo Svetopisemske komisije pariškemu nadškofu leta 1948 in okrožnico *Humani generis* (1953) – končno seveda tudi dogmatično konstitucijo BR drugega vatikanskega koncila (1965). Glede na poudarke iz okrožnice *Divino Afflante Spiritu*, kjer sta posebej izpostavljeni dve pozitivni znanosti, arheologija in zgodovina, se torej zdi, da je dr. Aleksič v svojih nazorih in v svojem raziskovanju sledil smernicam nekega obdobja (Cerkve). Omenjeni dokumenti imajo namreč izrazito polemično oz. apologetično naravo in jih lahko razumemo, podobno kot večino razprav dr. Aleksiča, kot odgovor na izzive časa (CD 87, 7).¹² Pri tem pa – tako v razpravah dr. Aleksiča kot v okrožnici – hkrati ni mogoče spregledati določenega zanosa nad takratnimi rezultati in predvsem obeti pozitivnih znanosti, zlasti arheologije, ki še ne kaže povsem celovitega, kritičnega in uravnoveženega premisleka glede njihove končne vloge za pomen in razlago Svetega pisma.

Če ob tem upoštevamo še specifične domače okoliščine – »Ko so marksisti govorili in je v šolskih učbenikih pisalo, da je krščanska vera skupek bajk, je profesor Aleksič tem bolj poudarjal in dokazoval zgodovinsko zanesljivost Svetega pisma. Z današnjega gledišča mu je mogoče očitati pretirano usmerjenost v zgodovino, a ga lahko razumemo, če upoštevamo razmere« (Peklaj 1998, 192) – se lahko povsem strinjamo s prof. Peklajem: »V tistih razmerah je opravil občudovanja vredno delo.« (1998, 192)

3 Arheološka revolucija

[A]rheologija je v kratki dobi svojega razvoja že mnogo dosegla. Tudi biblični vedi je storila že mnogo dragocenih uslug. Njenega napredka se moremo le veseliti. Ne dvomimo, da bodo njeni uspehi v bodočnosti še večji in njeni doprinosi k pravi razlagi Sv. pisma še koristnejši. Ko so učenci vzklikali Jezusu in so mu farizeji rekli:

12 V cerkvenem dokumentu št. 87, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, beremo: »PD je bila objavljena v dobi, ki so zanj značilni močni napadi proti veri Cerkve. Liberalna eksegeza je dajala tem napadom pomembno oporo, ker je uporabljala vsa znanstvena sredstva, od tekstne kritike do geologije, preko filologije, literarne kritike, zgodovine verstev, arheologije in še drugih ved. Nasprotno pa je bila DAS objavljena kmalu po povsem drugačnem sporu, ki je potekal predvsem v Italiji, proti znanstvenemu preučevanju Svetega pisma. Na široko je bila namreč razširjena brezimna knjižica, ki je svarila pred tem, kar je opisovala kot 'hudo grožnjo za Cerkev: kritično-znanstveni postopek v preučevanju in interpretaciji Svetega pisma'.« (CD 87, 7-8)



»Učenik, posvari svoje učence!« je Gospod farizejem odgovoril: »Povem vam, da če ti umolknejo, bodo kamni vpili«. (Lk 19,40) Res, kamni paleolitika danes že vpijejo, in zdi se, da bodo vpili zanaprej vse glasneje. (Aleksič 1954, 131)

Hiter napredek naravoslovnih ved in znanosti, razmišlja dr. Aleksič, bi lahko imenovali »beg človeka v prihodnost [...] toda znanstveni duh našega časa prav tako z vso vnemo prodira v preteklost, v zgodovino zemlje in življenja na njej, v zgodovino človeka in s tem k začetkom in virom naše biti. V zadnjih petdesetih letih je naše poznavanje zgodovine prodrlo globlje v preteklost kakor poprej v tisočletjih. To je treba samo pozdraviti, zakaj prodiranje v temine preteklosti je prav tako važno kakor napredek in polet v prihodnost[.]« (1965, 4) Arheološke najdbe in izsledki na tleh Bližnjega vzhoda so postali za razumevanje Svetega pisma tako pomembni, da govorimo »v tem smislu o nekakšni arheološki revoluciji« (1954, 103).

Vzemimo na primer prvih enajst poglavij Geneze, ki so v važnem oziru temeljnega pomena za vse naslednje knjige Sv. pisma: brez arheologije na primer, orientalistike in etnologije bi eksegeza teh poglavij ne mogla biti realna, ne bi mogla prav ugotoviti niti njihovega razodetnega značaja niti njihovega naravnega smisla. (Aleksič 1956-1957, 41)

Arheologija je namreč »dokazala«, zatrjuje dr. Aleksič, sklicujoč se na W. F. Albrighta (*The Archaeology of Palestine*, 1949), »točnost svetopisemskih podatkov, ki visoko nadkriljuje pojme mnogih modernih kritikov, ki so se stalno nagibali v zmote hiperkriticizma«. To stališče kritikov se je izoblikovalo v času, ko še ni bilo na razpolago odkritij arheologije, zatrjuje dr. Aleksič, ki bi »brzdala pretirani skepticizem« (1954, 104). »Zaradi tega so svetopisemske zgodbe, drugo za drugo, ocenili kot literarne izmišljotine[.]« Spremembe, ki so jih prinesla odkritja arheologije, meni dr. Aleksič, je »težko oceniti, je pa morda najpomenljivejši preobrat, h kateremu so arheologi prisilili bibliciste. Namreč hiperkritične bibliciste. Ti so morali modificirati svoje pozicije.« Pri teh izjavah se sklicuje na razpravi G. E. Wrighta *The Present State of Biblical Archeology* (v *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, 1947) in delo A. Roberta *Initiation Biblique* (1948). Tako »modifikacijo« hiperkritičnih biblicistov ponazori s primerom iz življenja očakov (1954, 104):



Če je na primer Wellhausnova šola trdila o zgodbah hebrejskih očakov v Prvi Mojzesovi knjigi, da iz njih odsevajo gospodarske in socialne razmere osmega in devetega stoletja pr. Kr. in da so torej produkt teh stoletij, so to bile apriorne, z ničimer dokazane trditve, ki so potekale iz predpostavk Wellhausnovega evolucionizma. Temu nasproti je biblična arheologija s svojimi izkopavanji in odkritji, torej na podlagi dejstev, dokazala, da itinerarij hebrejskih očakov, Abrahama, Izaka in Jakoba, odgovarja socialnim in gospodarskim prilikam srednjega brona na Bližnjem vzhodu, tj. prvi polovici drugega tisočletja pr. Kr. Še več. Klinopisne listine iz 18. stol. pr. Kr., ki so jih odkrili v Mari-ju, ob srednjem Evfratu, govore o »Hebrejcih«, pomikajočih se od juga proti severu, iz Ura v Haran, »natančno tako, kakor pripoveduje Sv. pismo o Abrahamu«.

V teh izjavah se dr. Aleksič sklicuje na monografiji A. Parrota *Archéologie Mesopotamienne* (1946) in *Mari, une ville perdue* (1936).

Odkritja in spoznanja naslednjih desetletij so pokazala na veliko bolj kompleksno zgodovinsko podobo oz. nakazala kompleksnejše razmerje med zgodovinskimi dogodki v smislu empirično preverjenih dejstev in njihovimi bibličnimi različicami. Toda le nekaj vrstic za navedbami A. Parrota dr. Aleksič navede tudi avtorja H. H. Rowleyja (*The Old Testament and Modern Study*, 1952), ki svari pred pretiravanjem v tem oziru, »ker je lahko nevarno. Dokazi arheologije so redkokedaj tako enostavni in jasni, kakor bi si mi želeli; na svetopisemska vprašanja se nanašajo češče bolj posredno ko naravnost. Neredko naše probleme bolj komplicirajo nego rešujejo.« (1954, 104)

Dr. Aleksič tako po eni strani prikimava A. Parrotu, da je sodobni racionalizem »spričo arheoloških izsledkov [...] mora[1] priznati zgodovinsko zanesljivost Sv. pisma (nasprotna trditev bi bila danes smešna)« (1962, 183). Vendar hkrati podčrta, da Sveto pismo ni samo »formalno zgodovinska resnica«:

Če bi svetopisemska resnica bila formalno zgodovinska resnica v opisanem smislu [tj. v smislu svetopisemske nezmotnosti], bi morali reči, da inspiracija daje poroštvo za resničnost ali točnost svetopisemskih podatkov o zgodovini Izraela in ustanovitvi krščanstva.

To pa bi pomenilo, da smo iz Svetega pisma naredili dokument znanstvenih poročil o preteklosti in konec koncev posvetno ali profano knjigo. (1966, 81)

Sledi zelo jasen in nedvoumen zaključek: »Resnica torej, ki jo moramo iskati v Svetem pismu in ki ima poroštvo inspiracije ali božjega avtorstva, je vedno verska resnica, vedno v nekem razmerju z božjim zveličavnim redom.« (81)

Kljub »revolucionarnemu« zanosu nad rezultati in obeti arheologije (in drugih znanosti) se tako zdi, da je dr. Aleksič ostal na realnih tleh. Resnica sveto-pisemskega sporočila je resnica vere, ki presega skladiščenje materialnih podatkov. Vseeno pa je Sveto pismo neločljivo povezano z zgodovinskim dogajanjem. Ne samo dejstvo, da svetopisemska besedila poročajo o zgodovinskih dogodkih, ob katerih so se posamezniki in ljudstvo srečevali z Bogom in spoznavali njegovo voljo, temveč tudi dejstvo nastajanja svetih knjig v konkretnih zgodovinskih razmerah zahteva povezanost judovsko-krščanskega verovanja z zgodovino. A arheologija je le ena od znanstvenih panog, ki omogočajo zgodovinsko-kritični pristop k besedilom Svetega pisma – in ima svoje meje. Izkopani ostanki davnih civilizacij nedvomno osvetlujejo življenje starih narodov, zato si (danes) ni mogoče predstavljati, kako bi mogli preučevati zgodovino samo na podlagi pisnih virov. Vedno pa bo nešteto podrobnosti ostalo neznanih, in tudi če bi podatki o njih obstajali, ne bi potrdili vseh navedkov v Svetem pismu. (Peklaj 2001) Podobno zaključí v razpravi *Prehistorična arheologija in Sv. pismo* dr. Aleksič sam: »Biblična arheologija nima namena, vsaj prvenstveno ne, dokazovati zgodovinsko verodostojnost Sv. pisma. Njena naloga je marveč ta, da na svoj način in s svojimi sredstvi prispeva k razumevanju razodete božje besede [...] Biblična arheologija je slej ko prej pomožna veda biblične eksegeze. Biblicistu koristi predvsem zaradi tega, ker mu odpira poglede v zgodovinsko, kulturno in versko ozadje Sv. pisma.« (1954, 104–105) Tak pogled pa lahko označimo kot trezen in v skladu s smernicami, predstavljenimi npr. v cerkvenem dokumentu *Interpretacija Svetega pisma* (2000), ki za razliko od predhodnih okrožnic, PD in DAS, nima polemičnih oz. apologetičnih tendenc.



4 Geneza 1–11; mit ali zgodovina?

Prvo Mojzesovo knjigo ali Genezo delimo na dva dela: 1 Mz 1–11 popisuje in teološko utemeljuje začetke sveta in človeštva; 1 Mz 12–50 predstavlja življenje izraelskih očakov (SSP 2005, 50). Prvih enajst poglavij opisuje prazgodovino človeštva od stvarjenja do očakov. Za ta poglavja je značilno, da so plod globokega teološkega razmišljanja v luči dogodkov na Sinaju. Poglavja niso najprej zgodovinski popis nekega dogajanja, tega, kar je bilo nekoč in česar danes več ni, temveč gre za prikazovanje prazgodovine, ki je hkrati teološka razlaga tega, kar se je zgodilo. Čeprav 1 Mz 1–11 ni kronološko beleženje dejstev, ima v nekaterih pogledih večjo vrednost kot zgodovina. Odkriva namreč dušo ljudstva in njihovo teološko-instinktivno izbiro karakterjev, ki ponazarjajo njihove moralne nazore, razumevanje časa in njihove vloge v njem.

Uradno katoliško učenje in veliko strokovnjakov kažejo, da so te zgodbe simbolične pripovedi, ki sporočajo božansko navdihnjene resnice. Kot božansko navdihnjene niso plod domišljije, temveč posledica vpliva Svetega duha na biblične avtorje. Te zgodbe zato niso neresnične ali otroške, temveč sredstva za posredovanje oz. sporočanje globoke resnice o izvoru stvarstva in človeštva. Kardinal Joseph Ratzinger v svoji knjigi *In the Beginning ...: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall* (1995) piše: »Postalo je jasno, da svetopisemske pripovedi o stvarjenju predstavljajo drug način govorjenja o resničnosti od tega, ki nam je poznan iz fizike in biologije.« Pripovedi o stvarjenju »predstavljajo resnico na način, kot je to značilno za simbole«. Kardinal torej ne pravi, da so zgodbe o stvarjenju in padcu »zgolj mit«, ampak da so božansko navdihnjene simbolične pripovedi, ki sporočajo zanesljivo in trajno resnico o poreklu sveta. Podobno izjavo je podala Ameriška škofovska konferenca: »Kako naj moderni bralci interpretirajo 1 Mz 1–11? Te pripovedi niso niti zgodovina niti mit. Mit je neustrezen izraz, saj ima več različnih pomenov in namiguje na neresnico [...] Zgodovina je enako zavajajoča, saj nakazuje, da so se dogodki dejansko zgodili.«¹³

13 USCCB. The Book of Genesis. <http://www.usccb.org/bible/genesis/0> (pridobljeno 10. novembra 2018).



Kako na to vprašanje odgovarja dr. Aleksič? V razpravi *Prehistorična arheologija in Sv. pismo* (1954) zapiše:

Sv. pismo govori o predzgodovinski dobi človeštva samo v prvih enajstih poglavjih Prve Mojzesove knjige ali Geneze. Z dvanajstim poglavjem te knjige se začenja zgodovina abrahamitov, to je hebrejskih očakov, Abrahama in njegovih potomcev. Abraham je živel v začetku drugega tisočletja pr. Kr. Poročilo o njem in vsa naslednja vsebina Sv. pisma spada že v povsem zgodovinske čase Bližnjega vzhoda. (121)

Nato pojasnjuje:

Ko so se v novi dobi pojavile moderne znanosti, geologija, fizika, paleontologija, arheologija itd., so nam te vede prinesle čisto drugačne predstave o fizikalnem ustroju sveta, o zgodovini in mestu zemlje v vesemirskem prostoru, o zgodovini življenja na zemlji itd., kakor so jih imele o vsem tem stare dobe, ki niso poznale ne teleskopa ne mikroskopa, in kakršne dobimo, če čitamo in dobesedno umevamo, kar nam o tem pripovedujejo prva poglavja Sv. pisma. Veri nasprotni znanstveniki so zato v prejšnjem stoletju začeli govoriti o »nepremostljivem nasprotju« med Sv. pismom in dognanji današnjih znanosti. Mnogi biblicisti so nato, z namenom, da rešijo »ugled Sv. pisma« pred sodnim stolom svetne znanosti, skušali dokazati, da se Sv. pismo v resnici sklada z izsledki znanosti, le nekatere izraze je treba bolj široko umevati. To so teorije takozvanega konkordizma.

Toda bibličnim konkordistom se dokaz v bistvu ni posrečil. Med njihovo v glavnem dobesedno razlago Sv. pisma in znanostjo je slej ko prej zevala razpoka. Vendar pa so na eni strani ravno ta prizadevanja, kako spraviti v sklad izsledke znanosti s Sv. pismom, na drugi strani pa mogočni napredek arheologije in zgodovine starih vzhodnih narodov in njihovih slovstev, privedla do dveh važnih spoznanj in zaključkov, ki se tičejo našega vprašanja. (122)

Prvi Aleksičev zaključek je ta, da Sveto pismo ni »učbenik« znanosti, tj. geologije, fizike, astronomije, paleontologije. Pri tem zaključku se naslanja



in citira Leona XIII. in njegovo okrožnico *Providentissimus Deus* (1893), kjer beremo, da Bog »ni imel namena učiti ljudi človeških znanosti, ampak pot k zveličanju duše«, »o naravoslovnih pojavih se izraža na način, kakor se očem prikazujejo in se ljudje običajno o njih izražajo« (122). Nekoliko kasneje sam zapiše (1967, 6): »Sv. pismo govori o vidnih in nevidnih stvarih, o človeku in človeški zgodovini s stališča božje pragmatike. Sv. pismo ni učbenik naravoslovja, ne odgovarja na vprašanje, kaj so stvari same na sebi. To je naloga svetnih znanosti. Sv. pismo, in sicer samo Sv. pismo, nam odkriva nekaj, o čemer nas ne more poučiti ne zgodovina, ne prazgodovina, ne filozofija: kakšen je božji načrt o človeku, kam meri božji načrt, ki se je začel odvijati z začetkom časa, se odvija danes, se uresničuje, a se še ni dopolnil in dokončal.«

Pri drugem zaključku se opira na okrožnico *Humani generis* (1953), ki jo je izdal papež Pij XII., namreč da »stari vzhodni narodi svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi«. S tem želi povedati, da so stari narodi z Izraelci vred svoje mišljenje, verovanje in čustvovanje izražali z drugačnimi literarnimi oblikami kakor danes: »Tudi pri svetih pisateljih, kakor pri ostalih starih pisateljih, se najdejo neki določeni načini razlaganja in pripovedovanja. Svete knjige namreč ne izključujejo nobenega izmed načinov, ki jih je pri starih narodih, posebno vzhodnih, uporabljala ljudska govorica za izražanje misli, seveda pod pogojem, da uporabljeni način govorjenja nikakor ne nasprotuje božji svetosti in resnici.« (1954, 122–123)

Prvih enajst poglavij Geneze je tako treba presojeti v luči navedenih spoznanj, meni dr. Aleksič. To pomeni, da besedila teh poglavij ne smemo razumeti »po črki in zgolj besednem pomenu« (123), ker predstavljajo svojevrsten in starim kulturam lasten način izražanja. Pri tem je nujno, da se vsaka literarna oblika presoja in razlaga po pravilih, ki so lastna tej zvrsti, »zakaj vsaka ima svojo resnico«. Drugačna je v pesmi, drugačna v dialogu, drugačna v pravnem tekstu, drugačna v zgodovinskem in spet drugačna v pripovednem, narativnem. (Aleksič 1954, 123)

Svetopisemski avtor oz. urednik je pri prikazu človeške prazgodovine uporabil samo nekatere izbrane in maloštevilne dogodke oziroma dejstva, ki so bistvena za razumevanje vere. (124) Govorimo o t. i. metodi



eliminacije, po kateri svetopisemski avtor opisuje oz. izbira samo dogodke, osebe, ki so pomembni za zgodovino odrešenja, ostale pa izpušča (eliminira). Ti, ki jih vključi, so nekakšni »prenosniki« razodetja oz. nekaterih verskih resnic, »podobno kakor brzogovni drogovci nosijo telegrafske žice« (124). Te maloštevilne, a v verskem smislu pomembne dogodke je avtor oz. urednik povezal v sklenjeno pripovedno enoto, primerno psihologiji in razumevanju ustroja sveta v času nastanka oz. ureditve besedil Geneze 1–11. To pomeni, da se je avtor pri literarno-tehnični izvedbi ravnal »po okusu in pravilih«, ki so bila tedaj v veljavi.

Tako ni težko uvideti, meni dr. Aleksič, da arheologija starega Bližnjega vzhoda v marsičem osvetljuje že prva poglavja Geneze, in sicer ne v smislu potrjevanja zgodovinskosti teh poglavij, temveč tako, da s spoznanji arheologije »lažje spoznamo njih pravi smisel« (124). »To rešitev je omogočila prav tista znanost, ki je iz svetopisemske prazgodovine naredila problem« (121), torej arheologija. Ta je s svojimi odkritji, tako drugačnimi od opisov v Genezi 1–11, najprej na Sveto pismo vrgla senco dvoma, kasneje pa omogočila streznitev in pravilno presojo teh poglavij: »V prvem in v začetku drugega poglavja Geneze (1,1–2,3) čitamo poročilo ali odlomek o stvarjenju sveta in življenja na zemlji. Torej kratka 'kozmoška' in 'geološka' razprava, bomo rekli? Pravilneje bo, če rečemo teološka¹⁴ razprava.« (124)

Sklicujoč se na okrožnico DAS, dr. Aleksič razlaga:

Zato se moramo najprej vprašati, kakšno literarno vrsto imamo v tem odlomku, takozvanem heksaameronu, pred seboj. Šele po ugotovitvi tega bomo mogli postaviti naslednje vprašanje: Kaj je hotel hagiograf z njo v resnici povedati?

Za določitev in spoznanje literarne vrste se moramo »v duhu povrniti v tista davna stoletja Vzhoda«. Katera so tista stoletja v našem slučaju? Odlomek prvega poglavja Geneze pripisujejo novejši literarni kritiki, tudi katoliški, duhovniškemu izročilu [...] Teksti, ki se pripisujejo duhovniškemu izročilu, so povečini abstraktni in shematični. Ogibajo se antropomorfizmov jahvističnega in

14 Podčrtano je poudarek dr. Aleksiča.



elohističnega izročila, ki ga sicer predpostavljajo, in v njih se opaža močan teološki poudarek .

Odlomek 1 Mo 1,1–2,3 je bil namenjen verjetno za javno čitanje pri službi božji in za pouk. Sestavljen je tako, da ga je bilo lahko recitirati in da si ga je bilo lahko zapomniti in v spominu ohraniti. Po svojem literarnem ustroju je izrazito shematičen. Toda sv. pisatelj se je v njem kar najbolj prilagodil psihologiji hebrejskega preprostega človeka, skoraj bi rekli delavca ali stavbenika. Izraelski teden je imel šest delovnih dni (ne tako kot babilonski ali egiptovski), sedmi dan pa je bil dan počitka. Tudi hagiograf je razdelil delo stvarjenja na šest dni, da tako predstavi božjega Delavca ali Graditelja vesoljstva, neba in zemlje. Natančno ugotavlja, kakšno delo je vsak dan opravil. In ker je njegov pouk namenjen tudi spominu, razdeli delo stvarjenja v dve simetrični polovici: prvi trije dnevi so določeni za razmejitev svetovnih prostorov, drugi trije za njih opremo in okrasitev. Vse je odmerjeno in uravnovešeno. V svoje pripovedovanje oziroma poročilo vnaša ritmične stilne prvine, tj. določene rečenice se stalno ponavljajo, npr. »Bog je rekel«, »In Bog je videl«, »In bil je večer in bilo je jutro« itd. Te rečenice so za vsako delo stvarjenja razvrščene po določenem redu. Prvo in osmo delo imata vsako po vseh sedem rečenic in tvorita pesniško figuro, takozvano inkluzijo. Končno omenimo, da se avtor drži kozmografskih predstav, ki so jih imeli njegovi sodobniki in ki so bile v skladu s takratno znanostjo. Skratka, vse je premišljeno, vse logično razporejeno, po shemi sedemdnevnega izraelskega tedna, ki se končuje s sobotnim počitkom.

Ni torej dvoma, da je literarna oblika heksaameronu umetna [...] To je svojevrstna liturgična hvalnica in teološki prolog v enem. Ob njem se nehote spomnimo na prolog apostola Janeza k njegovemu evangeliju. V prologu sv. Janeza, ki »stoji kot mogočen portal na stebrih pred svetiščem četrtega evangelija« in ki je »ključ celega evangelija, do vsega krščanstva«, jasno čutimo dih in duha nove zaveze. Podobno smemo reči o tem starozaveznem duhovniškem prologu glede na staro zavezo. Kakor je v Janezovem prologu začrtana bistvena teologija nove zaveze v duhu apostola Janeza, tako je

v heksaemeronu začrtana teologija stare zaveze v duhu Mojzesove postave. (1954, 125–126)

Pripoved stvarjenja je torej literarna oblika, ki je ne smemo razumeti dobesedno, po črki. Svetopisemski avtor je z njo opisal versko resnico, da je ves svet in vse, kar je v njem, delo enega Boga, Stvarnika. Končno sodbo, ki jo poda dr. Aleksič, lahko pokažemo z vso jasnostjo v naslednjem citatu:

Če [opis stvarjenja] sedaj postavimo ob stran modernim znanostim, astronomiji, geologiji itd., ne bomo iskali nekih »nasprotij« med znanostjo in Sv. pismom pa tudi ne bomo skušali dokazovati, po zgledu nekdanjih konkordistov, da Sv. pismo uči iste naravoslovske stvari kakor današnje znanosti. Znanost in Sv. pismo se gibljeta vsak na svoji ravnini, kar srečamo v Sv. pismu »geološkega«, je odsev znanosti na njeni takratni stopnji. Zato danes ne bomo hodili iskat v Sv. pismo odgovora na vprašanje, kako je zemlja postala sposobna za bivanje človeka na njej. (126)

Kako torej končno ovrednotiti pristop dr. Aleksiča? Predstavljeno razmišljanje se povsem sklada s prej predstavljenim stališčem Katoliške cerkve¹⁵ (in stališči nekaterih njenih vidnih predstavnikov).¹⁶ Ni mogoče spregledati,

15 Glej tudi KKC 337: »Bog sam je ustvaril vidni svet v vsem njegovem bogastvu, njegovi različnosti in njegovem redu. Sveto pismo simbolično prikazuje Stvarnikovo delo kot zaporedje šesterih dni božjega 'dela', ki se končajo s 'počitkom' sedmega dne. Sveto besedilo uči glede stvarjenja resnice, ki jih je Bog razodel za naše zveličanje, tiste resnice, ki omogočajo priznavati globoko notranjo naravo vsega stvarstva, njegovo vrednost in njegovo naravnost na božjo slavo.« Glej še KKC 283–284: »Vprašanje o izvoru sveta in človeka je predmet številnih znanstvenih raziskav, ki so čudovito obogatile naše znanje o starosti in prostranosti vesoljstva, o nastanku oblik življenja, o pojavu človeka. Ta odkritja nas toliko bolj vabijo k občudovanju veličine Stvarnika [...] Velikemu zanimanju za te raziskave daje močno spodbudo vprašanje, ki je drugačnega reda in sega onkraj področja, lastnega naravnim znanostim. Ne gre samo za to, da vemo, kdaj in kako je materialno nastal kozmos, tudi ne, kdaj se je pojavil prvi človek, temveč za to, da odkrijemo, kakšen je smisel takšnega izvora[.]«

16 Morda je pravilno navesti vsaj besede papeža Benedikta, ki nas spominjajo, da se ukvarjamo z globoko skrivnostjo, do katere moramo na koncu imeti veliko spoštovanje: »The clay became man at the moment in which a being for the first time was capable of forming, however dimly, the thought of God.' The first Thou that – however stammeringly – was said by human lips to God marks the moment in which the spirit arose in the world. Here the Rubicon of anthropogenesis was crossed. For it is not the use of weapons or fire, not new methods of cruelty or of useful activity, that constitute man, but rather his ability to be immediately in relation to God. This holds fast to the doctrine of the special creation of man [...] herein [...] lies the reason why the moment of anthropogenesis cannot possibly be determined by paleontology: anthropogenesis is the rise of the spirit, which cannot be excavated with a shovel. The theory of evolution does not invalidate the faith, nor does it corroborate it. But it does challenge the faith to understand itself more profoundly and thus to help man to understand himself and to become increasingly what he is: the being who is supposed to say Thou to God in eternity.« (Horn, Stephan S. D. S., ur. 2008. *Creation and Evolution: A Conference With Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*, 15–16)



da se je dr. Aleksič pri svojem pisanju močno naslanjal na okrožnici PD (1893) in predvsem DAS (1943), vse to pa »solidno«, kot se je izrazil dr. Krašovec (1980, 494.495), podprl z vidnimi tujimi deli in avtorji. Aleksičevo »zgodno cerkvenost« opaža tudi Š. Stainer, ki piše, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (1980, 497).

Te razprave tako ne predstavljajo kakšnega izvirnega doprinosa za biblično znanost v svetovnem merilu, ali z besedami dr. Krašovca, »strokovne Aleksičeve razprave so bolj informativne kakor strogo znanstvene« (1980, 493). Vendar pa, kar je z vidika (kulture) naroda in ne zgolj lastne »kariere« bistveno, je z njimi »zvesto služil svojemu narodu« (493), saj je močno pripomogel, da je pomlad biblične znanosti dobila svoje mesto tudi v slovenskem (jezikovnem) prostoru; in pomena tega ni mogoče dovolj poudariti. To pomeni predvsem in tudi to, da se kot profesor, ki je predajal znanje na nove generacije duhovnikov, ni »ljubosumno zaprl v stare pozicije« (493), tj. v pozicije dobesednega razlaganja Svetega pisma, temveč je bil odprt za velike spremembe v odnosu med pozitivnimi znanostmi in vero oz. Svetim pismom:

To pa pomeni, da naloga eksegeta ni, da se muči npr. s teorijami konkordizma in restitucionizma, zato da spravi v sklad Sv. pismo s stanjem geološke znanosti naše dobe, zakaj Sv. pismo ni učbenik naravoslovja, ki ga je treba vedno popravljati z ozirom na najnovejše izsledke naravoslovja. Pač pa je velika, sveta dolžnost eksegeta, da v takozvani literarni razlagi Sv. pisma išče in odkriva znanstveno utemeljeno, vsestransko kulturnozgodovinsko ozadje in okolje Sv. pisma, da tako dožene človeške zgodovinske predpogoje za spoznanje namena, ki ga je imel in hotel izraziti v Sv. pismu njegov inspirirani pisec. Jasno je, da tega ne more doseči z nekim filozofiranjem, z apriornimi teoretičnimi trditvami, ampak le s pozitivnim, metodično pravilnim kritično-zgodovinskim preučevanjem sveto-pisemskega teksta in starih vzhodnih kultur. (Aleksič 1951, 76–77)

5 En Adam ali več Adamov? Vprašanje poligenizma

Za konec si oglejmo še izjemo, ki jo naredi Aleksič pri simbolični razlagi Geneze 1–11. Glede stvarjenja sveta in človeka znotraj tega (1 Mz



1,1–2,4a) smo njegove stališče že predstavili. Gre za teološko razpravo, ki je ne smemo razumeti dobesečno. Tudi stvarjenje žene v 1 Mz 2,18–24 razlaga kot simbolno:

Sv. pismo in Cerkev se potemtakem načelno ne izrekata niti za fiksizem niti za evolucionizem glede na nastanek človeka po telesu. S tem pa je tudi, kakor se zdi, dana podlaga za široko razlago [...] teksta (2,18–24), ki govori o stvarjenju prve žene. Tudi jahvistični tekst, poln metafor in antropomorfizmov, kaže, da ga je treba umevati v smislu »abstraktnega« in »teološkega« besedila v prvem poglavju. Metaforo o Adamovem »rebru«, iz katerega je [...] Bog naredil prvo ženo, moremo torej [...] razumeti kot »simbol«. (Aleksič 1954, 128–129)

Dr. Aleksič razmišlja oz. dopušča, da je človek telesno¹⁷ nastal po evoluciji¹⁸ (teorija transformizma), pri čemer izhaja iz *Humani generis* (1951, 80) in jo tudi citira. Cerkev v okrožnici ne prepoveduje, da strokovnjaki, tj. teologi in naravoslovci, raziskujejo in razpravljajo o morebitnem nastanku, razvoju človeka iz nižjih oblik življenja. To prvič pomeni, da Cerkev dopušča možnost transformizma, vendar se zanj ne izreka, ter drugič, da teorija evolucije nikakor ni v nasprotju z vero oz. Svetim pismom.¹⁹

17 »To je proces [ki se imenuje kristogeneza in označuje najvišjo stopnjo stvarjenja], v katerem se vsa kozmogeneza [nastanek veselja], preko biogeneze [nastanek živega iz nežive snovi], in antropogeneze [evolucija človeka] dviga v svoj vrh, in to s konvergentno evolucijo, v kateri bo Bog svet preustvaril, to se pravi dopolnil, očistil, spravil in na organski način združil s seboj.« (Aleksič 1967, 10) Glej tudi razpravo *Leto vere v luči svetega pisma* (1967, 175): »Za vse to [učlovečenje] je bilo treba mnogo tisočletij razvoja v človeški družbi. To pomeni, da je zgodovina razvoj, evolucija, in da jo moramo pojmovati 'dinamično', ne 'statično'.« Gre za »evolutivno uresničevanje enega in enotnega božjega načrta, ki mu je končni cilj poveljčanje sveta in človeka v Kristusu« (1967, 4).

18 »Idea stvarjenja je zato dinamična ideja, ker pomeni rast in razvoj, ker je stvarjenje evolutivno. Stvarjenje, gledano konkretno, *ex parte mundi*, je časovno dogajanje in zato istovetno z razvojem. Danes se čudimo eksegetom preteklosti, zakaj so dovolili svetopisemsko poročilo o stvarjenju sveta razlagati statično, ne razvojno ali evolucijsko, kar je vendar nakazal že sv. Avguštin (De civ. Dei, XI 2–8). Saj sama beseda šestorodnevje zavrača misel, da je bil svet ustvarjen naenkrat, enako kot misel, da je ustvarjen od vekomaj.« (Aleksič 1967, 7)

19 Leta 1942 je nemški teolog Karl Adam objavil razpravo *Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft*, v kateri se zavzema za transformistično tezo o nastanku telesa prvega človeka. Pri tem se sklicuje na knjigo *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, ki jo je leta 1937 izdal nadškof Gruber in ki so jo priporočili nemški škofje. Tam beremo: »Kar zadeva človeka, ni razvidno, zakaj ne bi razlogi, ki veljajo za ostali svet organizmov, veljali tudi za človeka, s strani vere ni zoper to nobenih pomislekov.« Svoje (naklonjeno) stališče glede transformizma izrazi tudi J. Janžekovič v razpravi *Od vede do vere*: »Apologetje, ki so svoj zagovor vere oslonili na fiksizem, so se nenadoma znašli v čudnem položaju, da so morali braniti stanje naravoslovske znanosti neke določene preteklega dobe. S tem so neupravičeno pomešali dve različni področji, versko in znanstveno.« (Aleksič 1951, 85–86)



To pa ne velja, meni, glede vprašanja poligeneze. Poligenizem je teorija o človeškem izvoru, ki predpostavlja, da so človeške rase različnega izvora. Ta pogled je v nasprotju z idejo monogenizma, ki zastopa stališče enega samega izvora človeštva (Adam in Eva). Srčika »problema« poligenizma je doktrina izvirnega greha, kot je to nakazano v Svetem pismu: »Kakor je torej po enem človeku prišel na svet greh in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi[.]« (Rim 5,11-19; 1 Kor 15,22; Apd 17,26) To pomeni, da smo vsi ljudje telesno povezani z enim prednikom.²⁰ Aleksičev odnos do t. i. poligenizma dosledno zrcali stališče omenjene okrožnice:

Ko pa gre za [...] tzv. poligenizem, nimajo sinovi Cerkve take svobode [raziskovanja in razpravljanja]. Kristjani se namreč ne morejo oprijeti mnenja, ki njega pristaši trde, ali da so za Adamom na tej zemlji živeli pravi ljudje, ki niso izhajali iz njega kot praočeta vseh po naravni rodniji, ali da Adam pomeni neko množico prastaršev. Nikakor ni razvidno, kako bi se tako mnenje dalo spraviti v sklad s tistim, kar uče viri razodetja resnice in odloki cerkvenega učiteljstva o izvirnem grehu, ki prihaja od greha, ki ga je en Adam resnično storil in ki je, po rojstvu na vse razširjen, posameznikom lasten. (Aleksič 1951, 80)

V vidika strokovno-znanstvene presoje je presenetljivo, da dr. Aleksič brez kritičnega odnosa sledi okrožnici, tj. da so vsi »ljudje potomci istega Adama« (1969, 204). Pri tem ne gre toliko za vprašanje, kaj je »resnica«, temu se v tem prispevku ne moremo posvetiti, temveč za odsotnost možnosti raziskovanja. Že dolga stoletja pred omenjenimi papeži in okrožnicami so bili v Cerkvi prisotni tudi drugačni glasovi glede tega vprašanja, ki jih ni (bilo) mogoče spregledati, denimo glas Tomaža Akvinskega (1225–1274).²¹

20 [Http://blog.adw.org/2013/10/polygenism-is-problematic-a-catholic-caution-on-another-aspect-of-evolutionary-theory/](http://blog.adw.org/2013/10/polygenism-is-problematic-a-catholic-caution-on-another-aspect-of-evolutionary-theory/).

21 »Yet if we look into the matter carefully we shall see that it is impossible for the sins of the nearer ancestors, or even any other but the first sin of our first parent to be transmitted by way of origin. The reason is that a man begets his like in species but not in individual. Consequently those things that pertain directly to the individual, such as personal actions and matters affecting them, are not transmitted by parents to their children: for a grammarian does not transmit to his son the knowledge of grammar that he has acquired by his own studies. On the other hand, those things that concern the nature of the species, are transmitted by parents to their children, unless there be a defect of nature: thus a man with eyes begets a son having eyes, unless nature fails. And if nature be strong, even certain accidents of the individual pertaining to natural disposition, are transmitted to the children, e.g. fleetness of body, acuteness of intellect, and so forth; but nowise those that are purely



Iz Aleksičeve razprave *Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij* ni razvidno, da obstaja kakšno drugačno mogoče razmišljanje. Stališča Cerkev oziroma okrožnic ne postavi pod vprašaj, saj »nimajo sinovi Cerkev take svobode«. Razvidno je, da so njegov kriterij »meje in opozorila, ki jih je cerkveno učiteljstvo postavilo« (1951, 80).

Razprava o poligenizmu se tako zaključí z navedeno omejitvijo, Aleksičeva argumenta pa sta nauk oz. učenje Cerkev in nezmotnost oz. navdihnjenost svetopisemskega avtorja. V tem oziru njegova prej navedena trditev, da se spoznanje o namenu svetopisemskega avtorja »ne more doseči [...] z apriornimi teoretičnimi trditvami, ampak le s pozitivnim, metodično pravilnim kritično-zgodovinskim preučevanjem svetopisemskega teksta in starih vzhodnih kultur« (Aleksič 1951, 76–77), izgubi nekoliko verodostojnosti. Še posebej zato, ker sam papež Pij XII., sicer v obravnavi vprašanja transformizma, predvideva še nadaljnji razvoj in odkritja pozitivnih znanosti, ki bi v prihodnosti utegnili omenjena stališča spremeniti. Aleksič celo navaja govor papeža Pija XII. ob otvoritvi novega akademskega leta 30. 11. 1941:

Mnoga raziskovanja bodisi paleontologije kakor biologije in morfologije o problemih, ki se nanašajo na začetke človeka, doslej niso prinesla nič pozitivno jasnega in gotovega (*nulla di positivamente chiaro e certo*), zato ne preostane nič drugega, kakor da prepustimo bodočnosti, ali bo nekega dne znanost, razsvetljena in ravnaná po razodetju, mogla dati zanesljive in dokončne rezultate o tako važnem vprašanju. (Aleksič 1951, 81)

Tako so mnogi raziskovalci v preteklosti in danes okrožnico in omenjene papeževe besede razumeli v smislu »priprtih vrat«. ²²

Stališče dr. Aleksiča razumemo toliko težje v luči naslednje izjave (v isti razpravi):

personal [...]« (Tom. Akv., Teol. suma, II-1, q. 81, a. 2) (Spletni vir: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274_Thomas_Aquinas_Summa_Theologiae_%5B1%5D_EN.pdf).

22 Glej razpravo in v razpravi navedene avtorje (še posebej sklep): M. Eminyan, S. J. One or many Adams? *Melita Theologica* 1970 (XXII): 1-9.



Ko pa so v novejšem času nastopile svetne vede, kakor paleontologija, prehistorija, arheologija, antropologija, so odkrile čisto drugačno sliko in predstavo o začetni dobi človeštva, kakor jo daje dobesedna razlaga prvih 11 poglavij Geneze. Po rezultatih, ki so jih te znanosti dobile, je človeški rod mnogo starejši ko 6000 let, kakor bi to sklepali po biblični kronologiji; predzgodovinski ljudje so bili razširjeni skoraj po vsej zemlji [...] obstajala je kultura (paleolitik), ki je mnogo starejša in primitivnejša kakor kultura (neolitik), ki jo predstavljajo prva poglavja Geneze; zoper potop v smislu zemljepisne vesoljnosti govore nepremostljive fizične težave; dolgost človeškega življenja v paleolitu in neolitu ni bila nič večja ko naša, verjetno še manjša: skratka, moderne svetne znanosti so zbrale toliko množino težkoč zoper staro dobesedno razlago prvih 11 poglavij Geneze, da ni več mogoče enostavno vztrajati pri razlagi starih. Ekseget, ki bi zapiral oči pred temi dejstvi, bi se težko pregrešil v nezvestobi do dolžnosti, ki mu jo nalaga božja Previdnost za dobro Cerkve. (1951, 83)

Dr. Aleksič priznava, da so sodobne znanosti »odkrile čisto drugačno sliko in predstavo o začetni dobi človeštva, kakor jo daje dobesedna razlaga prvih 11 poglavij Geneze«, vendar to ne velja v primeru poligenizma. Tudi na več drugih mestih je jasno, da selektivno uporablja tiste razprave, ki potrjujejo versko, ne znanstveno stališče.²³

23 Taka selektivnost in izrazita enostranskost je npr. očitna tudi v njegovem odnosu do (zgodovine) drugih predkrščanskih narodov. V razpravi *Olezožnica Humani generis in svetopisemski študij* (in tudi na drugih mestih) pokaže izrazito enostranski pogled na »barbarske narode« in pomen Cerkve v zgodovini Evrope: »Ruševine, ki jih je pustil za seboj propadli poganski Rim, je morala odstranjevati Katoliška cerkev. Obenem je vzela nase težavno nalogo, ko je sprejela v svojo šolo mlade takozvane barbarske narode srednje in zapadne Evrope. Tisoč let je Cerkev šolala te evropske narode. Postala jim je v tem času učiteljica za vse: učila jih je spoznavati pravega Boga pa tudi pisati in kultivirati zemljo, zidati in slikati cerkve, urejati zasebno in javno življenje. Posrečilo se ji je, da je v tem času kolikor toliko pregnala iz njihovih glav staro pogansko praznoverje in magijo. Vsa njihova mitologija, magija in prazna vera so v psihološkem pogledu slonele na iracionalnosti in nelogičnosti. Cerkev je te narode priučila logičnega, na kavzalnosti temelječega mišljenja, v duhu in smislu logičnega, racionalnega krščanskega monoteizma.« (1951, 70) V razpravi *Slovenski narod v svetopisemski luči* podobno stališče zavzame do drugih narodov v kontekstu Abrahama: »Abraham se je rodil kot sin in član enega izmed ljudstev v porečju Evfrata in Tigrisa v Mezopotamiji. Bog ga je iztrgal iz srede ljudstev in narodov, ki so se med seboj sovražili in pobijali.« (1969, 205) In še v razpravi *Progressivni značaj božje besede* o lahkomišelnih naravi kanaanskih ljudstev: »Zdaj nismo več v Egiptu in v Sinajski puščavi, ampak v Palestini, v deželi kanaanskih ljudstev. Ta ljudstva so imela visoko civilizacijo agrarnega tipa, toda nevarno pokvarjeno verstvo. Kanaanska vera, zakoreninjena v poljedelstvu, gospodarski osnovi dežele, je uporabljala kruta in nemoralna liturgična sredstva, to je človeške žrtve in spolno razbrzdanost. Magični obredi s svojo orgiastično opojnostjo in obredno prostitucijo so ustrezali počutnosti lahkomišljenih množic.« (1970, 143)



Sklep

Dr. Aleksič je za seboj zapustil veliko »pisateljskih sledi«, tudi v obliki strokovnih razprav, ki jih je objavljaval v *Teološkem zborniku* in v *Bogoslovnem vestniku*. Te razprave niso strogo znanstvene narave, temveč strokovni prikaz do tedaj znanega in dojetega. Povedano z besedami dr. Peklaja, »profesor Aleksič ni bil raziskovalec, ki bi odkrival povsem nova obzorja v svoji stroki« (1998, 191). Razprave dr. Aleksiča se opirajo na različne tuje študije, vendar ta izbor ni (mogel biti) sistematičen. Razloge za to verjetno lahko iščemo v nenaklonjenih družbenih razmerah (pred vojno, med njo in po njej), ki mu niso omogočali ne sistematičnega študija ne sistematičnega spremljanja in razvoja bibličnih znanosti. V eni bolj izčrpnih in strokovnih razprav, ki je obsegala več kot 50 strani, z naslovom *Mrtvomorski spisi – Su. pismo in krščanstvo* sam v uvodnih vrsticah zapiše: »Namen te razprave je pregledati z vidika biblične kritike glavne rezultate dosedanjega proučevanja mrtvomorskih rokopisov« (Aleksič 1958, 72). Gre torej za izčrpno predstavitev že dognanih spoznanj. Podobno zapiše v uvodu v drugo, enako obsežno študijo, *Judejska puščava je spregovorila* (1955, 99), kjer tudi v sklepu poudari, da gre za »pregled, ki ima le bolj splošno uveden značaj« (1955, 144).

Na njegovo delo je močno vplivalo dogajanje v Cerkvi na področju uradnega odnosa Katoliške cerkve, tj. katoliške eksegeze, do Svetega pisma. Skoraj v vsaki razpravi omenja, razlaga in se sklicuje na pomembne papeške dokumente tistega časa.²⁴ Vsi ti dokumenti imajo izrazito polemično oz. apologetično naravo in jih lahko razumemo, podobno kot večino njegovih razprav, kot odgovor na izzive časa. Kriterij njegovih razprav ni bila vedno objektivna znanstvena razprava, temveč »zgodovinska cerkvenost«, kar pomeni, da njegove razprave »zvesto sledijo nauku cerkvenega učiteljstva« (Stainer 1980, 497). Čeprav sam na več mestih omenja, da se k preučevanju Svetega pisma ne sme pristopati z »apriornimi teoretičnimi trditvami, ampak le s pozitivnim, metodično pravilnim kritično-zgodovinskim preučevanjem svetopisemskega teksta in starih vzhodnih kultur« (1951, 76–77), se sam ujame v podobno »past«, v »meje in opozorila, ki jih je cerkveno učiteljstvo postavilo« (1951, 80). Tako npr. v primeru poligenizma dosledno

24 Podobno ugotavlja prof. Peklaj (1998, 192).



sledi stališču okrožnice *Humani generis*, ki ne daje možnosti in svobode razprave, saj »[n]ikakor ni razvidno, kako bi se tako mnenje dalo spraviti v sklad s tistim, kar uče viri razodetja resnice in odloki cerkvenega učiteljstva o izvirnem grehu« (Aleksič 1951, 80).

V razpravah dr. Aleksiča je zaznati določen zanos nad rezultati pozitivnih znanosti, zlasti arheologije in zgodovine, ki še ne kaže kritičnega in uravnoveženega premisleka glede njihove končne vloge za razumevanje Svetega pisma. »Prof. Aleksič si obeta od arheologije preveč,« piše dr. Krašovec, »ko zavrača tako imenovane racionaliste, ki hočejo izpodbijati historičnost svetopisemskih zgodovinskih podatkov. Takšnim skeptikom ne moremo učinkovito odgovoriti le, tudi ne predvsem z arheologijo.« (Krašovec 1980, 494) Z oceno se lahko strinjamo, ob tem pa ni mogoče zanikati, da je dr. Aleksič vsaj v nekaterih pogledih že nakazoval pristop, kasneje predstavljen v CD 87. Ta enega glavnih »adutov« za odgovor na izzive časa, tj. na napade na katoliško interpretacijo Svetega pisma, ne vidi več v arheologiji in zgodovini, v resnici ju izrecno sploh več ne omenja.²⁵ Podobno tudi dr. Aleksič na nekaterih mestih jasno pokaže, da je arheologija vendarle le »pomožna veda biblične eksegeze« (1954, 104–105) in da je resnica Svetega pisma verska resnica, »vedno v nekem razmerju z božjim zveličavnim redom« (1966, 81).

Za njegov največji prispevek,²⁶ in tega ni mogoče dovolj poudariti, lahko torej štejemo, da je dosledno in z vsem srcem omogočal, da je pomlad biblične znanosti »brstela« tudi v slovenskem prostoru in misli. To pomeni, da se kot profesor (ki je vzgajal in navduševal nove generacije duhovnikov) ni »ljubosumno zaprl v stare pozicije« (Krašovec 1980, 493), temveč je pokazal odprtega duha za spremembe. To v tistem času nikakor še ni bilo samoumevno, saj je bila npr. DAS objavljena kmalu po sporu v zvezi z nasprotovanjem znanstvenemu preučevanju Svetega pisma, ki je potekal v Italiji. Tam je bila celo razširjena knjižica, ki je svarila pred tem, kar je opisovala kot »hudo grožnjo za Cerkev: kritično-znanstveni postopek

25 »[Katoliška eksegeza] brez pridržka uporablja vse znanstvene metode in pristope, ki omogočajo boljše razumevanje pomena besedil v njihovem jezikovnem, literarnem, družbeno-kulturnem, verskem in zgodovinskem okolju, in jih osvetljuje tudi s preučevanjem njihovih virov in upoštevanjem osebnosti vsakega pisca.« (CD 87, 73)

26 Poleg velikega dela prevajanja Svetega pisma, čemur se v tem prispevku ne posvečamo.



v preučevanju in interpretaciji Svetega pisma« (CD 87, 7–8). S svojimi razpravami in dovtetnostjo za spremembe je kot *rabin*²⁷ Teološke fakultete, tudi v času službovanja v Mariboru, pripravljal in ravnal Gospodovo pot v slovenskem prostoru, tj. »globoko zaoral v brazdo religioznega in kulturnega življenja v slovenski Cerkvi« (Dolinar 1982, 103).

Kratice

KKC	Katekizem Katoliške cerkve
CD 87	<i>Interpretacija Svetega pisma</i> (2000)
DAS	<i>Divino Afflante Spiritu</i> (1943)
PD	<i>Providentissimus Deus</i> (1895)
HG	<i>Humani generis</i> (1953)

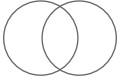
27 »Včasih smo, ko smo ga omenjali, namesto priimka uporabljali besedo *rabin*. Tako zelo smo ga povezali s snovjo, ki jo je predaval. Najbrž zato, ker smo v njegovih urah čutili, da je z dušo in telesom med preroki, pesniki in modrijani Stare zaveze. Predvsem pa je trdno veroval, tudi to smo zaznavali, da nam po vseh teh spisih govori sam Bog, nas spodbuja, svari, uči moliti in živeti.« (Peklaj 1998, 189)



Reference

- Aleksič, Jakob.** 1951. Okrožnica Humani generis in svetopisemski študij. *Zbornik Teološke fakultete* 1: 69–88.
- . 1952. Štirje evangeljski simboli. *Zbornik Teološke fakultete* 2: 74–96.
- . 1954. Prehistorična arheologija in sv. pismo. *Zbornik Teološke fakultete* 4: 100–135.
- . 1955. Judejska puščava je spregovorila. *Zbornik Teološke fakultete* 5: 99–148.
- . 1956/57. Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski. *Zbornik Teološke fakultete* 6–7: 40–63.
- . 1958. Mrtvomorski rokopisi – Sv. pismo in krščanstvo. *Zbornik Teološke fakultete* 8: 72–123.
- . 1962. Sv. pismo včeraj in danes. *Zbornik Teološke fakultete*: 163–184.
- . 1965. Sveto pismo kot verska in zgodovinska knjiga. *Bogoslovni vestnik* 25: 4–11.
- . 1965. Judovstvo v luči ekumenizma. *Bogoslovni vestnik* 25: 231–253.
- . 1966. Božja beseda in faktor časa. *Bogoslovni vestnik* 26: 79–88.
- . 1967. Enotnost obeh zavez. *Bogoslovni vestnik* 27: 3–20.
- . 1967. Leto vere v luči svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 27: 170–178.
- . 1968. Red božje navzočnosti v Sv. pismu. *Bogoslovni vestnik* 28: 60–79.
- . 1969. Slovenski narod v svetopisemski luči. *Bogoslovni vestnik* 29: 203–215.
- . 1970. Progresivni značaj božje besede. *Bogoslovni vestnik* 30: 135–146.
- . 1974. Biblično in zahodno pojmovanje spoznanja. *Bogoslovni vestnik* 34: 60–67.
- . 1975. Mesijska vloga hebrejskega glagola. *Bogoslovni vestnik* 35: 408–414.
- . 1978. Sveto pismo – zapis dialoga med Bogom in človekom. *Bogoslovni vestnik* 38: 242–254.
- Dolenc, Jože.** 1982. Dr. Jakobu Aleksiču v spomin. *Mohorjev koledar*: 103–104.
- Kolar, Bogdan.** 2013. Aleksič, Jakob, prelat (1897–1980). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. Izvirna objava: 2013. *Novi Slovenski biografski leksikon: 1. zv.* A. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU.
- Krašovec, Jože.** 1980. Profesor dr. Jakob Aleksič. *Bogoslovni vestnik* 40: 492–499.
- . 2007. Beseda v prevodu: revizija ali novi prevod Svetega pisma. *Bogoslovni vestnik* 67: 315–342.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2011. Slomškova prizadevanja za slovensko Sveto pismo. *Studia Historica Slovenica* 11: 867–884.
- . 2018. Maksimilijan Držečnik – teolog in pastir koncilske preнове. *Edinost in dialog* 73: 103–121.
- Pekljaj, Marijan.** 1998. Prof. dr. Jakob Aleksič: ob stoletnici rojstva. *Mohorjev koledar*: 189–192.
- Ratzinger, Joseph.** 1995. *In the Beginning A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Rozman, France.** 1990. Katedra za biblične vede. *Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919–1989* = *Bogoslovni vestnik* 50: 57–58.
- Stainer, Štefan.** Nagrobni govor ob smrti prof. dr. Jakoba Aleksiča. *Bogoslovni vestnik* 40: 496–497.
- Horn, Otto Stephan,** ur. 2008. *Creation and Evolution: A Conference With Pope Benedict XVI in Castel Gandolfo*. San Francisco: Ignatius Pres.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 3. 6. 2019; Sprejeto Accepted: 9. 6. 2019
UDK UDC: 27-284:929Plemenitaš F.
DOI: www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Turnsek

Marjan Turnšek

Franc Plemenitaš – učitelj dogmatike v Mariboru

*Franc Plemenitaš – Teacher
of Dogmatic Theology in Maribor*

Povzetek: V preglednem znanstvenem članku je na kratko predstavljeno življenje in predvsem teološko delo doc. dr. Franca Plemenitaša, ki je od ponovne vzpostavitve teološkega študija v Mariboru v letu 1968 do svoje smrti leta 1989 poučeval dogmatično teologijo na mariborskem oddelku Teološke fakultete v Ljubljani. Glavne smeri njegovega poučevanja so bile: kristologija z mariologijo, nauk o zakramentih, misiologija. Članek prinaša pregled njegovih zapiskov za predavanja. Eno mandatno obdobje je bil tudi prodekan Teološke fakultete. V nadaljevanju članek predstavlja tudi njegovo teološko raziskovalno delo v razpravah v *Bogoslovnem vestniku* (3) in strokovnih člankih v reviji *Znamenje* (14). S predstavitvijo vodilnih teoloških smeri in avtorjev zlasti z nemško govorečega področja je slovenski prostor seznanjal s svežimi teološkimi tokovi, ki so nastajali po drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru. Zlasti v člankih v *Znamenju* prikazuje teologijo tudi kot vir družbeno angažiranega krščanstva.

Ključne besede: Franc Plemenitaš, dogmatika, kristologija, mariologija, zakramenti, teološka antropologija

Abstract: *The review scientific paper presents the life and above all the theological work of the Assistant Professor Franc Plemenitaš, PhD, who, from the restoration of the theological study in Maribor in 1968 to his death in 1989, taught dogmatic theology at the Department in Maribor of the Faculty of Theology of Ljubljana. His main fields of teaching were: Christology with Mariology, the doctrine of sacraments, and missiology. The article provides an overview of his lecture notes. For a session, he was also the Vice-Dean of the Faculty of Theology. Further the paper presents his theological research work in the discussions in the *Theological Quarterly* *Bogoslovni vestnik* (3) and articles in the journal *Znamenje* (13). With the presentation of leading theological streams and authors, especially from the German speaking area, he introduced to Slovenia new theological movements that emerged after the Second Ecumenical Council of the Vatican. In the articles in the journal *Znamenje* he described in particular theology as a source of socially engaged Christianity.*

Key words: *Franc Plemenitaš, dogmatics, Christology, Mariology, sacraments, theological anthropology*

Uvod

Ob 50-letnici vrnitve študija teologije v Maribor, ki praktično sovпада s 100-letnico ustanovitve Univerze v Ljubljani, katere soustanoviteljica je bila Teološka fakulteta, je primerno, da se zavemo pomena in dela profesorjev in drugih uslužbencev, ki so soustvarjali mariborski oddelek Teološke fakultete v Ljubljani. Od vsega začetka tega »novega začetka« je v ekipo ustvarjalcev na Oddelku kot visokošolski učitelj spadal tudi doc. dr. Franc Plemenitaš. Z veseljem predstavljamo njegov delež iz življenja prvih dvajsetih let mariborskega oddelka ljubljanske Teološke fakultete.¹

1 Kratek oris življenjske poti

Doc. dr. Franc Plemenitaš se je rodil 19. marca 1922 v Rogaški Slatini. Kot obetaven učenec je bil sprejet v dijaško semenišče Maximilianum-Victurinum v Mariboru in tam končal klasično gimnazijo. Zaradi vojnih razmer je odšel na študij v Rim, kjer je končal osnovni teološki študij na Papeški univerzi Urbaniani (1947). Duhovniško posvečenje je prejel na velikonočno nedeljo, 6. aprila 1947, v večnem mestu. Filozofski študij je nadaljeval v Milanu, kjer je dosegel akademsko stopnjo magisterija iz filozofije. Teološki študij pa je v Rimu okronal z doktoratom iz teologije na Papeški univerzi Urbaniana (*Controversia sunomiana de conceptu agennesiae*, 1949, 125 str.). Oba študija je sklenil v letu 1949. Vse to je dosegel kljub ne najboljšemu zdravstvenemu stanju, ki se tudi kasneje ni izboljšalo.

Po končanem študiju je še štiri leta dušnopastirsko deloval v Rimu, se nato za šest let preselil na avstrijsko Koroško in pastiroval med tamkajšnjimi rojaki: med letoma 1953–1955 je bil hišni duhovnik pri šolskih sestrah v Beli peči pri Trbižu, med letoma 1955–1959 pa župnijski upravitelj na Golšovem, v Št. Janžu in Hodišah, duhovni pomočnik v Žihpolju in kaplan v župniji Heiligenblut. Nato ga je življenjska pot pripeljala nazaj v takratno

1 Tega dela sem se lotil s še posebnim veseljem in spoštovanjem, saj je bil doc. dr. Franc Plemenitaš tudi moj profesor dogmatične teologije v Mariboru. Hkrati pa je bil moj predhodnik pri katedri za dogmatično teologijo, saj sem po vrnitvi s študija v Rimu leta 1991 prevzel prav njegovo mesto in izvajanje predmetov, ki jih je prej poučeval on.



mariborsko škofijo, kjer je deloval kot kaplan v župniji Sv. Magdalene v Mariboru (1959–1963), bil učitelj latinskega jezika v Slomškovem dijaškem semenišču in opravljal delo škofijskega arhivarja; leta 1965 je bil imenovan za župnijskega upravitelja župnije Sv. Miklavž ob Dravi (v času tega delovanja je vodil pozidavo novega župnijskega doma), na lastno prošnjo je bil leta 1970 imenovan na lažje pastoralno mesto in postal kaplan v Rušah; po dveh letih je postal župnijski upravitelj župnije Sv. Ožbalt ob Dravi in soupravitelj župnije Kapla (1972–1974), nato pa bil še leto dni duhovni pomočnik v Kamnici pri Mariboru. Od leta 1974 do 1982 je bival v bogoslovnem semenišču v Mariboru. Zadnjih sedem let življenja je preživel kot duhovni pomočnik v župniji Starše na Dravskem polju. Od leta 1969 je opravljal tudi delo prosinodalnega sodnika pri škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru.

Vzporedno s temi pastoralnimi zadolžitvami je bil od leta 1968 do 1989 predavatelj na mariborskem oddelku Teološke fakultete v Ljubljani. V mandatnem obdobju 1978–1980 je opravljal tudi službo prodekana na Teološki fakulteti in voditelja Oddelka v Mariboru.

Njegovo zemeljsko življenje se je izteklo 24. novembra 1989. Pokopan je na pokopališču župnije Sv. Janeza Krstnika na Dravskem polju v kraju Starše.²

2 Teološko delo

Plemenitaševo teološko delovanje v Mariboru je sestavljeno iz pedagoškega dela na Teološki fakulteti ter iz teološkega znanstvenoraziskovalnega dela. Sledi zgoščena predstavitev obojega.

2 Njegove biografske in bibliografske podatke najdemo v: Univerza v Ljubljani, *Biografije in bibliografije univerzitetnih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavcev: peta knjiga 1987–1996, I. del* (Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 1997), 1087; Teološka fakulteta, *Zbornik ob sedemdesetletnici Teološke fakultete v Ljubljani: 1919–1989* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 1990), 82; Fanika Krajnc-Vrečko, »Teologija v Mariboru 1968–2008: 40 let Enote v Mariboru,« v: Bogdan Kolar, ur., *90 let Teološke fakultete v Ljubljani* (Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009), 114.118–119; »Naši rajni: dr. Franc Plemenitaš (DMZ-Mb),« *Sporočila slovenskih škofij*, št. 1 (1990): 18–19.



2.1 Plemenitaš kot profesor dogmatične teologije

Poleg dušnopastirske dejavnosti je bil vse od ponovne vzpostavitve teološkega študija v Mariboru v letu 1968 tudi predavatelj dogmatične teologije na mariborskem oddelku (kasneje enoti) Teološke fakultete v Ljubljani. Od leta 1968 do 1973 je predaval kot honorarni profesor, nato pa do leta 1989 kot docent. Zaradi svojega skromnega in ponižnega značaja je bil med študenti zelo priljubljen. Veljal je za milega profesorja. Verjetno se je tudi zaradi zdravstvenega stanja načrtno izogibal stresnim in konfliktnim situacijam, kar so študentje kdaj izkoristili tudi v svoj prid.

Njegova glavna področja predavanj so bila kristologija, mariologija, nauk o zakramentih in misiologija. Kot skripta obstajajo njegovi zapisi za kristologijo, mariologijo in za nauk o zakramentih.

2.1.1 Kristologija z mariologijo

Nedvomno je bila osrednje področje njegovega pedagoškega dela na fakulteti kristologija. Zanj je postopoma pripravil svoja najboljšejša skripta. Njihov prvi del je bil v celoti razmnožen v skriptarni Oddelka v Mariboru leta 1979 (78 str.). Naslednje leto (1980) je pripravil kratka skripta Mariologija (14 str.). V letu 1982 je dodal Kristologiji »2. nadaljevanje« (17 str.). V vezanem zvezku je dodan samostojno oštevilčen razdelek z vsebinami: »Jezusova smrt«, »Jezusovo vstajenje«, »Vsebinska vere v Jezusovo vstajenje« in »Skrivnost Jezusa Kristusa« (skupaj 58 str.). Razdelek ni datiran; po notranji logiki bi ta razdelek morda lahko bil »1. nadaljevanje« Kristologije, a ni nikjer tako označen.

Svoj oris nauka o Kristusu avtor postavlja na teološke poudarke drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (v nadaljevanju 2Vt), ki je, kot poudarja, za osrednjo temo krščanske teologije izpostavil »teologijo Cerkve«. V tem okviru so po njegovem »ekumenska teologija, teologija sveta, politična teologija, teologija sekularizacije, razvoja, revolucije, osvoboditve v ospredju interesa teoloških raziskovanj« (1979, 1). Avtor ob tem izpostavi, da je Cerkev ob tem *aggiornamentu* v nevarnosti, da izgubi svojo identiteto, zato se mora poglobiti v lasten temelj. »Temelj Cerkve pa ni neka ideja, princip ali program, posamezne dogme in moralne zapovedi, prav posebno pa to niso neke cerkvene ali družbene strukture, ki imajo svoj pomen, pa niso temelj Cerkve. Temelj in smisel Cerkve je:



ena oseba – Jezus Kristus.« (1) Kristologijo opredeli kot razlago izpovedi »Jezus je Božji Maziljenec«.

Struktura njegovih zapisov za predavanja je sorazmerno klasična za tisti čas. Preko »problema« kristologije (omenja K. Rahnerja, Chardina, Metzja) nadaljuje z »zgodovinskim vprašanjem vere v Jezusa Kristusa« (Reimarus, Straus, Schweitzer, Bultmann, Adam, Casel), sledita »religiozno vprašanje o Jezusu« in »demitologizacija vere v Kristusa«, v nadaljevanju obravnava »vprašanje o odrešenju v svetu«; spregovori še o »zemeljskem Jezusu«; sledi poglavje o »Jezusovem oznanilu« in o »razvoju kristološke dogme«, kjer precej prostora nameni vprašanju osebe v kristologiji; v zgodovinskem pregledu izpostavi razlikovanje med »funkcionalno« in »bitno« kristologijo. V nadaljevanju obravnava Jezusovo smrt in vstajenje po dokaj klasični pokoncilski shemi. V »2. nadaljevanju« (1982) pa predstavi obris soteriologije.

Mariologija se je obravnavala v okviru kristologije; zato avtor pripravi kot dodatek h Kristologiji tudi kratko Mariologijo, ki je v bistvu povzetek in kratka razlaga osmega poglavja Dogmatične konstitucije o Cerkvi (*Lumen Gentium*), posvečenega Mariji.

2.1.2 Nauk o zakramentih

Profesor Plemenitaš je za študente pripravil tudi krajši zapis o zakramentih. Bil je ciklostilno razmnožen brez posebnih bibliografskih podatkov. Zakramentalno tematiko je avtor predstavil v dveh sklopih pod naslovom »O zakramentih«. Krajši del (33 str.) je namenjen vprašanju zakramentov na splošno (*de sacramentis in genere*). V uvodu nakaže, da ne bo izhajal iz klasične katekizemske opredelitve zakramentov, ampak jih opredeli: »Zakramenti so znamenja, po katerih se osebno srečamo z Bogom po Kristusu.« (1) Takšno srečanje oseb vedno vključuje razodetje in vero ter se dogaja na simbolni način. »Zakrament ni samo znamenje, ki kaže na neko drugo resničnost, namreč na milost, temveč je znamenje, simbol, ki vsebuje to, kar znači, in hkrati to, kar znači, tudi povzroči: *sacramentum est signum efficax gratiae*.« (3) S pomočjo »ontologije simbola« in preko »realnega simbola« označi zakrament kot »simbolično dejanje« (4) in s tem privede do zakramenta kot osebnoznega srečanja z Bogom. Delovanje Kristusa kot »prazakramenta« se nujno nadaljuje v zakramentih, ki so »cerkvena slavja Kristusovih življenjskih misterijev«. (4-13) Potem ko na kratko predstavi zgodovino teologije zakramentov (13-15), pokaže na bistveno



zgradbo zakramentalnega znamenja in opiše učinke zakramentov. Posveti se tudi izvoru in številu zakramentov ter izpostavi njihov odnos do Kristusa. Klasično opiše tudi potrebno držo delivca in prejemnika zakramentov.

V tem prvem delu nakaže v uvodu novejšje pristope k zakramentalni problematiki, nato pa v zelo klasični sholastični predstavitvi poda osrednje zakramentalne vsebine. Kljub temu da ne omenja praktično nobenega avtorja, razen Tomaža Akvinskega, je čutiti, da v uvodu upošteva Schillebeeckxa (Kristus kot prazakrament in zakramenti kot srečanja z Bogom) in Rahnerja (realni simbol).

V drugem delu zapisa predstavi posamezne zakramente po klasični shemi: kratka zgodovina, znamenje zakramenta – materija in forma, zakramentalna milost – učinki zakramenta, delivec in prejemnik ter posebnosti posameznega zakramenta. Po obsegu so posamezni zakramenti predstavljeni takole: krst (1–10), birma (11–20), evharistija (21–55), zakrament pokore/sprave (56–78), mašniško posvečenje: zakrament svetega reda (78–90), bolniško maziljenje (90–94) in zakrament svetega zakona (95–101). V ugotovitvi, da je avtor daleč največ prostora namenil evharistiji (34 str.) in nato zakramentu sprave (22 str.), lahko prepoznamo njegovo pastoralno naravnost pri pripravi predavanj, saj sta ta dva zakramenta v duhovnikovem življenju gotovo najbolj izpostavljeni.

2.2 Teološke razprave

Opus teoloških razprav profesorja Plemenitaša je zbran v *Bogoslovnem vestniku* (v nadaljevanju *BV*), kjer so objavljene tri – tem se bomo posvetili najprej, in v reviji *Znamenje*, kjer jih je objavljenih štirinajst – te bomo predstavili kasneje. V *Znamenju* in *V edinosti* pa je objavil tudi kakšen prevod članka tujega avtorja ali dokumenta.

2.2.1 Razprave v *BV*

Kronološko je bila prva razprava – z naslovom »Kristus, Bog in človek« – objavljena leta 1971 v *BV*. (Plemenitaš 1971, 54–67) V njej izhaja iz živahnega teološkega kristološkega dogajanja, ki se je pojavilo ob tisočpetstoletnici kalcedonskega cerkvenega zbora (451–1951). To kristološko refleksijo je sprožil Rahnerjev članek »Kalcedon: konec ali začetek?«, ki ga povzema tudi Plemenitaš. Rahner razvija misel, da je vsaka koncilaska opredelitev



s svojo jasnostjo znamenje zmage resnice (konec nekega procesa), hkrati pa začenja nove probleme in budi še globlje intuicije (začetek novega razvoja). V vsaki formuli se skriva nekaj samopresežnega. V nadaljnjih letih so se pojavljale pomembne reinterpretacije kalcedonske dogme (B. Welte, F. Malmberg, E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg ...). S tem nakaže »dinamično perspektivo« (54) vsake verske resnice, tudi že definirane, saj vodi v vedno globlje dožemanje razodete resnice. Ob razvijanju te teme se Plemenitaš naslanja na Rahnerja in Truhlarja. Vera je nekaj živega, saj se giblje k Resnici in ima za posledico »blaženo gledanje«. Resnica je živa, če prehaja v eksistenco. Avtor močno poudari, da dogmatično formulacijo ohranimo, »če jo presežemo, da jo zopet najdemo«, kot živo in oživljajočo (55). Naslanjajoč se na Adama, sklene misel, da abstraktno ponavljanje dogme »diši po monofizitizmu« (56).

V sodobnem kristološkem pristopu izpostavi napetost med statičnim (Boecij) in eksistencialnim (Kierkegaard) pojmom osebe, kar ilustrira ob razmišljanju o Jezusovi človeški svobodi, ki jo označi za »največjo svobodo in največjo bližino Bogu« (56). Zato v Kristusu stvarstvo doseže svoj vrh, saj je v njem na neprekosljiv milosten način združeno z Bogom. Tako je po avtorjevem prepričanju ohranjena kalcedonska dogma, verska resnica pa je poglobljena. Jezusov človeški odnos do Očeta je »artikulacija odnosa, ki v Sveti Trojici konstituira njegovo osebo«. Oseba, ki je višek biti, je predvsem odnos. Iz tega izhaja, da stvarstvo svojega viška ne dosega v kozmični nujnosti, marveč v svobodni usmeritvi v Boga. (57) Tako je krščanstvo prišlo do pojma osebe, ki je neizmerno več kot goli individuum. V Kristusu in po njem dobi človekova eksistenca neskončno vrednost. »Ker je v Kristusu kot človeku odnos, ki ga ima Sin do Očeta, podaljšan oz. posredovan človeku, zato Jezus ne more imeti do nebeškega Očeta drugačnega odnosa kakor odnos popolne predanosti, v kateri se v najvišji meri uresniči svoboda.« S povzemanjem Ratzingerja pa avtor pravi, da je »krščanstvo v svojem bistvu paradoks eksistence, ki se pomika iz statičnega bistva, ki je samo podlaga, k dinamičnemu odnosu eksistence, ki je 'esse ab' in 'esse ad'. Novejša kristologija je bolj dinamična, življenjska, eksistencialna, kar ustreza razodetju, vendar pa ohrani statične kategorije, brez katerih bi dinamika odnosov ne imela svojih temeljev.« (58) Zato ima Kristusova »eksistencialna predanost« Očetu svoj temelj v »bitni predanosti«, v čemer Rahner vidi izpopolnitev antične, formalne kristologije (59). Plemenitaš povzame ugotovitve takole: »Tako dospemo do medsebojne



povezave trinitarnih, kristoloških in antropoloških odnosov, ki niso eden poleg drugega, ampak se v centralni kristološki konkretnosti prepletajo in postanejo identični. Tako postane teologija antropologija, ne v smislu, kakor je to pojmoval Feuerbach, ki je ateist, ampak v krščanskem smislu učlovečenja: Božji Sin je postal človek (*anthropos*), da bi človek prišel v skupnost Svete Trojice.« (59)

Tej načelni razpravi o doprinosu sodobnih pristopov v kristologiji sledi kratka predstavitev šestih »novih pogledov na kristologijo«: osebna kristologija, kristologija odnosov, dinamična kristologija, solidarna kristologija, kristologija v zgodovini razodetja in zaveze, enotnost med kristološko in trinitarično strukturo. (60–63) V sklepu pa Plemenitaš jasno povzame, da je sodobna kristologija povsem soteriološko naravnana: »Tako je po milosti, ki nam je dana po Sinu, ki je prišel v našo, zemeljsko eksistenco, utemeljena in dana večnost tudi nam. V Kristusu se je osebni odnos do Boga uresničil na neprekosljiv način. Po njem more vsak človek uresničiti svoj odnos do Boga, se prozorno utemeljiti v Bogu in tako uresničiti svojo osebnost. Kristus, učlovečeni Božji Sin, je po Kirkegaardu edina možnost eksistence, kjer je premagan obup, ki je smrtna bolezen, absurd življenja, o katerem govorita Sartre in Camus.« (65)

Plemenitaševa druga razprava v *BV* je bila objavljena v naslednjem letniku (1972) in obravnava takrat gotovo aktualno vprašanje odnosa med skupnim in službenim duhovništvom, ki ga je izpostavil 2Vt. Gre za pregledno razpravo o koncilskih poudarkih o tej problematiki. Gotovo je to ena izmed tistih razprav, s katerimi so naši profesorji poskušali slovenski teološki javnosti podrobneje predstaviti spremenjene doktrinalne poudarke zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora. Dejansko je bilo skupno duhovništvo vseh krščenih po tridentinskem vesoljnem cerkvenem zboru (1645–1663) postavljeno precej v ozadje, saj je Katoliška cerkev s poudarjanjem službenega duhovništva nosilcev zakramenta svetega reda želela odgovoriti na drugačno protestantsko pojmovanje tega in na njihovo poudarjeno izpostavljanje vloge celotne cerkvene skupnosti kot duhovniške skupnosti. Plemenitaš celo zapiše, da je bilo skupno duhovništvo v tem obdobju skoraj štiristo let »naravnost zanikano« (15), kar je nekoliko pretirana ocena. Vsekakor pa je bilo na zadnjem koncilu to duhovništvo na neki način »rehabilitirano«, medtem ko je bila »vloga in naloga službenega duhovništva po virih razodetja jasneje opredeljena, demitologizirana in postavljena v tisti red



odrešenja, ki ga je ustanovil Kristus«. Kot uvodno ugotovitev postavi avtor trditev, da »službeno duhovništvo ne stoji nasproti skupnemu duhovništvu, kakor da ne bi bilo z njim povezano, in skupno duhovništvo ne stoji nasproti službenemu duhovništvu kot nekaj čisto drugega« (15).

Plemenitaš nato v kratkem prvem delu razprave razvije »utemeljitev duhovništva Cerkve – Kristusovega skrivnostnega telesa«; v drugem delu predstavi »duhovništvo Božjega ljudstva ali skupno duhovništvo« in v tretjem »službeno duhovništvo«. Prvi del služi nekakšnemu okvirju, v katerega postavi potem razpravo o obeh vrstah duhovništva. Povzeto po Semmelrothu pokaže na Kristusa kot »prazakrament«, kar pomeni »učinkovito znamenje Božje pričujočnosti v zgodovini človeštva« (15), ki se nadaljuje v Cerkvi, ki je sicer »človeška družba, a vsebuje nadnaravni princip, ki je neviden« (16). Posameznik postane deležen Kristusovega življenja s tem, da postane ud njegovega skrivnostnega telesa. V tem telesu zakramenti ne posredujejo milosti neposredno, »temveč po Cerkvi, ki je utelešenje milosti, prazakrament Kristusa« (16). Vidnost tega »prazakramenta« je »polarno urejana Cerkev«. »Posvečeni duhovnik je postavljen nasproti sodarujoči občini kot predstavnik Kristusa, ki ponavzočuje svojo velikonočno skrivnost. [...] Službeno duhovništvo ima nalogo, da naredi Kristusovo daritev navzočo. Sodarujoči verniki so pa postavljeni nasproti darujočemu duhovniku kot tistemu, ki predstavlja Kristusa, ker napravi v Kristusovi moči Kristusa zakramentalno vidnega. To pa pomeni, da je kristjan posvečen in določen, da stoji na eni ali drugi strani polarno urejene Cerkve.« (16)

V drugem delu Plemenitaš postavi »duhovništvo Božjega ljudstva« na biblični temelj, ki ga v glavnem odkrije v 1 Pet 2,4-5.9-10. Iz njega izpelje, da sta v Božjem ljudstvu duhovništvo in preroštvo združeni, saj sta bili povezani tudi v Kristusu. Ker je duhovništvo bistveno povezano z daritvijo, je Božje ljudstvo usposobljeno za sodelovanje pri Kristusovi daritvi zaradi svoje zakramentalne povezanosti z njim. Skupno duhovništvo vernikov korenini v Kristusovi človeški naravi, v kateri se »podaljša« njegov substancialni odnos do Očeta. Kot »udje« njegovega telesa so kristjani deležni tudi te Božje resničnosti. (17) Skupno duhovništvo je služba Cerkve sredi sveta, zato kristjan vrši to službo, ko »opravlja svoje poslanstvo v svetu iz predanosti Očetu«, in tako postane »daritev celo življenje«. (18) Zakramentalno bogočastje Božjega ljudstva je njegova najvišja dejavnost. V njem sta obe duhovništvu najpopolneje povezani v »skupnem kulturnem duhovništvu«.



Avtor nato razvije idejo, da je »subjekt duhovniškega dejanja skupnost Božjega ljudstva«, saj Kristus v zakramentih deluje po celotnem svojem telesu, to je po celotni Cerkvi, torej po obeh duhovništvih, čeprav se med seboj ločita po bistvu, ne le po stopnji (LG 10). (18) »Službeni duhovnik in prejemnik zakramenta sta oba duhovniška subjekta skupnega dejanja, čeprav eden predstavlja Kristusa duhovnika kot glavo Cerkve, medtem ko drugi, prejemnik, po prejemu zakramentov stopi v kultno dejanje.« (19) To dogajanje predstavi Cerkev kot »univerzalni zakrament odrešenja«, ki v posameznih zakramentih vernika pritegne v »Kristusovo duhovniško območje«, kar ne pomeni le sprejema milosti, marveč »nove odnose prejemnika zakramentov do Cerkve«. (19) In prav ta odnos postavi skupno duhovništvo »pred službeno duhovništvo«, ki zato ni le »slabotno izžarevanje« (20; Rahnerjev izraz) tega. »Kar se pa tiče vstopa v Kristusovo velikonočno skrivnost, v daritev Kristusa, ki je svojo daritev daroval za vso Cerkev, pa nima službeno duhovništvo nobene prednosti pred skupnim duhovništvom.« (20)

V tretjem delu razprave avtor postavi službeno duhovništvo v okvir splošnega, in ne obratno. Službeno duhovništvo je bistveno naravnano na skupnost, a tudi obratno. Posebno poslanstvo apostolov se nadaljuje v Cerkvi. To poslanstvo se ne izčrpa le v kulturni dejavnosti. »Torej ne samo vodstvo eharistije kot pastirska služba in preroško oznanjevanje Božje besede je naloga službenega duhovništva, ampak posebna deležnost pri Kristusovem duhovništvu, po kateri se ministerialni duhovnik po svojem duhovništvu bistveno razlikuje od skupnega duhovništva, kateremu na življenjski ravni tudi sam pripada.« Ta bistvena razlika izstopa v tem, da službeni duhovnik »zastopa osebo Kristusa – Glave skrivnostnega telesa«. (21) Preroška beseda, ki jo oznanja ministerialni duhovnik, je glede na Kristusove besede v analognem pomenu »na neki način zakramentalna«, saj po njej duhovnik zaradi opolnomočenja »napravi pričujoče Kristusovo odrešilno delo, v katerega se morajo verniki svobodno vključiti«. (22) S tem ministerialni duhovnik posedanja Kristusovo sredništvo. Plemenitaš po Rahnerju definira duhovnika kot tistega, »ki je postavljen v odnos do občestva tako, da je po poverilu Cerkve popoln in uradno govoreč oznanjevalec Božje besede, in sicer tako, da mu je v najvišji meri poverjena zakramentalnost besede.« Torej besede, ki to, kar izraža, tudi uresniči. Zato »beseda doseže v zakramentu svoj največji učinek«. Duhovnik pa tudi preseže svoj »kulturni značaj« v »misijonskem značaju«. (23)



V končnem povzemanju Plemenitaš izpostavi nujnost preseganja nekaterih dotedanjih pojmovanj – na primer, da so škofje in duhovniki najprej člani Cerkve, šele nato pa posvečeni služabniki. To pomaga preseči še vedno živo pojmovanje, »da je službeno duhovništvo nad Cerkvijo ali pa da je samo ono Cerkev«. Saj duhovnik »ni nikak nadkristjan«, marveč postavljen v pomoč drugim; duhovništvo pa ne posebna »kasta« v Cerkvi. (25) Ko se ob koncu avtor sprašuje o potrebnosti duhovnikove »subjektivne svetosti«, se zateče k Rahnerjevi misli, »da je svetost neobhodno potrebna, če naj bo oznanjevanje življenjsko resnično in ne samo objektivno pravilno«. (25)

V razpravi se je Plemenitaš pri komentiranju izjav drugega vatikanskega koncila o skupnem in službenem duhovništvu (PO 5; LG 11.11) naslonil na naslednje avtorje: Scheffmacherja, Semmelrotha, Rahnerja in Ratzingerja.

Po enajstih letih Plemenitaš v *BV* objavi svojo zadnjo razpravo z naslovom »Odrešenje in osvobajanje človeka«. (1983) Razprava posega na področje teološke antropologije in soteriologije. Izhaja iz prepričanja, da so koncili le izhodišča za udejanjanje vere v vsakem času. Če so prvi vesoljni cerkveni zbori branili »absolutno Božjo transcendenco«, ki je v Kristusu postala »skrajna imanenca«, zahteva sodobna sekularizacija, ki »je v marsičem spremenila situacijo vernih«, nove teološke premisleke in pristope. Bolj jasno je izpostavljeno vprašanje: »Kdo je Jezus Kristus za nas danes?« Ta »danes« opredeljuje močan »humanistični ateizem, ki trdi, da je vera v Boga uničenje človečnosti, odtujitev«. (249) S Kasperjem avtor oblikuje vprašanje sodobne kristologije: »V kakšnem razmerju sta krščansko oznanilo in emancipacija človeka.« (250) V pojmu svobode je povzeto skoraj vse, po čemer človek hrepeni in v kar upa; je pa vprašanje, h kakšni svobodi teži sodobni človek s svojo emancipatorno usmerjenostjo.

S tem avtor postavi svobodo v središče svoje razprave. Jezusovo odrešensko delo pa pokaže kot »delo za osvobajanje človeka«. »Poprejšnjo vzhodno in zahodno soteriologijo« označi za preveč statični, zato pravi, da sodobna soteriologija »vrednoti zgodovinskega Jezusa in njegovo delo za osvoboditev človeka, ne da bi pri tem zanemarjala učlovečenje in veliko-nočno skrivnost« (250). Oznanilo Božjega kraljestva je treba aplicirati tudi na področje človekove potrebe po miru, svobodi, pravičnosti in življenju. Zaradi »sil zla« se človek ne more sam rešiti in je ogroženo njegovo življenje



in svoboda. »V Jezusu se Bog razodeva kot tisti, ki ga /človeka/ osvobajajo od sil zla in neozdravljive razklanosti v resničnosti stvarstva.« Zato je treba spremeniti tudi »socialne in politične razmere«, kadar zasužnjujejo človeka. »Spreobrniti se mora človek, ki zasužnjuje druge.« (251) Deležnost pri Božjem kraljestvu ni samo eshatološka, ampak se mora uresničevati že v zgodovini. Z močnim izpostavljanjem tega osvobajajočega vidika se približa nekaterim soteriološkim in kristološkim potezam, ki jih odkrijemo v politični teologiji in teologiji osvoboditve.

Prihod Božjega kraljestva v Jezusovi osebi se udejanja v »ljubezni, ki ne vrne udarca«, v »zmagi nad demonskimi silami zla, ki odtuji in zasužnjujejo človeka«, in to je že »začetek novega stvarstva«. S tem se odpirajo nove možnosti počlovečevanja sveta z ljubeznijo, ki ne nadomesti pravičnosti, ampak je njena »presežna izpolnitev«. »Nismo namreč pravični do drugih le takrat, kadar jim damo, kar jim gre, temveč kadar jih sprejmemo in jim podarimo sami sebe.« V tem lahko prepoznamo pravi odgovor »na vprašanje o pravičnem in humanem svetu«. (252)

S poudarki na osnovi sodobne antropologije se avtor sprašuje po pomenu Jezusovega učlovečenja ter ugotavlja, da to pomeni, da se osvobajanje človeka lahko dogaja le v telesu. Iz svetopisemskega sporočila avtor povzame, da temeljni odnos ni med dušo in telesom, med človekom in svetom, marveč med človekom in Bogom. »Integracija napetosti v človeku« se lahko udejanji, le ko se človek »presega v Boga«. Oddaljenost in odtujenost od Boga Sveto pismo opredeli kot greh, ki ni »le enkratno dejanje, temveč splošna situacija, ki določa človeka že pred njegovo osebno odločitvijo«. S tem avtor nakaže idejo o solidarnosti ljudi v grehu. Zato je odrešenje osvoboditev od te resničnosti, ne pa zatekanje v kakšen »metafizični dualizem«. Z učlovečenjem Božjega Sina se je začela »osvoboditev iz grešne situacije človeka, kajti osvoboditev je možna, le če Bog postavi nov začetek«. (254)

V Kristusu kot novem Adamu Plemenitaš prepozna »začetnika svobodnega človeštva«. »S tem, da je Božji Sin postal človek, se je spremenila situacija neodrešenosti za vse, ker je razklenil krog greha in postavil nov začetek za vse.« (255) Osvoboditev nam je podarjena v telesu. S povzemanjem nekaterih nemških avtorjev Plemenitaš opiše Jezusovo odrešenjsko življenje takole: »Jezus je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem postavil



nov ekzistencial, prostor svobode, kar imenujemo objektivno odrešenje in nas kvalificira, še preden se sami odločimo, in hkrati omogoča našo odločitev. Človek odslej ni več brez alternative: s Kristusovo milostjo more postati svoboden.« (255)

Nato se avtor sprašuje, »od česa« in »za kaj« nas Kristus osvobaja. Na prvo vprašanje odgovarja, da nas osvobaja od krivde, greha, od eksistencialnih strahov, zlasti v povezavi s smrtjo. Na drugo vprašanje pa je odgovor: osvobojeni smo za svobodo, pravičnost in mir, za veselje in srečo, za novo stvarjenje in dopolnitev vsega. Osvoboditev se v tem kontekstu pokaže kot dar in kot naloga. (256)

Višek Jezusovega osvobodilnega dela je njegova smrt, kajti z njo se začne »novi eon« v njegovem vstajenju kot začetku novega stvarstva (257). Svoboda, za katero nas je po Pavlu osvobodil Kristus (od greha, smrti, postave), »ustvarja prostor svobode za vse zaslužnjene v osebni in družbeni smislu«. Osvoboditev je sicer osebna, a ima tudi »družbeno, cerkveno razsežnost v skupnosti Božjih otrok«, ki preide tudi v »kozmično razsežnost«. (258) Svoboda je tako prikazana kot »gonilna moč« kristjanaovega bivanja, v kateri sovpadata milost in odgovor nanjo, kar je »vera, ki dela po ljubezni in nikoli ne mine« (259).

Sodobni ateizem je po avtorju humanizem, ki postavlja napačno dilemo: Bog ali človek. Takšno pojmovanje je blizu klasičnim mitologijam, kjer so bogovi ljubosumni na človekovo svobodo. Krščanski razodeti Bog pa je »oseba in svoboda, ki v svoji vsemogčnosti daje človeku prostor svobode, ne utesnjuje človeka, ampak ga osvobaja za lastno svobodno aktivnost, to pa privzema v načrt odrešenja« (259). Zato ni dileme, ali Bog ali človek, marveč le Bog in človek v dialogu. V njem »svoboda odstranja meje in teži k neomejenosti, ki zanjo ni tuja, ampak domača. Biti povsem svoboden pomeni potešiti svojo neskončno žejo po svobodi v Neskončnem in v njem najti svojo identiteto. Pojem svobode vsebuje končno dopolnitev človeka.« (260) Ta milostna podaritev svobode ni le notranji odnos do Boga, ampak ustvarja prostorja svobode na vseh področjih človekovega življenja, zato ima odrešenje tudi družbeno razsežnost, saj usmerja kristjana v to, da z družbenimi strukturami ščiti svobodo ljudi (261).



S to razpravo je Plemenitaš posegel v takratno aktualno tematiko humanističnega ateizma in v vprašanje sekularizacije ter možnega odgovora teološke antropologije. Pretežno je proučeval nemške teologe in njihove odgovore na takratne izzive časa. Med najbolj pogosto navajanimi avtorji so Kasper, Metz, Greshake, Wiederkehr, Valkovič, Kessler, Schillebeeckx, Häring in Ratzinger. Že iz tega seznama se jasno vidi, da je izbiral za tisti čas »sodobne« avtorje, ki so želeli v teologiji uresničevati smernice drugega vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora in s tem nekoliko »rahljali« neo-sholastično smer v teologiji, ki je ponekod še vedno vztrajala. Pravzaprav zaznamo to usmeritev v vseh treh v *BV* objavljenih razpravah, s katerimi bolj seznanja slovenski teološki prostor z nemško teološko mislijo in manj samostojno razvija svojo teološko misel.

2.2.2 Teološki zapisi v *Znamenju*

V reviji *Znamenje* je Plemenitaš objavljal svoja razmišljanja o različnih perečih vprašanjih glede vere, duhovnosti in družbene angažiranosti kristjanov. Tako v letu 1975 objavi v tej reviji razmišljanje o »krizi molitve« (419–426), v kateri nekoliko polemizira z Robinsonom, ki zagovarja tezo, da je edina primerna molitev premišljevanje o nalogah, ki jih imamo kot kristjani v svetu. Na stanje molitve so negativno vplivale nekatere filozofije, napačne podobe Boga in sekularizacija. Kriza molitve gre skupaj s krizo vere v osebnega Boga. Zato je tudi pot iz krize povezana s poglobljanjem vere v osebnega Boga in s tem povezano odprtostjo do vseh ljudi kot nasprotje »svetega« individualizma v duhovnosti.

V enem izmed zapisov v *Znamenju* (1976) je Plemenitaš razmišljal o »prenovi in teologiji« (491–500). K nujnosti trajnega prenavljanja Cerkve spada, da se ne zaustavi na neki točki, pa naj bo glede nauka, institucij ali pastorale. Prenova teologije je potrebna, da s tem usmerja prenavo celotne Cerkve in hkrati omogoči primerno nagovarjanje sodobnikov ter pravilno razumevanje znamenja časov. S tem se Cerkev izogne nevarnosti, da postane »muzej preteklosti«. Potrebo po prenovi vidi glede pojmovanja Boga, še posebej z vidika vprašanja, ali Bog dandanes človeku še kaj pomeni. Prenova je potrebna tudi v teološki antropologiji, zlasti v smeri dojetanja, da si krščanstvo in humanizem ne nasprotujeta; razčistiti je treba tudi odnos med religijo in ideologijo, pri čemer je izziv Marxova kritika, ki lahko krščanstvu pomaga izogniti se nevarnosti, da bi postalo »ideologija statičnega pojmovanja družbe«. Dalje pokaže na nevarnost



»cerkvenega monofizitizma«, ki ga vidi v tem, da nekateri pripisujejo direktivam Cerkve Božjo avtoriteto in zavračajo vsak dialog s svetom. Sodobna teologija je poklicana biti usmerjena v prihodnost in prinašati upanje, času primerno poglobiti Kristusovo skrivnost in opustiti vse, kar je preživelega. V članku je opaziti nekaj kritičnih tonov do institucionalne Cerkve, ki so jih v tistem času propagirali nekateri teologi, med njimi Küng, ki ga avtor tudi citira, v slovenskem prostoru pa Grmič.

Plemenitaša zanima tudi »sodobno izkustvo Boga« (*Znamenje* 1977, 129–137), ki je sad »smrti Boga metafizike« oziroma procesa odpora proti »Bogu filozofov«, začetnika katerega vidi v Pascalu. Poanto odkrije v tem, da je za sodobnega človeka »Bog filozofov« povsem transcendenten in zato brezoseben, medtem ko krščanski Bog mora ostati Bog dialoga v sebi in navzven do človeka. Brezosebni vidik sheme subjekt-objekt, ki je utelešen v tehniki, je povzročil, da se človek ni več spraševal o Bogu, saj mu v tej shemi na vprašanja bolje odgovarja tehnika. Teologija ne more več izhajati iz pojma Boga kot absolutnega bitja, ker ne more dovolj izraziti »zgodovinskega« delovanja Boga tako v stvarjenju kot učlovečenju in pobožanstvenju. Kajti Boga razodetja najbolj določa kategorija odnosa. Tako nastane povsem druga podoba Boga, ki je Odnos. To pripelje do govorjenja o Bogu kot osebi. Oseba ni individuuum, ki nastane z razcepitvijo ideje v materiji, ampak nekaj enkratnega. Po Ratzingerju sintetično povzame v misel, da je korak od posameznika k osebi bistvena razlika med antiko in krščanstvom. Človek v medosebnih odnosih doživi razmejitev in omejitve. A izkustvo omejitve je mogoče le ob hkratnem brezmejnem obzorju, ki ga kristjan imenuje Bog. Torej je polje izkustva Boga za sodobnega človeka v osebnem preseganju samega sebe v druge. In to avtor prepozna kot tipično krščansko oznanilo.

Plemenitaš se še naprej sprašuje o izkustvu Boga, in to v okviru izkustva svetega, o čemer objavi članek v istem letniku revije pod naslovom *Izkustvo svetega v Svetem pismu* (1977, 502–510). Začne z raziskavo »svetnega svetega«, ki ga nato pripelje do »religioznega svetega« oziroma svetopisemskega Svetega. Človek izkuša »svetno sveto« v doživljanju neomejenega, neskončnega, neke skrivnostne moči, kar mu omogoča tudi njegov osebni razvoj, ga rešuje osamljenosti in mu omogoča preseganje samega sebe: »kar ozdravlja človekovo ontološko ranljivost in ga rešuje utesnjenosti, imenujemo sveto« (502). A doživljanje tega »svetega«



je dialektično, kar se razodeva v tem, da hkrati privlači (zaradi svoje izrednosti) in odbija (ker ob njem doživljamo svojo nebogljenost). V predstavitvi procesa desakralizacije in ponovne sakralizacije izhaja iz epohalne spremembe, ko človeštvo ni več osredotočeno ne v preteklost ne v sedanjost, ampak v prihodnost kot v nekaj dinamičnega in razvojnega. To daje možnost tudi krščanstvu, da vstopi »v igro« s svojo dokončno velikonočno prihodnostjo. Človekovo teženje po zadnjem smislu išče vedno nekaj novega, a ga to »novo« v obzorju svetnega svetega vedno znova očara in hkrati razočara, kadar to novo doseže, ker spozna, da to še ni tisto, kar je iskal. Zato izkušnja tega svetnega svetega lahko pripelje tudi do nečesa »čisto novega«, ki ni sad človekovega prizadevanja, marveč je lahko le milostno podarjeno. To »novo sveto« je v krščanstvu sveti Bog, a se mu človek lahko odpre šele po »izkustvu praznine« ob teženju po vedno novem, ki ne zadovolji dokončno. V medosebnih razmerjih, predvsem z Bogom, tudi izkušamo privlačnost in odtujenost, a se v tem primeru obe resničnosti ne izključujeta kot v predhodnem primeru, temveč se povezujeta in omogočata razvoj razmerja. To spremembo s/Svetega zaznamo tudi v Svetem pismu. Že v Stari zavezi sveto ni več nekaj mitičnega, ampak zgodovinskega, ne nekaj ujetega v krog ponavljanja, marveč nekaj zgodovinsko linearne, ki omogoča nove posege Jahveja v zgodovino. V Novi zavezi pa Kristus uvede dodatno novost, ko v zgodovinskem času uresničuje že prihodnost v svoji velikonočni skrivnosti. Bogoslužno ne ponavzočuje le preteklosti, ampak je navzoč tudi kot tisti, ki bo prišel. Tako se dopolni tudi izkušnja starozaveznega Svetega. Ta sprememba je v poosebljenju (personalizaciji), poduhovljenju (pneumatizaciji) in odstranjevanju strahu (detimorizaciji). V učlovečenem in vstalem Jezusu kristjani izkušajo Božjo oddaljenost v Kristusovi bližini in ljubezni. Ko kristjani poosebijo izkustvo Svetega in usmerijo človeštvo v absolutno prihodnost, prispevajo k napredku človeške družbe, medsebojnemu spoštovanju, večji humanosti in odpravljanju izkoriščanja človeka po človeku.

Na podlagi ugotavljanja berlinskega psihiatra Thomasa, da v Nemčiji na sto tisoče ljudi boleha za nevrotičnimi motnjami zaradi neprimerne verske vzgoje, se Plemenitaš loti razmišljanja o neprimernih in primernih podobah Boga Odrešenika (1977, 280–289). Enostranske razlage odrešenja iz preteklosti lahko pri sodobnem človeku delujejo drugače kot nekoč. S kratkim pogledom v preteklost avtor identificira nekaj nezadostnih razlag odrešenja: odrešenje kot odkupnina, nadomestna zadostitev (Anzelm),



Kristus kot orodje odrešenja, podobe Boga, ki izhajajo iz staršev kot človekovega nadjaza, in tudi odrešenje, izraženo preveč v pravnih kategorijah (pa naj gre za rimsko ali germansko pravo). Za temi poskusi so podobe Boga, ki se maščuje ali kaznuje ali zahteva odkupnino ali neko zadostitev za žalitve. Avtor se zavzame za izražanje odrešenja v bolj osebnostnih kategorijah, ki so bolj v skladu z Jezusovim oznanilom v blagih ali v podobah dobrega pastirja in usmiljenega očeta (Lk 15) ali s Pavlovim poudarkom, da se je ob pomnoženem grehu pomnožila tudi milost (Rim 5,20). Sprava se vedno dogaja na pobudo Boga. Izkustvo odrešenega bivanja se doživi v dajanju in prejemanju na osebni ravni »jaz« - »ti« - »mi«. Greh se pokaže v razkroju človekovega občestva z Bogom in posredno tudi z ljudmi; »kazen za greh« pa je življenjska tesnoba, ki je ne povzroča Bog. In ker človek sam ne more ponovno vzpostaviti skupnosti, mu mora Bog pohiteti naproti. Ta Božja ponudba je dokončno uresničena v Jezusu Kristusu, ki je vesoljni Odrešenik. Zaradi solidarnosti ljudi v dobrem in v zlu je po učlovečenju vanjo vključen tudi Jezus vključno s svojo človeško naravo. S tem pa se je v njem odprla tudi možnost rešitve iz zla za vse ljudi. Iz tega sledi, da Bog konkretno, zgodovinsko, rešuje človeka po človeku, v katerem deluje Kristus po Svetem Duhu. Zato avtor pomenljivo poudarja, da oznanjevanje odpira pot h konkretnemu odrešenju. Kajti človek, ki je doživel pomoč v konkretni življenjski situaciji od drugega človeka, začne iskati tisto ljubezen, ki ga bo sprejela za večno, saj čuti le v tem svojo popolno izpolnjenost. To pa vključuje razkrinkanje »ideološkega krščanstva« v službi egoističnih teženj posameznikov ali skupin. Po novi podobi odrešenja naj bi se oblikovalo tudi občestvo Cerkve z vsemi svojimi službami, pri čemer ima svojo vlogo nova teologija odrešenja, ki odrešenje pojmuje kot osebnostno kategorijo vsestranske osvoboditve. Plemenitaš izpostavi v razmišljanju pomen podobe Boga, ki odrešuje, na življenje posameznika in skupnosti, družbe.

Plemenitaševo »Razmišljanje o pravi podobi Boga«, ki v vernikih ne bi povzročala strahu, nadgrajuje članek »Bog Nove zaveze« (1979, 22–29). V besedilih Nove zaveze je predstavljena trinitarična podoba Boga: Oče, Sin in Sveti Duh. Bog Nove zaveze je Bog, ki je stopil v zgodovino, čeprav je istoveten z Izraelu razodetim Bogom. Vera v Boga je v Novi zavezi bistveno povezana z osebo Jezusa Kristusa, zato se skrivnost Boga razodeva v skrivnosti osebe Jezusa Kristusa, ki se postopno izrisuje v njegovem oznanjevanju in njegovem delovanju, življenju. Božje kraljestvo kot osnovni



motiv Jezusovega oznanjevanja in življenja se uresničuje v usmiljenju in odrešenju, pri čemer je tuja vsaka misel na maščevalno Božjo sodbo. Novozavezni Bog je Bog dobrote, ki ne izključuje pravilno pojmovane Božje pravičnosti. Ta podoba Boga vključuje hkrati bližino in oddaljenost: je *Abba* (Očka) in izkušnja Svetega. Jezus v svoji človeški naravi živi tako Božjo bližino kot oddaljenost (zlasti pride do izraza v trpljenju). Tako razodeti Bog je Bog Izraela in hkrati Bog vseh ljudi, s čimer pride do izraza »vesoljna narava ljubeče Božje bližine«. S pomočjo Jezusove osebnosti se razodeva Bog Nove zaveze kot »Bog, ki osvobaja«, osebni Bog, ki odrešuje in osvobaja vsake odtujenosti ter se predstavlja kot »trajni temelj svobode«. Novozavezno razodetje o Bogu, ki je Jezusovo razodetje podobe Boga, izključuje lažno dilemo »Bog ali svoboda« – ta je v luči novozavezne teologije protislovna. Jezusov Bog torej ni »negibno gibalo«, marveč »živi Bog«, ki se podarja človeku z ljubeznijo in s tem omogoča »nov začetek«. Torej je Bog, ki je Gospodar časa in prihodnosti, kar je pravzaprav »definicija svobode«, ki pomeni samodejno nekaj začeti iz sebe; »imeti prihodnost v sebi in iz sebe«.

V enem izmed svojih razmišljanj se Plemenitaš osredotoči na vprašanje vere in strahu (1978, 148–154). Človeka razum in svobodna volja dvigujeta nad determiniranost naravnega razvoja. A to ga tudi izolira od vsega preostalega sveta in ga lahko vodi v določen eksistencialni strah ali pa mu odpira nova upanjska obzorja. Oboje, strah in upanje, je usmerjeno v prihodnost. Strah jo odpira v »grožnjo«, upanje pa v »obljubo«. Kot glavni obliki splošnega strahu avtor diagnosticira »brezimmnost« ter »uničenje okolja in življenja«; osebne oblike strahu pa ločuje na »realen« (povzroči ohromelost ali beg) in »nevrotičen« (osamljenost) strah. Glede vere pa ugotavlja, da je bila kdaj predstavljena tako, da je bolj vzbujala strah kot prinašala veselo oznanilo in pomenila osvoboditev. Avtor meni, da je bila tako evangelijska podoba Boga zamenjana za demonsko silo. Tudi v cerkveni instituciji zaznava pojav strahu (npr. pred sodobno teologijo), ki je pravzaprav oblika nevere. Teologija se ne sme bati pokazati, kar je v Cerkvi nezdravega, prav tako pa mora poudariti vse, kar je dobrega. Poleg strahu, ki izhaja iz okoliščin, je še strah, ki je povezan s človeško bitjo samo: strah pred svobodo, strah pred novim, strah pred sprejemanjem samega sebe, strah pred zaupno predanostjo drugim, celo strah pred ljubeznijo. Osvoboditev od strahu ni mogoča z zanikanjem, begom v delo ali v mamila oziroma druge zasvojenosti. Ta strah je mogoče najbolje premagovati



ob človeku, ki te ljubi. Cerkev pa lahko veliko stori, če se zavzema za pravičnost in humanost ter goji notranji dialog. Tudi svetopisemsko sporočilo govori o premagovanju strahu, in sicer z živo vero v Jezusa Kristusa. Dogajanje v Getsemaniju je za človeka paradigma prav tega dogajanja, ki pokaže, da v Jezusu Kristusu človekov strah dobi novo dimenzijo, saj ga nase sprejme Bog sam. Vernik z vero v Jezusovo vstajenje premaguje trpljenje in obup. Vera v zmago življenja nad smrtjo je tudi temelj angažiranosti vernika v tem svetu. Glavna ugotovitev avtorja je, da se strah lahko premaguje z vero v osebo, ki nas ljubi do konca.

Kot neke vrste nadaljevanje Plemenitaš objavi še v istem letniku *Znamenja* (1978, 204–212) članek »Upanje vernih«, v katerem se s pomočjo znanih avtorjev teme upanja (Bloch, Moltmann, Schillebeeckx idr.) sprašuje o zadnjem smislu zgodovine, torej o vprašanju prihodnosti. Krščansko upanje spreminja in presega sedanost zaradi prihodnosti posameznika, zgodovine in družbe in ne more biti usmerjeno le v dokončno prihodnost, ampak tudi v bolj humano prihodnost, kjer naj bi bil človek rešen vsake odtujenosti. Eshatologija mora biti tudi začetek zgodovine, ne le njen konec. V Kristusovi veliki noči je uresničena tista prihodnost, ki daje smisel človekovemu življenju in zadnji smisel vsej zgodovini. Biblični pojem upanja in podoba Boga nista nasprotna sodobni usmeritvi človeštva v novo, v prihodnost. Krščanski Bog že v sedanosti dela »vse novo« in s tem odpira eshatološko perspektivo, ki se zrcali v družbi z manj agresivnosti. Bog človeka prenavlja, da bi ta gradil boljši svet v sedanosti. Krščanstvo se mora utelesiti v vsakokratni kulturi. Zato se krščansko upanje pojavlja kot protest proti trpljenju z ustvarjalnim spreminjanjem resničnosti, čeprav evangelij ne daje konkretnega modela družbene ureditve. Končni cilj zgodovine je življenje brez vsakršnih odtujitev. V tem duhu avtor prepozna, da je vsaka teologija »politična teologija«, ker ne more biti družbeno neangažirana.³

Z vidika teološke antropologije ima spraševanje o prihodnosti in o smislu vsega svoj temelj v najglobljem dogajanju v človeku, ki ga opredelimo kot

3 Članek z zelo podobno vsebino in naslovom »Krščanstvo in vera v prihodnost« je Plemenitaš objavil v reviji *Znamenje* 1980, 26–36. V njem povezuje vero in prihodnost, krščanstvo in prihodnost, Boga in zgodovino ter opisuje razsežnosti krščanskega upanja v sedanosti, ki vodi v napetost med sedanostjo in prihodnostjo, na koncu pa sooči zgodovino in absolutno prihodnost.



človekovo odprtost v neskončnost. Plemenitaš se nekoliko dotakne tega vidika v članku »Dopolnitev naravnega človeka v Bogu« (1979, 196–204). Izhaja iz eksistencialnega filozofskega pristopa in ugotavlja, da je začetnik eksistencializma (Kierkegaard) videl rešitev življenjskega obupa v »skoku v neskončno ljubezen«, medtem ko ateistični eksistencializem (Sartre, Camus) konča v »nesmislu življenja«. V Blochovi filozofiji izpostavi človeka kot stalno presegajoče se bitje v misli in dejavnosti. S temi uvidi avtor aktualizira zastavljeno vprašanje. Nato poskuša v kristocentrični perspektivi prikazati teološki pojem narave v odnosu do milosti, kar je osrednje vprašanje te tematike. Bog, ki je polnost bivanja, se podari v Kristusu človeku, kar predstavlja njegovo dokončno izpolnitev. Vprašanje narave in nadnarave vpelje v odrešenjski odnos med Bogom in človekom, ki se uresniči v Jezusu Kristusu. Odrešenje se dogaja na Božjo pobudo v srečanju Boga in človeka ter v človekovem svobodnem odgovoru na to ponudbo Božje ljubezni. Za to dogajanje so potrebne neke nujne osnove, saj je Bog transcendenten, človek pa prigoden. Človek ima samo dve možnosti: sprejetje ali zavrnitev te ponudbe. A k zadnjemu cilju svojega bivanja je človek usmerjen z vsem svojim življenjem sredi sveta, zato ne more biti nobene dvojnosti med naravo in milostjo v smislu samo zunanjega dodatka. Milost lahko vodi le v najvišjo notranjo izpolnitev naravnega človeka. Milost sicer kvalitativno presega naravo, a ji ne nasprotuje. Človek razdrtega občestva z Bogom ne more sam vzpostaviti niti nato ohraniti. Dejstvo, da je človek kot končni duh usmerjen v neskončnost biti, sicer ne pomeni, da lahko to doseže zgolj z lastnimi naravnimi močmi, a tudi ne sme biti povsem pasiven, temveč pozitivno naravnan k Bogu. Ta človekova zmožnost se v sholastični teologiji imenuje *potentia oboedientialis* – torej ni nujno, da se udejanji. A zadnja dopolnitev človeka je možna le v Bogu. To dejstvo teologija, ki izhaja iz eksistencialne filozofije, poimenuje človekov »nadnaravni eksistencial« (Heidegger, Rahner) v smislu človekove naravnanosti na milost. Rahner zavrača mnenje, da je odnos med naravo in milostjo »odnos med dvema redoma«, kajti človek ima *desiderium naturale* po občestvu z Bogom. Človek je naravna želja po božjem gledanju (Maréchal), teži k osebnemu srečanju in občestvu z Bogom ter je po veri, upanju in ljubezni deležen Božjega življenja. Ta notranji dinamizem preusmeri človeka kot duha v svetu k neposrednemu občestvu z Bogom po Kristusu, kar je preusmeritev najglobljega jedra človeka, njegove osebnosti. Hrepenenje po osebni skupnosti z Bogom pa določa bivanje človeka in sveta. Tako zaznamo milost kot najglobljo in edino resnično človekovo dopolnitev, saj



je ustvarjen za nadnaravno občestvo z Bogom, ki ga sam ne more uresničiti v svoji naravi, čeprav k njemu teži: to je »nadaravni apriori duhovne eksistence«. V vsem tem se dogaja presežanje človekovih zmožnosti, in ne le njihov razvoj. Zato na koncu Plemenitaš skupaj z avtorji, od katerih črpa, definira milost kot osebno občestvo z Bogom. V tem duhu je dopolnjen klasičen teološki izrek »milost predpostavlja naravo« v »milost predpostavlja osebo« (Rahner). Ta človekova usmeritev k Bogu pripada človekovemu eksistencialu, njegovi eksistencialni strukturi, ki je nadnaravna, ker je brez milosti ne more uresničiti.

Plemenitaš predstavi te vsebine, ne da bi vstopil v kritičen dialog z njimi.

V kristološkem ključu pa nadaljuje vsebino prejšnjega zapisa v članku »Jezus Kristus, človekova skrivnost v Bogu« (1979, 416–425), kjer je izhodišče razmišljanja vera, da je Bog v Jezusu Kristusu končno veljavno blizu človeštvu in da je zato za avtorja in mnoge druge tedanje teologe temeljno vprašanje: Kdo je Jezus Kristus danes za nas? Da bi na to lahko odgovorili, je treba »demitologizirati« govor in predstave o Jezusu, saj sekulariziran človek ne dojema več starih izrazov. A to se mora zgoditi tako, da ta proces ne uniči vere v Kristusa, da Kristusa ne zreducira na golo »šifro ali simbol pristne človečnosti«. Plemenitaš predstavi Rahnerjev poskus razrešitve tega vprašanja z »antropološko kristologijo«, pri čemer si avtor najbolj pomaga s Kasperjevo analizo. Po Rahnerjevem mnenju je treba Kristusa v veri razumeti kot »realni simbol Boga«, tj. simbol, ki to, kar znači, tudi vsebuje. To Rahner razvije s svojo tristopenjsko »transcendentalno kristologijo«: človek kot pasivna zmožnost neskončnosti je vanjo usmerjen; transcendentni Bog se podari človeku, kar je zadnja dopolnitev njegove neskončne zmožnosti – kar se je enkratno zgodilo v Jezusu Kristusu; k temu učlovečenju je človek usmerjen po svojem bistvu, torej je učlovečenje najvišje uresničenje človeškega bistva. V tem se zrcali kristologija, ki je antropologija, ki se presega, in zato je antropologija pomanjkljiva kristologija. Plemenitaš omenja, da so nekateri kritizirali te Rahnerjeve teze, a se z njimi ne ukvarja. Mu pa Rahnerjeva vizija služi za odgovarjanje na vprašanje, kako je mogoče v evolutivnem in dinamičnem dojetanju resničnosti govoriti o Kristusu Odrešeniku človeka in sveta. Zgodovino ustvarja človek na osnovi svoje notranje presežnosti, zato ni zgolj časovno zaporedje dogodkov. Človek pa tudi spoznava svojo presežnost v zgodovini, ki je ne more nikoli povsem uresničiti. V veri se odgovor na to



človekovo »tragičnost« kaže v neskončni Božji svobodi. Ker je Bog živi Bog zgodovine, je tudi upanje za človeka. Najtrdnejši temelj tega upanja pa je Jezusovo vstajenje, ki se je zgodilo v zgodovini, čeprav jo tudi neskončno presega. V smrti je Jezus povsem odprt za Očeta in za ljudi, kar je zunanji višek Jezusovega življenja: on je človek za druge in v njem Bog ponavzočuje svojo ljubezen do vseh ljudi. Zato je Kristus začetek, ki mu pripada vsa prihodnost. Jezusovega drugega prihoda pa ne smemo razumeti kot ponovni mitični prihod Jezusa v naš prostor in čas, ampak kot prihodnost vsakega človeka in sveta, ki je privzeta v večno Božjo ljubezen; ta pa je po Jezusu Kristusu po Svetem Duhu navzoča med nami.

Plemenitaš v svojih prispevkih v *Znamenju* večkrat izhaja iz dejstva sodobne zavesti o samostojnosti in neodvisnosti, ki jo sodobni človek že kar »nosi« v sebi. V članku »Alienacija, emancipacija in vera« (*Znamenje* 1978, 393–401) te pojme in dejstva posebej predstavi. Pri tem izhaja predvsem iz ugotovitev Kasperja (*Jezus der Christus*); nasloni pa se tudi na Marxa, Rahnerja in Metza. Avtor izhaja iz misli, da emancipacija odpravi alienacijo. Marxu sledi v analizi, da se človek odtuji samemu sebi, ko se odtuji svojemu delu; in to se zgodi v kapitalizmu, kjer kapitalist odtuji delavcu tako proces kot rezultat dela. Nanašajoč se na Hegla, Marx sklene, da je človek produkt lastnega dela. Zato je edino emancipacija lahko odrešenje in osvoboditev človeka, kar se zgodi s podružabljanjem proizvodnih sredstev in razpolaganjem s produkti svojega dela.

Humanistični ateizem, ki se je močno razvil v 19. in 20. stoletju, je predstavil vero kot odtujitev človeka samemu sebi (kot primer prikaže ideje Feuerbacha in Marxa). Rešitev vprašanja prinaša dialektika, da se negacija Boga spremeni v afirmacijo človeka. Plemenitaš ugotavlja, da podoba boga v humanističnem ateizmu ni krščanska, saj je predstavljen kot človekov konkurent ali tekmeč, kar bolj ustreza grški ali gnostični predstavi o bogovih, ki jo lahko imenujemo tudi demiurgična. Krščanski Bog stvarnik ni demiurg, ampak »prvotni vzrok«, ki ne nasprotuje avtonomiji »drugotnih vzrokov«. Po avtorjevem mnenju Cerkev ni vedno upoštevala vseh posledic take teologije o stvarjenju in je zato praktično tu in tam zašla v demiurgično predstavo Boga, na kar je opozoril 2Vt, ko je spregovoril o avtonomiji zemeljskih stvarnosti (GS 36,2). Katoliška teologija razume pozitivno emancipacijo kot zdravilo proti vsaki odtujenosti človeka v okviru pravilnega pojmovanja učlovečenja Jezusa Kristusa. Učlovečenje



človeški naravi v ničemer ne odreka njene samostojnosti ali samoniklosti, temveč je, kot Plemenitaš pove s citiranjem Rahnerja, inkarnacija »enkratni najvišji primer bistvenega uresničenja človeške resničnosti«. Stvar, ki jo Bog privzame, v nobenem primeru ne zaslužni ali odtuji, marveč jo sprosti v njeni samostojnosti. V luči učlovečenja je svet najbolj samostojen in tudi najbolj uresničen, kajti za krščansko razodetje je osnovna alienacija greh, ki ga v združitvi z Bogom ni. Teologija in tudi praktična vera sta kdaj preveč ločevali nadnaravo in naravo ter s tem zatemnili vidik svetosti vsega ustvarjenega. Iz ponovnega spoznanja svetosti sveta sta se razvili tako »teologija upanja« (Moltmann) kot na njej sloneča »politična teologija« (Metz). Krščanska ljubezen brezpogojno sprejema vsakega človeka, ker ga tako sprejema Bog, in postane zato tudi »angažiranost za pravico vsakega« in je tudi »boj proti vsaki odtujitvi človeka samemu sebi«.

Z vprašanjem osvoboditve človeka, ki je povezana s Kristusovim križem, se Plemenitaš ukvarja v razpravi, kjer predstavlja Moltmannovo razumevanje križa in osvoboditve. V središču je pogled na odrešenje v luči Boga, ki se razodeva v Križanem. (*Znamenje* 1980, 330–341) Po analizi Božje apatije in Božjega patosa privede do spoznanja, da se človek v območju apatičnega Boga (napačna podoba Boga) razvije v apatičnega človeka; v območju Božjega patosa (razodeta podoba čutečega Boga) pa postane simpatični človek, sposoben sočutja, upanja, ljubezni in molitve. Simpatija ima dialoško strukturo. Nato vstopi Moltmann v luči Križanega in Vstalega v dialog s Freudovo psihoanalizo, o kateri meni, da končno vodi v resignacijo in stoično apatijo. V luči Kristusovega križa, ki razodeva Božjo simpatijo do človeka, lahko postane človek svoboden za trpljenje in ljubezen. V tem razodetju križa lahko vernik doseže preobrazbo iz apatičnega v simpatičnega človeka. S tem doseže odprtost za prihodnost in osvoboditev od vseh prisil krivde, ki povzročajo mnogovrstna bolesta duševna stanja. Konkretnost vere, ki osvobaja, ima velik pomen za praktično življenje vere, saj vernika odpira za ljubezen kot novo postavbo svobode. Teološko psihoanalitični dialog lahko pomaga pri premagovanju »religije strahu« in pri razkrinkavanju novih malikov, ki nastajajo v patologiji religije. Kajti križani Bog se odreče vsem privilegijem idola, »principu naslade« na račun »principa realnosti«, in s tem vzpostavi odprtost v prihodnost kot možnost razvoja človečnosti.



Teološko antropološkega vprašanja človekove svobode in vloge milosti pri tem se Plemenitaš dotakne tudi v razmišljanju »Milost kot osvoboditev in svoboda« (*Znamenje* 1981, 318–327). V okviru vere kot osvobajajoče resnice so v razpravi na kratko predstavljeni takrat sodobni pogledi na milost. Nasproti abstraktnemu neosholastičnemu teološkemu izvajanju so nekateri teologi (Balthasar, de Lubac, Rahner) začeli postavljati bolj osebno razsežnost milosti, ki je skladnejša s svetopisemskim pristopom. Bolj kot »strukturo« milosti so izpostavili pojmovanje milosti kot Božje naklonjenosti (biblično in zgodnje patristično pojmovanje), ki človeku omogoča dokončno dopolnitev. Šele Božja vseмогоčnost, v kateri se Bog samopodarja človeku, lahko človeka osvobodi za pravo svobodo. Dilema »Bog ali človek« je napačna in nesmiselna; obstaja le dilema, kako »Bog in človek« sodelujeta. To sodelovanje je resnična zgodovina, ki je »zgodovina milosti« kot sad dialoga dveh svobod.

Zahodni avtorji od Avgušтина naprej so močno poudarjali »notranjo milost« kot moč, ki pomaga človeku premagati posledice greha, kar je uničen transcendentni odnos z Bogom. Po Plemenitaševem povzemanju avtorji ugotavljajo, da je ta perspektiva postala vprašljiva. Krivda ni samo ločitev od Boga in odpuščanje ne samo sprava z njim, ampak se oboje zgodi v odnosu s sočlovekom. Odnos z Bogom se za človeka izrazi v svetu; to je pokazano že v Svetem pismu, kjer imata greh in milost tudi horizontalne razsežnosti. Torej milost ne uresničuje le eshatološkega odrešenja, ampak tudi zemeljsko. Najbolj očitno je to izraženo z Jezusovim učlovečenjem, saj se z njim »učloveči« tudi milost, ki se uresničuje v njegovih odnosih z ljudmi. Človeka spreminjajo osebni odnosi. V njih se utelešuje milost takrat, ko se človek preko odnosov osvobaja svojega egoizma.

Rahnerjeva misel je, da je svoboda ena izmed resničnosti, ki najbolj očara sodobnega človeka. Tudi v svetopisemskem razodevanju se odrešenje prikazuje kot osvobajanje, ki se uresničuje tudi v konkretnem zgodovinskem dogajanju. Svoboda kot čisto notranje dogajanje za človeka ni možna, saj se vedno uresničuje tudi v osvobajanju od objektivnih prisil. Osebno spreobračanje gre vedno vzporedno tudi s spremembami družbenih pogojev življenja. Tak novi začetek pa s teološkega vidika lahko uresniči samo Bog, kar se spet manifestira v učlovečenju Jezusa Kristusa. Kajti Kristus z radikalno ljubeznijo, ki je v njem Božja in človeška, razklene začarani krog nesvobode. S tem dá novo kvaliteto zgodovini, saj jo odpre v svobodo



in izpolnitev. Zato je kriterij krščansko pojmovane svobode oseba Jezusa Kristusa. Cerkev kot občestvo odrešenih oseb pa obstaja vso zgodovino kot objektivni prostor Kristusove svobode.

S tem avtorji opredelijo milost kot izkustvo svobode. Bistvo svobode pa je človekova dopolnitev, ki je človek sam ni sposoben doseči. Zato je milost kot svoboda Božji odgovor na človekovo nezmožnost, da bi sam dosegel svojo polnost bivanja.

Sklep

Plemenitaš je bil kot duhovnik in visokošolski učitelj ves čas svojega življenja v domovini močno vpet v pastoralno delo in v času delovanja mariborskega oddelka Teološke fakultete tudi tam deloval predvsem kot predavatelj nekaterih predmetov dogmatične teologije. Zaradi tolikšne pastoralne vpetosti in slabšega zdravstvenega stanja verjetno ni mogel bolj intenzivno opravljati znanstvenoraziskovalne dejavnosti.

V svojih razpravah in drugih teoloških zapisih, ki jih lahko opredelimo kot pregledne znanstvene članke, se je pokazal kot zvest prikazovalec teološkega snovanja zlasti nemških teologov svojega časa, ki so bili večinoma tudi teologi na 2Vt. Zato je bilo tudi Plemenitaševo delo predvsem v službi prinašanja teoloških idej 2Vt v slovenski prostor in njihove aktualizacije v cerkvenem in družbenem okolju.

Zlasti v njegovih besedilih, objavljenih v reviji *Znamenje*, je opaziti močno družbeno angažirano noto teologije ter tu in tam dodan kritičen ton v odnosu do cerkvenih institucij. V tem je prepoznati vpliv misli »Grmičevega kroga« v Mariboru, ki mu je Plemenitaš pripadal. Ker je bila revija *Znamenje* v nekem svojem obdobju pod močnim Grmičevim vplivom in vodstvom ter je s tem tudi sama dobila poteze njegove teološke in družbene usmerjenosti, je povsem razumljivo, da je tudi Plemenitaš svoje zapise v tej reviji uokviril v isto linijo. Čeprav je treba, resnici na ljubo, reči, da je ta vidik večkrat zgolj »dodan« večinsko dobro predstavljeni problematiki in zato deluje kot »privesek«.



Ob koncu pregleda njegovega dela se ni mogoče izogniti občutku, da je zaradi njegove sposobnosti raziskovanja avtorjev z določenih vidikov pravzaprav škoda, da se zaradi različnih vzrokov ni mogel bolj posvečati prav strogo teološki misli. V drugačnih okoliščinah bi verjetno lahko razvil tudi samostojen doprinos k teološki misli na Slovenskem.

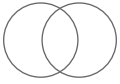
Kratice

2Vt	drugi vatikanski koncil
BV	<i>Bogoslovni vestnik</i>
LG	Lumen Gentium (Dogmatična konstitucija o Cerkvi – 2Vt)
PO	Presbyterorum ordinis (Odluk o službi in življenju duhovnikov – 2Vt)
GS	Gaudium et spes (Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu – 2Vt)

Reference

- Plemenitaš, Franc.** 1971. Kristus, Bog in človek. *Bogoslovni vestnik* 31: 54–67.
- . 1972. Skupno in službeno duhovništvo. *Bogoslovni vestnik* 32: 15–26.
- . 1975. Kriza molitve. *Znamenje* 5: 419–426.
- . 1976. Prenova in teologija. *Znamenje* 6: 491–500.
- . 1977a. Sodobno izkustvo Boga. *Znamenje* 7: 129–137.
- . 1977b. Bog - Odrešenik. *Znamenje* 7: 280–289.
- . 1977c. Izkustvo svetega v Sv. pismu. *Znamenje* 7: 502–510.
- . 1978a. Vera in strah. *Znamenje* 8: 148–154.
- . 1978b. Upanje vernih. *Znamenje* 8: 204–212.
- . 1978c. Alienacija, emancipacija in vera. *Znamenje* 8: 393–401.
- . 1979a. Bog nove zaveze. *Znamenje* 9: 22–29.
- . 1979b. Dopolnitev naravnega človeka v Bogu. *Znamenje* 9: 196–204.
- . 1979c. Jezus Kristus, človekova skrivnost v Bogu. *Znamenje* 9: 416–425.
- . 1979. *Kristologija*. Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.
- . 1980. *Mariologija*. Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.
- . 1980a. Krščanstvo in vera v prihodnost. *Znamenje* 10: 26–36.
- . 1980b. Moltmannovo razumevanje križa in osvoboditve. *Znamenje* 10: 330–341.
- . 1981. Milost kot osvoboditev in svoboda. *Znamenje* 11: 318–327.
- . 1982. *Kristologija (2. nadaljevanje)*. Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.
- . 1983. Odrešenje in osvobajanje človeka. *Bogoslovni vestnik* 43: 249–262.
- . brez dat. *O zakramentih*. (Verjetno: Maribor: Skriptarna Teološke fakultete v Mariboru.)





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 16. 5. 2019; Sprejeto Accepted: 21. 5. 2019
UDK UDC: 272/273(497.12)1968:929Grmič V.
DOI: www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Maver

Aleš Maver

Leto 1968 v Cerkvi v Sloveniji in Vekoslav Grmič

*Year 1968 in the Church of Slovenia
and Vekoslav Grmič*

Povzetek: Leto 1968 je bilo ob vseh svojih vseevropskih razsežnostih pomembno tudi za mariborsko škofijo. Delna obnova visokošolskega študija teologije v obdravskem mestu je sovpadla s škofovskim posvečenjem Vekoslava Grmiča. Svojevrstno »pomlad« teološke misli v Mariboru in na Slovenskem je omogočil preplet različnih notranjecerkvenih in zunanjih okoliščin, ki pa je sočasno začrtal tudi njene meje. Med njimi je treba omeniti predvsem splošno navdušenje nad drugim vatikanskim cerkvenim zborom in »vzhodno politiko« papeža Pavla VI. Vekoslav Grmič je bil še posebej primeren za nosilno figuro teh teženj, saj ni bil le nosilec tedaj sodobnih teoloških pogledov, marveč je bil kot pripadnik »vzhodnoštajerskega toka« v slovenski katoliški skupnosti sočasno vsebinsko blizu nekaterim postulatam komunističnih oblasti na Slovenskem. Toda nepripravljenost slednjih na kakorkoli enakopravno obravnavo Cerkve in zaostritev izhodiščnih postavk »vzhodnoštajerskega toka« katoliške misli v Grmičevem krogu sta sčasoma povečali razkorak med tem krogom in večino slovenskih katoličanov ter pripeljali do zatona »Grmičevega desetletja« po letu 1978.

Ključne besede: Vekoslav Grmič, teologija na Štajerskem v 20. stoletju, »vzhodna politika«, Pavel VI., Cerkev v komunizmu

Abstract: *The year 1968 was not only a pivotal year in contemporary European history, but also important for the Maribor diocese. A partial reestablishment of higher education studies in theology in Maribor coincided with Vekoslav Grmič's elevation to the post of auxiliary bishop. The »spring« of theological thought in Maribor and Slovenia was enabled by the interweaving of various internal and external circumstances, which simultaneously outlined its boundaries. Among them, one should mention the general enthusiasm caused by the Second Vatican Council and the »Ostpolitik« of Pope Paul VI. Vekoslav Grmič was especially suitable as a frontrunner of such aspirations, since he was not only a champion of contemporary theological views then, but as a representative of the »Eastern Styrian current« inside the Slovene Catholic community he also shared some basic ideas of the Communist authorities in Slovenia. However, the fundamental unwillingness of these authorities to treat Church as an equal partner in any way and the radicalization of some already problematic concepts of the »Eastern Styrian current« of the Catholic thought in the Grmič circle eventually widened the gap between this circle and a sizeable part of the Slovene Catholics and led to the decline of the »Grmič decade« after 1978.*

Key words: *Vekoslav Grmič, theology in Styria in 20th century, »Ostpolitik«, Paul VI., Church under Communism*

Uvod

Leto 1968 je bilo ob vseh svojih vseevropskih razsežnostih pomembno tudi za razmeroma sveže preimenovano lavantinsko škofijo. Vsaj delna obnova visokošolskega študija teologije v obdravskem mestu je pri tem sovpadla s škofovskim posvečenjem ene njenih gonilnih sil, mladega profesorja dogmatike Vekoslava Grmiča. Ker je mož isto leto prevzel še predsedovanje Mohorjevi družbi, lahko prav z njim označimo začetek obdobja njegovega največjega vpliva v Cerkvi na Slovenskem. Kot sem na nekem mestu že naredil (Maver 2013, 604), si bom tudi tukaj drznil deset let med 1968 in 1978 krstiti kar za »Grmičevo desetletje«. Čeprav je šlo z vidika zgodovine slovenske katoliške skupnosti za kratek časovni odsek, sem mnenja, da je pomembno zaznamoval razvoj v njej tako rekoč do danes. Zato je v povezavi z obeleževanjem petih desetletij mariborske enote ljubljanske Teološke fakultete umestno osvetliti tudi kulturnozgodovinske okoliščine njene vzpostavitve, zlasti v povezavi z osebnostjo Vekoslava Grmiča.

Svojevrstno »pomlad« teološke misli v Mariboru in na Slovenskem v drugi polovici šestdesetih in v prvi polovici sedemdesetih let prejšnjega stoletja je omogočil preplet različnih notranjecerkvenih in zunanjih okoliščin, ki pa je sočasno začrtal tudi njene meje. Med komponentami tega prepleta velja na prvem mestu omeniti drugi vatikanski cerkveni zbor, ki je s svojimi reformami sprožil val navdušenja in optimizma ter po svoje integrativno deloval na slovenske katoličane, za katere izkušnja druge svetovne vojne in povojne popolne komunistične prevlade ni bila samo travmatična, temveč je sočasno okrepila že prej navzoče močne delitve med njimi. Toda pozna šestdeseta leta so bila v socialistični slovenski republiki in še ponekod drugod po Jugoslaviji tudi čas t. i. partijskega »liberalizma« (Repe 1992), pri čemer je seveda narekovaj premalo, da bi poudaril zasilnost tega pojma v razmerah enopartijskega sistema povojnega obdobja. In kot je treba s previdnostjo rabiti besedo liberalizem v tej zvezi, je imela tudi kratkotrajna »liberalizacija« v razmerju do katoliške skupnosti zelo omejen, kot bomo videli, morda celo dvoumen domet. Tretji pomemben dejavnik je bil vzpon »vzhodne politike« papeža Pavla VI., ki je podobno kot večina koncilskih očetov na drugem vatikanskem cerkvenem zboru izhajala iz predpostavke, da bo komunistični projekt pod sovjetsko egido še dolgo obvladoval dobršen del srednje in vzhodne Evrope, zato se je skušalo cerkveno vodstvo prilagoditi novim, za bolj ali manj trajne pripoznanim



razmeram. O rezultatih tega obrata, ki se je začel nakazovati že pod Janezom XXIII., so bila mnenja tedaj in so še danes deljena. Vsekakor pa je »vzhodna politika« znotraj posameznih krajevnih Cerkev spodbujala teološko-politični razvoj, kakršen je bil v »Grmičevem desetletju« značilen za Cerkev na Slovenskem. Na jugoslovanskem območju je »vzhodna politika« poleg tega prinesla otoplitev odnosov med Titovo državo in vrhom vesoljne Cerkve, kar je prav tako treba upoštevati pri presojanju dogajanja na Slovenskem. Kot zadnjo komponento mešanice, iz katere je vstala »teološka pomlad« s konca šestdesetih let, navajam dejstvo, da je »štajerski« ali morda še bolje »vzhodnoštajerski« tok v slovenskem katolištvu, ki je predstavljal v predvojnih razmerah manjšinsko ali celo na rob potiskano usmeritev, v prvih povojnih desetletjih prišel v ospredje in postal vsaj tista smer, ki je tako rekoč edina vsaj nekoliko lahko prišla v javnost. Tu je bil pomožni škof Grmič znova njen bistveni glasnik.

1 Katoliška cerkev na Slovenskem pred letom 1968

Kot že rečeno, je pomenila druga svetovna vojna s svojim epilogom – popolno prevlado zmagovite komunistične strani v javnem življenju – odločilno zarez v zgodovini slovenskega katolištva. Vendar ni mogoče zanemariti še drugih dejavnikov, ki so sooblikovali njegov težavni položaj v dvajsetih letih po tej prelomnici. Drugačno kot v nekaterih sicer primerljivih okoljih (Kerševan 1989, 53–54) je bilo že razmerje med katoliško vero in oblikovanjem posebne slovenske narodne zavesti, čeprav zaradi tega samoumevnost pripadnosti katoliški veri vsaj od protireformacijskih časov ni bila nič manj izrazita. Toda katoliški monolit je začel po vsem videzu razpoke dobivati že vsaj v začetku 20. stoletja. Eden pomembnih vzvodov tega procesa je bilo pretirano povezovanje pripadnosti katolištvu s pripadnostjo katoliški stranki.¹ Doslej po mojem mnenju ne dovolj upoštevan dejavnik je bil tudi katolištvu nenaklonjeni državni okvir že po prvi svetovni vojni, ki je ustvaril ugodne okoliščine za močnejši prodor nekaterih po drugi svetovni vojni bistveno bolj izraženih laicističnih zamisli (Košir 2002, 260 sl.; Dolinar 2007, 242–244; Kolar 2014, 375–376; Maver

1 Značilna so denimo tozadevna, v začetku štiridesetih let 20. stoletja zapisana mnenja ljubljanskega generalnega vikarja Ignacija Nadraha (Nadrah 2010, 170–175; Ambrožič 2011, 604).



2014b, 506–508). Lahko bi celo rekli, da so slovenski katoličani prestopili iz enega modela razmerja med državno skupnostjo in katolištvom v drugega. Zanj je bilo značilno, da so katoličani, podobno kot denimo v Nemčiji, na Nizozemskem ali v Švici, predstavljali pomembno manjšino prebivalstva, a so bili v javnem življenju soočeni s številnimi trdovratnimi klišeji (Maver in Friš 2018; Altermatt 2007). Stvari je znatno zaostrial dokaj izrazit razkol v katoliški skupnosti sami v drugi polovici tridesetih let 20. stoletja (Pirc 1997), ki ni mogel pozitivno vplivati na odzivanje Katoliške cerkve kot gotovo najmočnejše posamične organizacije na Slovenskem na katastrofalno preizkušnjo okupacije (Maver 2014a, 57–58; Kolar 2014). Nemogoče je zanikati, da so v ozračju pravega državljanskega spopada na velikem delu slovenskega ozemlja ugled Cerkve v javnosti oslabile nekatere sporne odločitve med samo vojno. Medvojno in povojno komunistično nasilje pa je pospešilo še bistveno kadrovske ošibitev, katere pomen je komaj mogoče ceniti previsoko (Griesser Pečar 2005; Griesser Pečar 2016; Bizilj 1991, 94–95). To je vplivalo na razmere še v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja.

Naslednja okoliščina je bila, da je bila Cerkev za po drugi svetovni vojni na Slovenskem vladajoče strukture benignejši nasprotnik kot ponekod drugod v tistih delih Evrope, ki so jih obvladovali komunistični režimi. Če je šlo višje na severu in vzhodu vendarle predvsem za slabo zakrito obliko sovjetske okupacije, so imeli slovenski komunisti spričo samostojnega prevzema oblasti boljše izhodišče, cerkvena hierarhija pa slabše. Pri ocenjevanju njenega položaja se torej ne kaže ustavljati pri oceni oblasti, po kateri je katoliška skupnost vseskozi predstavljala pomembnega nasprotnika, zaradi česar ji je posvečala nadpovprečno pozornost (Bizilj 1991; Griesser Pečar 2016).

Po letu 1945 se je ne glede na razlike, ki sem jih nakazal, glavnina srednje- in vzhodnoevropskih katoličanov, ne le slovenskih in jugoslovanških, znašla pod prevlado že v izhodišču sovražnih komunističnih režimov, toda njihov položaj se je od države do države precej razlikoval. Ni veliko dvomov, da se jim je daleč najslabše godilo v Albaniji in takoj zatem v Sovjetski zvezi (Solchanyk in Hvat 1990). In če je Albanija uradno prepovedala vsakršno versko prepričanje, so bile zunaj nje take radikalne obravnave ponekod deležne grškokatoliške skupnosti (Malmenvall 2014; 2016; Solchanyk in Hvat 1990, 74 sl.).



Pri presojanju položaja drugih katoliških skupnosti ni enega kriterija, po katerem bi bilo mogoče razvrstiti države zunaj omenjenih Sovjetske zveze in Albanije. S stališča Svetega sedeža, ki je najprej stavil na normalno delujočo redno cerkveno hierarhijo, so bile visoko pred vsemi deželami Poljska, Socialistična federativna republika Jugoslavija (oziroma v veliki meri že Federativna ljudska republika Jugoslavija) in Madžarska. V to skupino je vsaj po letu 1972 spadala tudi Nemška DR, kjer pa je bilo katoličanov zunaj eichsfeldske enklave v Turingiji in nekaterih lužiškosrbskih območij na Saškem le malo (Goeckel, 1990). Kar zadeva samo vidik diplomatskih stikov s Svetim sedežem, je bila SFRJ prva, ki jih je v celoti normalizirala (Stehle, 1990, 345; Kolar 2018). Vendar je šlo pri zunanem okviru, ki je bil nedvomno pomemben, zgolj za en vidik življenja katoliških skupnosti. Zdi se, da tega zagovorniki »vzhodne politike« Pavla VI. niso mogli nikoli zares razumeti. V Jugoslaviji (in nemara še posebej v Sloveniji, kot kažejo denimo zgledi pri Dolinar 2006) je šlo namreč tudi za okolje, kjer so oblasti ob Sovjetski zvezi in seveda Albaniji vložile največ truda v omejevanje javne navzočnosti katoliške ter pravzaprav vsakršne religioznosti. Omenjeno se je med drugim kazalo v doslednem izgonu verskih praznikov iz uradnega koledarja, ki drugod v srednji Evropi skoraj ni imel ustreznice in ga je le slabo prikrivalo sklicevanje na versko pestrost jugoslovanske države (Kerševan, 1989, 131; Casaroli 2001, 350). Dober pokazatelj v temelju sovražnega odnosa jugoslovanskega in še prav posebej slovenskega režima do vsake, zlasti pa katoliške religioznosti je tudi sorazmerno dosledno prečiščevanje jezika. Oblasti se namreč niso ustavile zgolj ob temeljitem prekrščevanju krajev s pretirano po krščanski dediščini zaudarjajočimi imeni (z glavnim valom sredi petdesetih let, ko je, recimo, celo Nova Cerkev morala postati Strmec) – pred posegi za »versko nevtralnost« besedil vnetih niso bile varne niti Andersenove pravljice (Bizilj 1991; Lodrant 1979).

Kot olajševalno okoliščino je mogoče navesti, da je bil jugoslovanskim katoličanom prihranjen pojav podtalne mreže duhovnikov in večjega razkola med v režimska društva včlanjenimi duhovniki in vsemi preostalimi, kar je močno zaznamovalo predvsem Cerkev na Češkoslovaškem in Madžarskem (Kolar 2008; Reban 1990, 145 sl.). Razkorak med člani Cirilmetodijskega in poznejšega Slovenskega duhovniškega društva in drugimi je na Slovenskem sicer obstajal, a je ostal brez najbolj dramatičnih posledic (Griesser Pečar 2017; Griesser Pečar 2002, 296–297; Rosa 2003; Čipić Rehar 2007).



Kot ob številnih drugih vprašanih slovenske stvarnosti po drugi svetovni vojni je treba, tudi ko razmišljamo o položaju Katoliške cerkve, upoštevati širši okvir skupne (jugoslovanske) države. Povedano je bilo, da je bila njena verska pestrost pogosto uporabljena kot priročen izgovor za omejevanje izražanja verskih prepričanj v javnosti. Smernice verske politike so bile pri tem po državi v osnovi enotne, a kot je v podrobnostih obstajala razlika v obravnavi posameznih verskih skupnosti zaradi njihovih posebnosti, so obstajale razlike v položaju katoliške skupnosti v različnih zveznih enotah. V štirih med njimi (Slovenija, Hrvaška, Bosna in Hercegovina in Vojvodina) so bili katoličani vsaj številčno sila, s katero je bilo treba računati (čemur bi bilo mogoče dodati še v okvir Cerkve na Hrvaškem vključeno črnogorsko Boko Kotorsko).

Hitre primerjave se hitro vrnejo kot bumerang, vendar že bežen pregled institucionalnih možnosti zgolj na področju verskega tiska in šolstva pokaže, da sta Slovenija in Bosna in Hercegovina tozadevno (precej) zaostajali za Hrvaško (Griesser Pečar 2016 in Akmadža 2013). Če je bilo katoličanom v Bosni in Hercegovini že zaradi manjšinskega položaja znotraj zvezne enote še posebno težko (Lučić 2012), je bil pritisk oblasti na Slovenskem vsaj v nekaterih valovih komaj kaj manjši (Dolinar 2006; Bizilj 1991, 94 sl.; Griesser Pečar 2005; 2006). Razlike med republikami odražajo že precejšnja odstopanja pri deležu duhovnikov, vključenih v režimu prijazna duhovniška društva. Če jih je bila v Bosni in Hercegovini (pri tem zlasti v Bosni) včlanjena precejšnja in v Sloveniji vsaj v začetku blaga večina (Kolar 2008; Griesser Pečar 2017), je bil delež duhovnikov v stanovskem društvu na Hrvaškem vedno majhen (Akmadža 2013, 131–138). Izjema je bila hrvaška Istra, vendar je imelo društvo tam drugačno izhodišče (Akmadža 2013, 151–161; Ramet 1990, 192).

Tudi sicer je bila dihotomija med Cerkvijo na Hrvaškem (v njeno orbito so nekako spadali še katoličani v Bosni in Hercegovini, v Boki Kotorski in deloma v Bački v Vojvodini, kjer je bila večina katoliške skupnosti sicer madžarsko govoreča) in v drugih delih Jugoslavije, zlasti seveda v Sloveniji, ena potez položaja katoliške skupnosti v Titovi državi, na katero je bilo treba vedno misliti. Pri tem Hrvatje niso tvorili samo hrbtenice vseh katoličanov, marveč je imela Cerkev, kot že omenjeno, vsaj znotraj njihove matične republike boljše izhodišče in boljši institucionalni okvir od tistega v Sloveniji. Po vsem videzu ji je bilo v prid, da pred drugo svetovno vojno



ni bila močno ali sploh ne navezana na daleč najmočnejšo hrvaško stranko HSS (*Hrvatska seljačka stranka*) in pravzaprav niti na nobeno drugo stranko ne. Omenjeno za Cerkev v Sloveniji in njen odnos do SLS kajpak ne velja. Seveda je bilo Cerkvi na Hrvaškem mogoče očitati sodelovanje z oblastmi Neodvisne države Hrvaške med drugo svetovno vojno, ki so izvajale katastrofalno politiko do Srbov in Judov, s čimer so precej prispevale k zaostritvi, celo posurovljenju značaja vojaških spopadov v Jugoslaviji in so sploh predstavljale celo med satelitskimi režimi sil osi še posebej ponesrečen eksperiment (Radelić 2012, 39–41; Radić, 2014, 694; Friš, Maver in Maver Šoba 2018, 959–960). Kljub temu so hrvaški katoličani v osebi zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca obdržali močno simbolno in vsaj do procesa leta 1946 tudi vodstveno figuro. Glede njega se zdi, da ga komunističnemu režimu kljub vsemu vloženemu trudu v očeh znatnega dela hrvaške javnosti nikdar ni uspelo v zadostni meri očrnuti (Ramet 1990, 184 sl.).² Cerkveni voditelji slovenskih katoličanov, ki so ostali na slovenskem ozemlju, so bili v celoti gledano za oblast manj trd oreh, kar je ta vsaj občasno tudi priznala in jim pripisovala »blažilen vpliv« znotraj jugoslovanskega episkopata (Griesser Pečar 2010, 453–454). Pri njihovih hrvaških kolegih so nasploh ugodnejši pogoji delovanja narekovali odločnejši odnos ne le do komunističnih oblastnikov, temveč tudi do »centrale« Cerkve v času pogajanj o sporazumu s SFRJ (Casaroli 2001, 359–361).

S tem v zvezi bi bilo verjetno treba dodati še nekaj. Iz vseh že nakazanih razlogov se zdi, da je bilo Cerkvi na Hrvaškem lažje ohraniti povezavo, celo kontinuiteto s predvojnimi izročilom življenja katoliške skupnosti. V Sloveniji je bilo možnosti za javno delovanje cerkvenih predstavnikov že v osnovi bistveno manj, pa še pri tem je bil do besede pripuščen le del katoliške skupnosti. Krivično bi bilo ob tem najprej pomisliti na največje oportuniste. Kajti ob branju od leta 1971 izhajajoče revije *Znamenje* postane sorazmerno hitro jasno, da so v prvih vrstah ljudje, ki so bili zaradi svojih stališč (poenostavljeno jim navadno rečemo krščanskosocialistična) v cerkveni srenji iz časa med svetovnima vojnama odrinjeni na rob, in njihovi miselni dediči. Njihova naklonjenost socializmu, socialistični družbi in samoupravljanju vsaj v dobršnem delu ne more veljati zgolj

2 »Uradni« pogled oblasti na Stepinčevo prevladujočo vlogo v zgodnjem povojnem obdobju pa predstavi Roter (1976, 277–279).



za pozo. Toda še bolj od splošnega očitka oportunitizma bi bilo narobe, če bi iz delovanja in pisanja te skupine sklepali na utrip celotne katoliške skupnosti v tedanji Sloveniji; verjetno njihovi pogledi niti večinski niso bili. Dejstvo namreč ostaja, da je bil na javni molk, bodisi zaradi odhoda iz Slovenije bodisi zaradi režimske prisile, obsojen prav tisti del katoličanov, ki je bil pred drugo svetovno vojno nosilec prevladujočih pogledov in teženj. Iz omenjenega razloga je še danes izražano mnenje posameznikov o sedemdesetih letih 20. stoletja kot »zlati dobi« dialoga znotraj Cerkve in z oblastjo sicer nedvomno treba upoštevati.³ Toda nesmotrno bi ga bilo kakorkoli sploševati ali celo jemati za suho zlato.

2 Omejitve in pasti »vzhodne politike«

Tisti, ki prvo pokoncilsko desetletje v življenju Cerkve na Slovenskem štejejo za obdobje dialoga in včasih celo izgubljenih priložnosti za prihodnost, običajno hvalijo tudi dosežke t. i. »vzhodne politike« Pavla VI. (Grmič 1987). Ta je pomenila predvsem časovno in z okoliščinami pogojen poskus odgovora vodstva svetovne Cerkve na razmere v Srednji in Vzhodni Evropi po koncu druge svetovne vojne. Tudi v zgodovinopisju tako radi izpostavljajo skoraj popolno nasprotje med pristopoma papeža Pija XII., ki naj bi ne bil naklonjen kakršnemukoli sporazumevanju z novimi komunističnimi gospodarji katoliškega evropskega vzhoda, in zlasti njegovega nekdanjega tesnega sodelavca, papeža Pavla VI. (Banac 2013, 113–115). Temelje za spremembe pa naj bi v bistvu postavil že Janez XXIII.

Besedna zveza »vzhodna politika« se v širšem pomenu uporablja že za vatikanska prizadevanja za vzpostavitev vsaj osnovnih pogojev za delovanje Katoliške cerkve v Sovjetski zvezi po prvi svetovni vojni. Tedaj se je pod sovjetsko peto znašlo še razmeroma malo katoličanov, zlasti v zahodnih republikah Belorusiji in Ukrajini (Stehle 1990, 348 sl.). V ožjem smislu se pojem po analogiji z zunanjepolitičnim obratom zahodnonemškega kanclerja Willyja Brandta v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih 20. stoletja (Nećak 2013) skoraj izključno nanaša na zблиževanje med Svetim sedežem in deželami socialističnega bloka. Zanj je bil ob Pavlu VI.

3 Precej ga izraža Kovačič Peršin (2012, 91–92), čeprav ga občasno relativira.



najzaslužnejši poznejši dolgoletni državni tajnik Agostino Casaroli (Grmič 1987, 98; Casaroli 2001). Vatikan naj bi pri tem s svojim razumevanjem za nekatere želje srednje- in vzhodnoevropskih socialističnih režimov največ dosegel v odnosih z Madžarsko in SFRJ, čeprav je nekaj izboljšav iztržil tudi v Sovjetski zvezi, na Češkoslovaškem in v NDR (Stehle 1990, 351–354).

Jugoslovanski primer v okviru »vzhodne politike« v glavnem velja skoraj za svetilnik (Akmadža 2013, 282–324, 373–379). Upoštevati je tudi treba, da sta večina pogajanj in sklepanje protokola potekala v ozračju velikih pričakovanj med celotno jugoslovansko katoliško skupnostjo. Ta je bila povezana z drugim vatikanskim cerkvenim zborom. Predvsem liturgična reforma in uvedba ljudskih jezikov v katoliško bogoslužje sta naleteli na navdušen sprejem tako v Sloveniji kot na Hrvaškem (Lah 2001, 15; Šanjek 1996, 478–484). Omenjeno vzdušje je potem določalo prepričanje, da je mogoče dejansko izboljšanje položaja vernikov v jugoslovanski družbi.

A tu takoj trčimo ob omejitve »vzhodne politike«. Ne gre samo za številne primere, ko se zdi, da je moral Sveti sedež pristati na domala ponižujoče koncesije. V primeru Kádárjeve Madžarske je vatikanska *prilagoditev* ob koncu precej nepietetno pometla s pogumnim (sicer pogosto še v avstro-ogrskih kategorijah mislečim) kardinalom Józsefom Mindszentyjem in na površje naplavila oblastnikom precej všečnejšega nadškofa Lászla Lekajja (László, 1990, 169 sl.). Na Češkoslovaškem so se morali recimo sredi najhujše represije po zatrtju praške pomladi v Rimu sprijazniti z imenovanjem režimu popolnoma lojalnega Josefa Vráne za apostolskega administratorja v Olomoucu (Casaroli 2001, 254 sl.; Kolar 2008, 239). Nič drugače ni bilo, kar zadeva dogovarjanje s SFRJ. Celo iz Casarolijevih zapiskov je mogoče razbrati, da pri sklenitvi protokola leta 1966 ni šlo za nikakršen kompromis v ožjem smislu (2001, 358–362). Če kdo, je kaj iztržil Sveti sedež, ko si je zagotovil uradne odnose in nadaljnje vsaj teoretično nemoteno zasedanje položajev v katoliški hierarhiji. To je bila, kot že omenjeno, res velika primerjalna prednost Cerkve v Jugoslaviji. Toda cena je bilo ponižujoče določilo, ki je cerkveno vodstvo tako rekoč zavezovalo k »ovajanju« komunističnim oblastem tistih duhovnikov, ki bi jim bili posebej nenaklonjeni. Grmič (1987) je sicer določilo pripisoval precejšen pomen za izgradnjo domnevno obetavnih odnosov med Cerkvijo in državo, toda zlasti Hrvatom je ponižujoča obveznost povzročila neizmerne bolečine (Casaroli 2001).



Podrobnejši pogled verjetno neizogibno pokaže, da je šlo za sporazumevanje, ki je bilo povsem v skladu s temeljno usmeritvijo celotne, ne le Pavlove politike do katolištvu načeloma nenaklonjenih režimov. Zelo dobro jo je opisal Hansjakob Stehle (1990, 325–6):

A zakaj Vatikan noče prekiniti dialoga niti s skrajno neprožnimi partnerji? Odgovor se skriva v rimskokatoliškem pogledu, ki ga protestanti ne delijo, da so hierarhične strukture nujne. Brez papeža ne more biti škofov, brez škofov ne duhovnikov, brez duhovnikov ne zakramentov (z izjemo krsta želja ali krvi), brez zakramentov (ki jih morejo veljavno podeliti celo nevredni duhovniki) pa ni zveličanja duš. Ta dogmatična načela iz umestitve škofov in splošnih poroštev za institucije naredijo osrednjo težavo vse vatikanske vzhodne politike. Ker je Katoliška cerkev v svoji samopodobi javna organizacija, in ne skrivni kult, mora imeti zakonske možnosti, da pod slehernim režimom svobodno izvršuje svoje poslanstvo.

Tu smo neposredno soočeni s še hujšimi pastmi in omejitvami uspešnosti vzhodne politike v Jugoslaviji (in sicer), kot so bila prej navedena simbolna ponižanja. Sveti sedež in katoliška hierarhija sta verjetno dosegla nekakšno izboljšanje stanja zase, ki se je v Jugoslaviji poleg prej navedenega odrazilo v na novo zarisanih mejah škofij in predvsem v ureditvi novih cerkvenih pokrajin, med katerimi je bila tudi slovenska (Dolinar 2002, 17–18; Akmadža 2013, 349–357). Po Grmičevem mnenju (1987, 103) je pozitivno vzdušje v meddržavnih odnosih med Vatikanom in SFRJ narokovalo še hitro obnovo samostojne koprške škofije in preureditev meja poreško-puljske škofije po podpisu Osimskih sporazumov.

A z vso silo se zastavlja vprašanje, v kolikšni meri, če sploh, je sporazum olajšal sproščeno versko življenje v socialistični družbi povprečnega jugoslovanskega in v tem okviru slovenskega katoličana. Neproblematično sliko, kot so jo denimo v *Znamenju* v sedemdesetih letih ponujali nekateri privrženci vzhodne politike Pavla VI.,⁴ je težko sprejeti. Res pa se zdi,

4 Dober zgled takega slikanja razmer, ki z današnjega vidika deluje skoraj otročje, je uvodnik »Splošna usmeritev revije v letu 1979« (*Znamenje* 8: 473), kjer je med drugim rečeno: »Razprava o tem položaju [položaju verskih skupnosti] in o izvajanju zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SR Sloveniji je v skupščini SRS pokazala, da se veren človek resnično lahko včleni kot enakopraven član v samoupravno socialistično družbo in da so primeri zaviranja v tem pogledu vedno bolj redki.«



da bistvene razlike med lastnim optimističnim dojemanjem in nespremenjenim, celo poslabšanim položajem dobršnega dela katoliške skupnosti ni razumel (ali vsaj hotel videti in razumeti) niti škof Grmič (Maver 2013, 613 sl.). Tudi sicer kar malo preseneča razkorak med dejansko razvidnimi sorazmerno sproščenimi odnosi med vrhom vesoljne Cerkve in jugoslovanskim vodstvom, s katerim so ravno tako uspešno sodelovali nekateri jugoslovanski škofje, ter med povečanjem težav v vsakdanjem verskem življenju (Akmadža, 2013 411–430). Kajpak omenjeno ni bilo brez zveze z razvojem odnosov med državo in Cerkvijo ter z nepovezanim obračunom z že omenjenim partijskim »liberalizmom« in hrvaško pomladjo, do katerih je prišlo skoraj sočasno z vrhuncem v odnosih med Titom in Pavlom VI. (Repe 1992; Gabrič 2008; Banac 2013, 125–131).

Nič čudnega ni, da so bili znova hrvaški škofje tisti, ki so jasneje od slovenskih kolegov postavljali tovrstne absurde ob sramotilni steber. Franjo Šeper, Stepinčev naslednik in v tem času že prefekt kongregacije za verski nauk, je na kosilu v dubrovniškem hotelu Argentina s predstavniki oblasti med praznovanjem tisočletnice prenosa relikvij sv. Blaža (Vlaha) v Dubrovnik februarja 1972 izrekel jasne besede, češ da nadaljnji razvoj odnosov med Cerkvijo in državo ne sme ostati na ravni državnih voditeljev in škofov, marveč morajo biti normalni, se pravi svobodni, ravno na najnižji ravni, v bazi (Akmadža 2013, 402). Srčiko njegovega govora je na zasedanju jugoslovanske škofovske konference naslednji dan takratni zagrebški nadškof Franjo Kuharić povzel v krilatico »*Tito i papa se rukuju a raja strada*« (Akmadža 2013, 403).

Politična oblast je javnosti dejansko vseskozi dopovedovala, da so resnična težava zgolj ambicije nekaterih škofov po politični moči, a je ravno z episkopatom razmeroma lahko dosegla sporazum. Seveda so škofje v Jugoslaviji enako kot drugod po Evropi večinsko menili, da bo prevlada komunizma še dolga. Bolj ali manj jasno je, da sta v enakem duhu delovala drugi vatikanski koncil in administracija papeža Pavla VI.

Optiko slovenskih in jugoslovanskih oblasti, kar zadeva življenje katoliške skupnosti po drugi svetovni vojni, dobro odraža znano razmišljanje tedanjega člana Minikoordinacije za spremljanje dejavnosti Katoliške cerkve v Sloveniji Milana Kučana iz leta 1978. Slednji je na eni od sej omenjenega organa »zastavil osnovno vprašanje, ali lahko politika Cerkve, ki ima



šibko podlago, ker temelji le na realizaciji v hierarhiji, dobi dovolj podpore tudi med vernimi množicami ali ne« (Bizilj 1991, 14–15). V njegovem spraševanju je prejkone šlo za preslikavo podobe iz imaginarija tedanjih vladajočih struktur, povezano z nekaterimi propagandističnimi poudarki. Slovenski škofje, med katerimi takrat ni bilo izrazite vodstvene osebnosti oziroma je bil najbolj karizmatičen in najagilnejši tedanji član episkopata pod Alpami, Vekoslav Grmič, najbolj naklonjen ne samo sporazumevanju z oblastjo, marveč očitno tudi njenim družbenopolitičnim konceptom (Pacek 2017), so bili še precej bolj obvladljivi in predvidljivi sogovorniki od hrvaških kolegov. Zato so lahko bili naslovniki otoplitve odnosov veliko prej kot navaden vernik.

3 »Grmičeva doba« in njen zaton

Hitri vzpon Vekoslava Grmiča v Cerkvi na Slovenskem ob koncu šestdesetih let 20. stoletja in njegov tako rekoč prevladujoči položaj v njej v naslednjih desetih letih sta se dobro prilegala zunanjim in notranjim okoliščinam, ki sem jih doslej opisoval. Mož je s svojo relativno mladostjo, pastoralno zagnanostjo, ki so jo verniki pri njem cenili skoraj vse do njegove smrti, in odprtostjo za sodobne teološke tokove in vprašanja nekako poosebljal evforijo, ki je tudi v vesoljni Cerkvi spremljala koncilsko dogajanje in prva leta po njem (Lah 2001; Pivec 2016). Omenjena evforija je sicer v veliki meri pomenila nadaljevanje že predvojnih prizadevanj številnih slovenskih katoličanov zlasti na liturgičnem področju, toda po drugi strani je postavila pod vprašaj konservativno teološko in cerkvenopolitično usmeritev, ki je v Cerkvi pod Alpami prevladovala pred prelomom druge svetovne vojne. Slednja je bila seveda v razmerah povojne komunistične prevlade odrinjena povsem na rob javnosti skupaj s svojimi nosilci, tistimi, ki so preživeli in ki niso rešitve poiskali v izgnanstvu. Zaradi koncilskih izhodišč, ki so se, kot rečeno, napajali ob misli, da bo sobivanje s sovjetskim političnim mastodontom zelo dolgo, je zdaj tudi teološka misel na svetovni ravni postala nekako prijaznejša vsebinskim izhodiščem socialističnih režimov, čeprav jim seveda prazne menice ni izdajala do te mere, kot je to v zavetju koncilskega dokumenta *Gaudium et spes* pogosto počel Grmičev krog.

Grmič sam ni nikoli skrival svoje idejne bližine do nekaterih osrednjih vsebinskih postulatov povojnih slovenskih oblastnikov, kar mu je nedvomno



šteti v prid. To je velikokrat izpovedal. V enem od intervjujev se je v poznih letih spominjal, da je na Ozni že v času službovanja na Vranskem v petdesetih letih 20. stoletja izjavil tole: »Povedal sem jim, da sem po prepričanju socialist. To ne pomeni, da sem zagovornik komunizma, a tudi nasprotnik ne.« (Grandovec 2003, 177) In še tik pred smrtjo je o razmerju med Katoliško cerkvijo in socializmom razmišljal:

Nastal je paradoks, kajti temeljna ideja socializma je sama po sebi globoko krščanska, kot so krščanske ideje tudi ideje francoske revolucije: enakost, svoboda in bratstvo. Krščanska ideja je tako tudi ideja solidarnosti med ljudmi, ki jo je po letu 1945 želel v življenju uresničiti socializem – takratna komunistična oblast. [...] Sedaj v kapitalizmu pa je stvar drugačna. Cerkev nima neke duhovne sorodnosti z idejo kapitalizma, pa čeprav se nekateri tako trudijo in človekove pravice, ki jih formalno zagotavlja kapitalistična družbena ureditev vsakemu posamezniku, revnemu ali bogatemu, jemljejo za dokaz sorodnosti kapitalizma z idejami evangelija. (2005, 139–140)

Seveda se je navdušenje nad socialističnimi zamislimi pri Grmiču napajalo v izkušnji težavnih socialnih razmer v njegovem domačem vzhodnoštajerskem prostoru v obdobju med obema svetovnim vojnama. Slednjo je delil s številnimi bližnjimi rojaki, ki so se prav tako prebili med vodilne oblikovalce katoliške misli na Slovenskem. Temu je treba dodati še v istem prostoru precej zakoreninjeno prepričanje o domala »odrešenjskem pomenu« leta 1918 nastale južnoslovanske državne tvorbe za vzhodnoštajerske Slovence, ki se je kajpak razmahnilo že veliko pred Grmičem. Razvidno je denimo pri zgodovinarju in filozofu Francu Kovačiču, ključni figuri vzpostavljanja slovenske znanstvene infrastrukture v Mariboru. Med njegovimi zapisi ob nastajanju nove države najdemo med drugim tudi take misli:

Pri nas je narodnostno načelo doseglo svoj vrhunec v ujedinjenju in samostalni državi. V smeri enotne državnosti se mora tudi naprej gojiti in razvijati narodna zavest, vsako partikularistično stremljenje mora stopiti v ozadje. Vse eno je, je li kdo Hrvat, Srbin ali Slovenec ali po rodu celo Nемеc ali Madžar, da ima le zavest jugoslovanske



državnosti. V velikem svetovnem metežu je v državnem ujedinjenju spas tudi naše partikularne individualnosti. (1920, 156)

Zdelo se je torej, da pristajanje na socialistični in obenem jugoslovanski okvir slovenske družbe skupaj s precejšnjim prestižem, ki ga je pomožni škof Grmič užival med verniki kot vidni nosilec pokoncilskih prenovitvenih teženj, za katere se je vsaj spočetka ogrevala večina slovenske katoliške skupnosti, predstavljajo ugodno mešanico, da bi lahko najdejavnejši tedanji slovenski teolog nastopil tudi kot nekakšen prvoborec za izboljšanje položaja slovenskega katoličana. Vsekakor so nekaj takega takoj po njegovem imenovanju za škofa pričakovali celo komunistični oblastniki, saj so v analizi Verske komisije leta 1969 zapisali: »Tako je po drugi strani očitno, da bodo nakazane kvalitete dr. Grmiča kot sodobnega pokoncilskega predstavnika Katoliške cerkve prišle do izraza pri uveljavljanju pravic Cerkve glede vseh vprašanj, ko dr. Grmič smatra, da bi morala Cerkev dobiti več svobode kot doslej. Slovenska Cerkev, predvsem njen mlajši kader, to spoznava. Tudi to je razlog Grmičeve popularnosti.« (Griesser Pečar 2010, 452)

Ugodno Grmičevo izhodišče je doživelo potrditev v njegovem skoraj meteorskem vzponu na vrh cerkvene hierarhije na Slovenskem. Zaporedoma je postal mariborski pomožni škof, predstojnik novovzpostavljene enote ljubljanske Teološke fakultete v Mariboru in predsednik Mohorjeve družbe. Na teološkem področju mu je uspelo v pokoncilski evforiji izpeljati pomemben projekt prevoda *Holandskega katekizma*, katerega gonilna sila je bil in h kateremu mu je uspelo pritegniti tudi nekatere izobražence zunaj ozko cerkvenih vrst. Nesporno je tudi, da je nosila slovenska znanstvena teologija v naslednjem desetletju precej njegovega pečata. S svojo izrazito koncilsko usmeritvijo, ki se je sočasno, kot že večkrat nakazano, družila z relativno naklonjenostjo vsebinskim izhodiščem političnih oblasti, je tako Grmič močno utrdil svoj vsaj dejansko izstopajoč položaj na vrhu cerkvene hierarhije. Simbolno se je omenjeno, denimo, pokazalo, ko je leta 1977 prav on napisal uvodno besedo k prevodu in priredbi kompendija dokumentov cerkvenega učiteljstva Heinricha Denzingerja izpod peresa Antona Strleta, ki bi sicer težko veljal za škofovega somišljenika (Maver 2013, 608 sl.).

Kljub vsemu naštetemu se ni uresničilo pričakovanje, da bo Grmič (s svojim krogom) spričo svoje priljubljenosti in energije dosegel tudi



pomembne premike v razmerju med Cerkvijo in političnimi oblastmi, predvsem kar zadeva v sedemdesetih letih slabšajoči se položaj povprečnega vernika (Ramšak 2018) in celo naraščajoče težnje po ateizaciji javnega življenja (o čemer se je z obžalovanjem razpisalo celo *Znamenje*) (Maver in Ravnikar 2017). Kje se je zalomilo?

Ponovno je treba opozoriti na preplet zunanjih in notranjih dejavnikov. Ključni zunanji dejavnik je bil enak tistemu, ki je privedel do precej sladkokislih sadov Pavlove »vzhodne politike«, kot mora med vrsticami pogosto priznati celo njen arhitekt Casaroli (2001). Popolna iluzija je namreč bila, da je mogoča kakršnakoli oblika enakovrednega dialoga s komunističnimi oblastmi v Srednji in Vzhodni Evropi. Dokler so bile te pri moči, jim je sklepanje dogovorov s Cerkvijo služilo le kot nekakšen figov list, pri čemer kajpak niso nameravale odstopati od temeljnih postulatov svoje verske politike. Drugače je bilo le ob koncu osemdesetih let 20. stoletja, ko se je njihov položaj razrahljal, ali pa v okoljih, kjer je Katoliška cerkev razpolagala z izjemno močno podporo pri ljudeh, kar je v obravnavanem obdobju veljalo praktično samo za Poljsko in še za nekatere otoke, kakršen je bil vzhodnonemški Eichsfeld, v Jugoslaviji nemara deloma Hrvaška. Pri tem ni ničesar spremenilo dejstvo, da se je Cerkev v pokoncilskem obdobju (tudi pod vplivom leta 1968 na Zahodu) v odnosu do socializma in nekaterih drugih – vsaj papirnatih – postavk vzhodnoevropskega komunizma verjetno znatno omehčala.

Da šteje njihova idejna bližina oblastnikom le malo in da so zanje še vedno predvsem predstavniki konkurenčne ali boljše kar sovražne organizacije, niso dobro razumeli niti v Grmičevem štajerskem krogu. S tem so se podobno kot številni eksponenti »vzhodne politike« znašli v nevhvaležnem položaju (neprostovoljnih?) sopotnikov režima, ki za zaupano jim čredo dolgoročno ni predvidel samostojnega prostora. Toda še bolj je priljubljenost njihovih pogledov, ki so vsaj sprva dobro zadeli struno pokoncilskega razpoloženja, znižala zaostritev nekaterih nikakor ne večinskih stališč znotraj katoliške skupnosti domala do skrajnosti.

Še enkrat naj poudarim, da je »vzhodnoštajerski tok« v slovenskem katolištvu s svojim poudarjanjem socialne problematike, zagovarjanjem »deklerikaliziranega krščanstva« in poudarjanjem elementov ločitve Cerkve od države vsekakor spregovoril o dejanskih problemih pomembnega dela



slovenskih katoličanov. Da je bil v predvojni katoliški skupnosti potisnjen precej na rob, je prispevalo k razkolu v njej. Da so njegovi zagovorniki v spremenjenih razmerah po drugi svetovni vojni začutili priložnost za vidnejšo uveljavitev, je razumljivo.

A Grmičev krog je prignal skoraj vsako postavko svojih idejnih predhodnikov, ki jim lahko jasno sledimo na črti Kovačič–Janžekovič–Kocbek, do absurda. Stopnjeval je čezmerno poudarjanje prepada med izkušnjo lavantinske in ljubljanske krajevne Cerkve v 19. in 20. stoletju in pri tem praviloma spregledoval, da je povojna komunistična oblast sicer priznavala drugačno medvojno usodo Cerkve na Štajerskem, da pa to v vsakdanjem življenju vernikov in duhovnikov ni imelo nobenih posledic (Griesser Pečar 2010, 437–438). Podobno je še prekosil predhodnike v izigravanju razmerja med narodno in versko pripadnostjo, pri čemer mu je poudarjanje prednosti narodnosti služilo tudi kot dobrodošlo orodje za apologetiko socialističnega družbenega modela, porojenega iz revolucije. S tem si je tako rekoč žagal vejo, na kateri je sedel, saj je spodkopaval skoraj vsako možnost za oblikovanje katoliških kulturnih konceptov, ki bi vsaj v čem bistvenem odstopali od tistih Cerkvi nenaklonjenih oblasti (Maver in Ravnikar 2017). Omenjeno lepo kaže zapis Jožeta Rajhmana s konca sedemdesetih let, kjer je podrejenost verske pripadnosti narodni izrazito podčrtana:

Nam (katoličanom) je narod prvo. Najprej moramo živeti, potem moremo živeti krščansko. [...] Mislim, da je ta pot bila potrebna, da bi videli, [...] da je razvoj znotraj krščanstva samega, posebej seveda v pokoncilski dobi, pokazal nevzdržnosti nekdanjih »katoliških« stališč v slovenskem katolicizmu, posebno ko je koncil spregovoril o avtonomiji zemeljskih danosti, med katere po splošnem mnenju spadata tudi pojma narod in narodnost. Zavedati pa bi se morali, da je slovenska Cerkev v svoji zgodovini ta pojma preveč »izkoriščala« v svoje stranske namene, da sta se ta pojma že zdavnaj izkristalizirala zunaj Cerkve kot samostojna enota, da se ne bomo več mogli z njima »poigravati«, temveč bomo ob vedno znova resnični »historia docet« znali iskati zase svoj prostor v slovenskem narodu. (Rajhman 1979, 405–406)



Iz podobnih koncilskih izhodišč je vodilni pred- in pokoncilski teolog na Hrvaškem Tomislav Šagi Bunić lahko (resda hkrati v drugačnih okoliščinah) prišel do bistveno drugačnih sklepov (Banac 2013, 226–237). Končno je kajpak treba omeniti, da je k upadu vpliva Vekoslava Grmiča v Cerkvi na Slovenskem prispevalo spremenjeno ozračje na vrhu Cerkve po izvolitvi izrazitega protikomunista Janeza Pavla II. na Petrov sedež, toda ta dejavnik ni bil tako močan, kot so domnevali in domnevajo nekateri zagovorniki Grmičeve poti (Kovačič Peršin 2012). Menim, da je šlo predvsem za posledico vedno večjega razkoraka med škofovim lastnim dojemanjem uspešnosti dialoškega odnosa z oblastjo in občutenjem večine slovenske katoliške skupnosti.

Reference

- Akmadža, Miroslav.** 2013. *Katoliška Crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945–1980*. Zagreb: Despot Infinitus.
- Altermatt, Urs.** 2007. Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive. V: U. Altermatt in F. Metzger, ur. *Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, 15–33. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ambrožič, Matjaž.** 2011. Politična dejavnost knezoškofa Jegliča v očeh sodobnikov. *Studia Historica Slovenica* 11: 585–611.
- Bajc, Gorazd.** 2014. Dietro le quinte della visita di Tito a Roma nel 1971: il contesto locale e internazionale letto dalla diplomazia britannica. *Annales, Series Historia et Sociologia* 24: 713–732.
- Banac, Ivo.** 2013. *Hrvati i Crkva. Kratka povijest hrvatskog katoličanstva u modernosti*. Zagreb: Profil.
- Bizilj, Ljerka.** 1991. *Cerkev v policijskih arhivih*. Ljubljana: samozaložba.
- Casaroli, Agostino.** 2001. *Mučeništvo strpljivosti. Sveta stolica i komunističke zemlje (1963–1989)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Čipić Rehar, Marija.** 2007. Odnos Mihaela Toroša do CMD. V: E. Škulj, ur. *Torošev simpozij v Rimu*, 227–238. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Dolinar, France Martin.** 2002. Cerkvenoupravna podoba Slovenije. V: M. Benedik, J. Juhant in B. Kolar, ur. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 7–24. Ljubljana: Družina.
- Dolinar, France Martin.** 2006. Die Kirche in Slowenien. 1961–1990. V: J. Mikrut, ur. *Die katholische Kirche in Mitteleuropa nach 1945 bis zur Gegenwart*. Dunaj: Dom.
- Dolinar, France Martin.** 2007. Die Position der katholischen Kirche unter den Slowenen 1848–1937 unter besonderer Berücksichtigung der Region Krain. V: W. Drobiesch, R. Stauber in P. G. Tropper, ur. *Mensch, Staat und Kirche zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit*, 239–245. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Hermagoras/Mohorjeva družba.



- Friš, Darko, Aleš Maver in Nataša Maver Šoba.** Arheologija vic in pekla. K tipologiji koncev druge svetovne vojne v Evropi. *Acta Histriae* 26: 945–972.
- Gabrič, Aleš.** 2008. »Maspok« in Slovenci. *Studia Historica Slovenica* 8: 457–476.
- Goeckel, R. F.** 1990. The Catholic Church in East Germany. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 93–116. Durham, London: Duke University Press.
- Grandovec, Helena.** Zgodbe iz življenja. V: I. Arzenšek, ur. *Zbornik ob 80-letnici škofa Grmiča*, 172–186. Petrovče: Znamenje.
- Griesser Pečar, Tamara.** 2002. Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom. V: M. Benedik, J. Juhant in B. Kolar, ur. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 285–298. Ljubljana: Družina.
- Griesser Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi. Sodni procesi, administrativne kazni, posegi »ljudske oblasti« v Sloveniji od 1943 do 1960.* Ljubljana, Družina.
- . 2010. Lavantinska škofija v novi Jugoslaviji. *Studia Historica Slovenica* 10: 429–462.
- . 2016. Katoliška cerkev na Slovenskem leta 1945. *Studia Historica Slovenica* 16: 399–418.
- . 2017. Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS in »ljudska oblast« med najhujšo represijo. *Bogoslovni vestnik* 77: 423–437.
- Grmič, Vekoslav.** 1987. Dvajset let po podpisu protokola med SFRJ in Vatikanom. *Prešernov koledar 1988*: 98–105.
- . 2005. *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti.* Ljubljana: Unigraf.
- Kerševan, Marko.** 1989. *Religija in slovenska kultura. Ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji.* Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Kolar, Bogdan.** 2008. The priestly patriotic associations in the Eastern European countries. *Bogoslovni vestnik* 68: 231–256.
- . 2014. Cerkevno dogajanje v Ljubljani med svetovnim vojnama. *Studia Historica Slovenica* 14: 357–377.
- . 2018. Odpravnik poslov mons. Silvio Oddi in katoliška Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 78: 557–590.
- Košir, Borut.** 2002. Cerkev in njen odnos do političnih ureditev. M. Benedik, J. Juhant in B. Kolar, ur. *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 255–270. Ljubljana: Družina.
- Kovačič, Franc.** 1920. Narodnostno načelo in mirovna konferenca. *Čas* 14: 137–157.
- Kovačič Peršin, Peter.** 2012. *Duh inkvizicije. Slovenski katolicizem med restauracijo in prenovi.* Ljubljana: Društvo 2000.
- Lah, Avguštin.** 2001. Sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji. V: P. Kvaternik, ur. *V prelomnih časih. Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)*, 9–31. Ljubljana: Družina.
- László, Leslie.** 1990. The Catholic Church in Hungary. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 156–180. Durham, London: Duke University Press.
- Lodrant, Jože.** 1979. De omnibus rebus et de quibusdam aliis. *Znamenje* 9: 386–388.
- Lučič, Ivica.** 2012. Komunistička represija nad Hrvatima u Hercegovini. V: *Represija i zločini komunističkog režima u Hrvatskoj. Zbornik radova*, 289–327. Zagreb: Matica hrvatska.
- Malmenvall, Simon.** 2014. Florentinski koncil (1438–1439). Uspehi in neuspehi v reševanju uniatskega vprašanja. *Bogoslovni vestnik* 74: 385–397.
- . 2016. Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja. *Bogoslovni vestnik* 76: 547–558.
- Maver, Aleš.** 2013. Paradoks Vekoslava Grmiča. *Studia Historica Slovenica* 13: 603–619.
- . 2014a. Die Rolle des Klerus im nationalen Emanzipationsprozess der Slowenen. V: A. Jakir in M. Trogrlič, ur. *Klerus und Nation in Südosteuropa vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, 49–58. Frankfurt am Main: Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-653-04006-7/11>
- . 2014b. V (ne)znanem novem svetu. Paberki iz verskega življenja v Celju



- med svetovnjima vojnama. *Studia Historica Slovenica* 14: 505–518.
- in Darko Friš. 2018. Iudica me, Deus. Duhovniki v politiki na Slovenskem ter v srednji Evropi v prvi polovici 20. stoletja in Anton Korošec. *Acta Histriae* 26: 109–126.
- in Anton Ravnikar. 2017. Zastrta znamenja. Vprašanje disidentstva Katoliške cerkve v Sloveniji v obdobju »vzhodne politike« in revija Znamenje. *Annales, Series Historia et Sociologia* 27: 793–806.
- Nadrah, Ignacij.** 2010. *Spomini in semeniška kronika 1941–1944*. M. Ambrožič, izd. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Nečak, Dušan.** 2013. »Ostpolitik« Willyja Brandta in Jugoslavija (1963–1969). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Pacek, Dejan.** 2016. Nekateri bistveni vidiki odnosa med Svetim sedežem in Jugoslavijo v obdobju 1953–1970. V: B. Kolar, ur. *Miscellanea* (Acta Ecclesiastica Sloveniae, 38), 361–383. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2017. Okoliščine imenovanja dr. Franca Krambergerja za mariborsko-lavantskega škofa ordinarija. *Bogoslovni vestnik* 77: 53–65.
- Pirc, Jožko.** 1997. Cerkveni in duhovni tokovi. V: P. Vodopivec in J. Mahnič, ur. *Slovenska trideseta leta. Simpozij 1995*. Ljubljana: Slovenska matica. 118–138.
- Pivec, Franci.** 2016. Vekoslav Grmič za življenje brey strahu. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 87 = 52/4: 85–95.
- Radelič, Zdenko.** 2012. Rat, država, nacija i revolucija: bitne pretpostavke komunističke represije u Hrvatskoj. *Represija i zločini komunističkog režima u Hrvatskoj. Zbornik radova*, 21–49. Zagreb: Matica hrvatska.
- Radič, Radmila.** 2014. Jugoslavija i Vatikan 1918–1992. godine. *Annales, Series Historia et Sociologia* 24: 691–702.
- Rajhman, Jože.** 1979. Slovenski »Nacionalizem in krščanstvo«. *Znamenje* 9: 399–409.
- Ramet, Pedro.** 1990. The Catholic Church in Yugoslavia, 1945–1989. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 179–206. Durham, London: Duke University Press.
- Ramšak, Jure.** 2018. Položaj vernih učiteljev v socialistični šoli v sedemdesetih letih. *Šolska kronika* 27 = 51: 77–92.
- Reban, Milan J.** 1990. The Catholic Church in Czechoslovakia. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 142–155. Durham, London: Duke University Press.
- Repe, Božo.** 1992. »Liberalizem« v Sloveniji. Ljubljana: RO ZZB NOV.
- Rosa, Jurij.** 2003. Alojz Kocjančič v Cirilmetodijem društvu katoliških duhovnikov in v Slovenskem duhovniškem društvu. V: A. Obid, G. Bajc in B. Klabjan, ur. *Življenje in delo Alojza Kocjančiča, slovenskega istrskega pesnika, pisatelja in duhovnika*. Prispevki s Posveta Slovenski istrski pesnik, pisatelj in duhovnik Alojz Kocjančič, Izola, 18. novembra 2002, 85–100. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno raziskovalno središče, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.
- Roter, Zdenko.** 1976. *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973. Sociološki teoretični modeli in raziskovalni model*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Solchanyk, Roman, Ivan Hvat.** 1990. The Catholic Church in the Soviet Union. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 49–92. Durham, London: Duke University Press.
- Stehle, Hansjörg.** 1990. Papal Eastern Diplomacy and the Vatican Apparatus. V: P. Ramet, ur. *Catholicism and Politics in Communist Societies*, 343–355. Durham, London: Duke University Press.
- Šanjek, Franjo.** 1996. *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru. Pregled religiozne povijesti Hrvata* (7.–20. st.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Vogrin, Marjan.** 2006. Uresničitev dolgoletnih želja – samostojna škofija. V: B. Klabjan in G. Bajc, ur. *Osimska meja. Jugoslovansko-italijanska pogajanja in razmejitve leta 1975*, 265–271. Koper: Založba Annales.





zaobljena skleda
z ravnim dnom

Najdišče: Hebron
Višina: 7 cm
Premjer ustja: 16 cm
Inv. št.: 6
Datacija: pozna bronasta doba
(1400–1300 pr. Kr.)



skleda z blagim
klekom in
prstanastim dnom

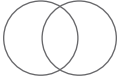
Najdišče: Hebron
Višina: 8,5 cm
Premjer ustja: 17,5 cm
Inv. št.: 4
Datacija: pozna bronasta doba
(1300–1200 pr. Kr.)



skleda z blagim
klekom in
prstanastim dnom

Najdišče: Hebron
Višina: 9,8 cm
Premjer ustja: 16,5 cm
Inv. št.: 5
Datacija: pozna bronasta doba
(1300–1200 pr. Kr.)





Tadej Ložar

Štefan Steiner – moralni teolog drugega vatikanskega koncila¹

*Štefan Steiner – Moral Theologian
of the Second Vatican Council*

Povzetek: Prispevek govori o moralnem teologu Štefanu Steinerju, profesorju moralne in pastoralne teologije na ljubljanski Teološki fakulteti. Bil je eden prvih predavateljev na novoustanovljeni enoti Teološke fakultete v Mariboru, katere 50-letnice ustanovitve smo se spominjali lani. Steiner je bil nedvomno teolog drugega vatikanskega koncila, saj je moralni teologiji na Slovenskem pomagal, da se je začela razvijati proč od pretirano pravniškega pogleda na moralne norme in moralne zakone. Istega leta (1968), ko je Steiner začel predavanja na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, je izšla okrožnica *Humanae Vitae*. Steiner je nauk okrožnice predstavil širši množici vernikov. V zgodovino moralnoteoloških razprav se je zapisal s t. i. načelom casus perplexus (mejnim primerom), ki se pojavi, ko dveh enakovrednih moralnih norm ni mogoče izpolniti hkrati. Steiner je bil zaradi načela casus perplexus deležen nasprotovanja ter procesa pred Kongregacijo za verski nauk, ki je njegovo stališče potrdila.

Ključne besede: Štefan Steiner, drugi vatikanski koncil, *Humanae Vitae*, Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Abstract: *This is an article about moral theologian Štefan Steiner, a professor of moral and pastoral theology at Ljubljana Faculty of Theology. He was one of the first lecturers at then newly established Unit of Faculty of Theology in Maribor, which celebrated its fiftieth anniversary of the founding last year. Steiner was undeniably theologian of The Second Vatican Council and due to his contribution, moral theology in Slovenia moved away from the extreme legal perspective on the moral laws. The same year (1968) Steiner started with his lectures at the University of Ljubljana, Faculty of Theology, the encyclical Humanae Vitae was released. Steiner introduced the morals of the encyclical to the broader public. He went down in history of the moral theological discussions with the so called casus perplexus (perplexing case) principle, which arises when it is impossible to fulfill two moral conventions at the same time, when they are equal to each other. Because of this principle, Steiner faced an opposition and a process before The Congregation for the Doctrine of the Faith, which confirmed his standpoint.*

Key words: *Štefan Steiner, The Second Vatican Council, Humanae Vitae, Faculty of Theology, Maribor Unit*

1 Tekst je izveček avtorjeve magistrske naloge, ki je nastala pod mentorstvom izr. prof. dr. Ivana Janeza Štuheca.

Uvod

Leto 2018 je bilo leto različnih obletnic in spominov. Leto 1968 je bilo v marsičem prelomno tako za Cerkev na Slovenskem kot tudi vesoljno Cerkev in svet. Istega leta je bila v Mariboru ustanovljena enota Teološke fakultete, kjer so se za bogoslovce zadnjih treh letnikov začela predavanja, tako v Ljubljani kot v Mariboru pa je začel predavati moralno teologijo Štefan Steiner, ki se ga bomo posebej spomnili v tem prispevku. Leto 1968 je bilo prelomno tudi za vesoljno Cerkev, saj je ob viharju kulturne revolucije izšla okrožnica papeža Pavla VI. *Humanae Vitae*. Okrožnica je sprožila tako pozitivne kot negativne odzive. V razpravo o okrožnici in njeni vsebini se je vključil tudi Štefan Steiner, ki je postal znan po t. i. načelu *casus perplexus*, mejnem primeru, v katerem jasno vidimo resničnost Jezusovih besed, da je sobota zaradi človeka, in ne človek zaradi sobote.

1 Življenjska pot Štefana Steinerja

Štefan Steiner je bil rojen 22. 12. 1926 v Beltincih kot drugi sin Štefana in Terezije Steiner, rojene Antolin. V Beltincih je končal osnovno šolo, gimnazijo pa v Murski Soboti. Leta 1953 je kot gojenec semenišča mariborske škofije diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani in bil istega leta posvečen v duhovnika. Kaplansko službo je opravljal v Slovenskih Konjicah in pri Sv. Rešnjem telesu v Mariboru. Leta 1958 je nadaljeval študij v Rimu, kjer se je specializiral v katehети, pastoralni in moralni teologiji. Doktorska disertacija, ki jo je zagovarjal na Lateranski univerzi, nosi naslov *Il problema catechistico in Slovenia dopo il 1945 (Katehetski problemi v Sloveniji po letu 1945)*. Leta 1965 je magistriral iz pastoralne teologije na Papeškem pastoralnem inštitutu v Rimu, leta 1967 pa še iz moralne teologije na Alfonzijani. Odmevnega leta 1968 je bil habilitiran za docenta, leta 1972 pa je postal izredni profesor za moralno teologijo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Po letu 1972 je deloval med našimi izseljenci v Zahodnem Berlinu. Pol leta je predaval v Ljubljani in Mariboru, drugo polovico leta je kot skrben dušni pastir skrbel za naše izseljence. Leta 1978 je bil prvič, leta 1980 pa drugič izvoljen za dekana Teološke fakultete v Ljubljani, kjer se je zapisal kot eden najmlajših dekanov v dotedanji zgodovini fakultete. Službo predavatelja je opravljal vestno vse do težke bolezni, zaradi katere je umrl sorazmerno mlad. Umrl je na Viru pri Domžalah na praznik



slovanskih apostolov, sv. Cirila in Metoda, 5. 7. 1981. Pokopan je bil 7. 7. 1981 v Beltincih ob navzočnosti treh škofov in kar dvesto duhovnikov. (Serajnik 1986, 5–6)

2 Štefan Steiner kot moralni teolog

Ocen njegovega dela doslej ni bilo veliko, je pa iz tistega, kar je bilo o njem povedano in zapisano, mogoče razbrati, da so njegovo delo izjemno cenili. Steiner predstavlja tisto generacijo moralnih teologov, ki so po drugem vatikanskem koncilu iskali smoter moralne teologije, ki se je skušala osvoboditi pretiranih, a še močno navzočih juridičnih elementov. Ivan Rojnik (1992, 635) piše, da je »Steinerja odlikovala široka teološka razgledanost in sposobnost za dojemanje današnjih teoloških in pastoralnih vprašanj v luči pokoncilske usmerjenosti«. Dobro je poznal različne miselne tokove, zato se je lahko pogumno lotil tudi precej občutljivih tem. Svojo misel je skušal predstaviti čim širši množici, kar je razvidno iz njegovega aktivnega sodelovanja pri pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu*, pri kateri je tudi urednikoval. Svoje prispevke je objavljajl v raznih znanstvenih in poljudnoznanstvenih revijah in publikacijah. Večino znanstvenih člankov in razprav lahko beremo v *Bogoslovnem vestniku*. Kot profesor moralne teologije je posvečal veliko skrb tej teološki vedi, predvsem njeni vlogi pri prenovi slovenske Cerkve po drugem vatikanskem koncilu. Vse to je razvidno iz njegovih moralnoteoloških publikacij: *Človekov poklic v Kristusu* (1970), *Človekovo življenje v ljubezni Kristusovi* (1971), *Ko se poročata ljubezen in seks* (1974), *Uvod v moralno teologijo* (1977), *Zakrament sprave* (1979) in *Krščanski socialni nauk* (1981). Poleg moralne teologije je razvijal svojo misel še na katehetskem in pastoralnem področju. Napisal je skripta za oznanjevalno teologijo. Na katehetskem področju je najpomembnejša njegova doktorska disertacija, v kateri obravnava stanje kateheze v povojnih razmerah, pomembno pa je tudi njegovo sodelovanje pri pisanju veroučnih učbenikov. (Rojnik 1992, 635–636)

Verjetno eno boljših analiz Steinerjevega dela in misli predstavlja članek Matije Babnika, ki je nastal kot predavanje ob komemoraciji ob obletnici njegove smrti. Babnik posebej oriše Steinerjevo podobo moralnega teologa, ki išče nov pomen in smisel moralnega življenja kristjana, ki naj ima pred seboj podobo Kristusa. Steiner je bil v moralni teologiji širok in je



v svojo misel vključil spoznanja pomožnih ved, od antropologije, psihologije do sociologije. Steiner je želel predvsem prebuditi zavest, da je osnovna naloga moralke, da upošteva odnos med Bogom in človekom. Ni želel, da bi postala neko obrobno področje teologije, namenjeno samemu sebi. Kot neposredni učenec uglednih in priznanih moralnih teologov Fuchsa in Häringa je pri nas pripravljajal pot prenove moralni teologiji, upoštevajoč poleg pomožnih ved tudi sodobno eksegezo in postavitev Kristusa kot normo, sredstvo in smoter moralnosti. V svojih učbenikih je poskušal združiti tradicionalni moralnoteološki nauk, patristike sv. Tomaža Akvinskega in drugih cerkvenih učiteljev ter sodobnih teoloških dognanj s Svetim pismom kot temeljem. V njegovih delih nas po Babnikovem mnenju lahko hitro zmotijo številne sholastične filozofske delitve in nenadni preskoki k novim, razumljivejšim utemeljitvam. Steiner je tako bolj poudarjal notranji imperativ kot zunanega. Trudil se je dati prednost pozitivnim vidikom življenja. Za razliko od stare moralke, ki je bolj poudarjala greh in njegovo nevarnost, je veliko bolj poudarjal odnos s Kristusom in moč milosti, ki zmaga nad grehom. (Babnik 1982, 246–250)

Steiner je ostajal zvest cerkvenemu učiteljstvu, a hkrati ga je izjemno zanimal človek in njegov položaj. To se še posebej kaže v njegovih razlagah moralne situacije. Na tem mestu jasno pokaže, da situacije ne moremo razumeti kot opravičilo greha, moramo pa jo nujno upoštevati pri oblikovanju posameznikove vesti in človekovem moralnem delovanju. Posameznikova vest je tista, ki jo tako Steiner kot tudi sodobna moralna teologija izjemno poudarjata. Za oblikovanje vesti smo odgovorni vsi in dolžnost oblikovanja vesti je težka, kakor na več mestih poudari Steiner. Vendar ima vest pred seboj normo, po kateri se ravna, kjer išče navdih za svoje delovanje. Ta norma je moralni zakon, ki ga nadalje razdelimo na naravni in razodeti zakon. Oba izhajata iz večnega zakona, ki je Bog sam kot izvor in cilj zakona.

3 Štefan Steiner in *Humanae Vitae*

Leta 1968 je izšla okrožnica *Humanae Vitae* Pavla VI. Okrožnica je izšla v času študentskih demonstracij, ki so bile najintenzivnejše v zahodnem delu Evrope. To dogajanje nekateri strokovnjaki imenujejo kulturna revolucija. Takratna gibanja in pobude se imenujejo Gibanje 68. To gibanje



je zahtevalo politične, ekonomske in kulturne spremembe družbe in njenih institucij. Zavračali so tradicijo in moralno avtoriteto institucij. Izid okrožnice je zato povzročil veliko nasprotovanja in negodovanja tako v Cerkvi kot zunaj nje. Zaradi odmevnosti okrožnice so se hitro odzvale posamezne škofovske konference po vsem svetu in objavile razne izjave in pastoralna navodila.

Svojo izjavo je podala tudi Jugoslovanska škofovska konferenca in pozvala vernike k sprejetju okrožnice in doslednem življenju po njej. Steiner je poskrbel za prevod okrožnice v slovenščino. Napisal je uvod k okrožnici, v katerem je predstavil zgodovino nastajanja okrožnice, njeno osnovno razdelitev in nekaj pastoralnih smernic. Pastoralne smernice so bile namenjene dušnim pastirjem, predvsem spovednikom, da bi znali pristopiti k čim celovitejšemu podajanju katoliškega moralnega nauka o zakonu in družini. Steiner je trdno stal na tradicionalnem nauku Cerkve tudi pri najtežjem vprašanju okrožnice: uporabi sredstev za omejevanje spočetij. Steiner uporabo protispočetnih sredstev odsvetuje, saj jih pojmuje kot zlo, a ne izključuje možnosti, da vsi zakonci ne morejo izpolniti vseh obveznosti zakona. Pojavijo se lahko situacije, ko zakonca ne moreta v vsej polnosti izvrševati vseh namenov zakona, ki so medsebojna ljubezen zakoncev, rodnja in vzgoja otrok. Situacija, ko pride do nezmožnosti življenja v skladu z nameni zakona, je v moralni teologiji znana pod pojmom mejni primer (*casus perplexus*). Z zagovarjanjem načela *casus perplexus* je Steiner postal znan po vsej takratni Jugoslaviji. Perpleksni primer sicer ni nič novega, saj je v teološki tradiciji prisoten že od začetkov sholastike. V kontekstu *Humanae Vitae* se preprosto uporabi na primeru (ne) uporabe protispočetnih sredstev. Na perpleksni primer so najprej opozorili francoski škofje v svojih pastoralnih smernicah za razlago okrožnice *Humanae Vitae*. Razlago perpleksnega primera je Steiner zagovarjal že v uvodu k okrožnici in jo dalje razvijal v raznih strokovnih člankih ter razpravah. Hitro je naletel na nasprotovanje nekaterih teologov, še posebej Jordana Kuničiča, profesorja moralne teologije na Teološki fakulteti v Zagrebu. Ta je najprej francoskim škofom in kasneje tudi Steinerju očital nedoslednost in celo pripadnost situacijski etiki. Steiner je v svoj bran jasno povedal, da ni pripadnik in zagovornik situacijske etike, da na račun perpleksne situacije materija (v našem primeru protispočetna sredstva) nikakor niso moralno sprejemljiva. Protispočetna sredstva so sama po sebi moralno slaba in Steiner takšno stališče brani in zagovarja, kar potrjuje



njegovo privrženost cerkvenemu učiteljstvu. Za Steinerja mejni primer dejansko pomeni to, da zakonca ne moreta udejanjiti vseh dolžnosti, ki izhajajo iz namena zakona. Zato se najdeta v situaciji, ki povzroči stisko vesti. Mejni primer je tako realno možen le subjektivno. Da sploh govorimo o perpleksnem primeru, morata biti izpolnjena dva nujna pogoja. Prvič: zakonca sta seznanjena z naukom Cerkve o urejanju spočetij. Drugič: po nauku okrožnice želita resno živeti in se ravnati. Temeljna odločitev za življenje po cerkvenem nauka zahteva tudi zadostno mero odgovornosti, in sicer predvsem takrat, ko se pojavi neka situacija ali dolžnost, ki je ne moreta v celoti izpolniti. Kot primer naj navedem zakonca, ki zaradi določenih okoliščin ne moreta imeti še enega otroka, saj ne izpolnjujeta optimalnih pogojev za njegovo celovito rast in razvoj. Na drugi strani pa ne moremo tako zlahka pristati na rešitev, da naj se zakonca odrekata izrazom svoje medsebojne ljubezni, ne da bi trpeli njuna medsebojna vez in vzajemnost. Tukaj se zakonca najdeta v perpleksni situaciji, ko se morata odločiti za izpolnitev ene od dolžnosti. Ker sta na podlagi podanega primera obe dolžnosti enakovredni, pride do kolizije dolžnosti, do trka dolžnosti, kar vodi v stisko vesti. Steiner je zagovarjal rešitev, da naj zakonca v vesti izbereta boljšo možnost, četudi med dvema slabima izbira. Odločitev vesti po Steinerju ne more biti izraz samovolje, ampak mora biti oblikovana po objektivnih načelih. Objektivno je nemogoče, da bi si moralni zakoni med seboj nasprotovali, zato je perpleksna situacija možna le na subjektivni ravni.

Na tem mestu je treba opozoriti na še eno razliko – razliko med perpleksno vestjo in nepopravljivo zmotno vestjo. Ko je prišel odgovor kongregacije za nauk vere, so mnogi teologi nepopravljivo zmotno vest in perpleksnost vesti enačili. Kot primer je navedeno, da se nekdo znajde v situaciji, ko je nevarno, da se zaradi spolne abstinence začne krhati zakonska zveza, zato bi pogojno uporabljal kontracepcijo. To pomeni, da ne bi mogel hkrati zadostiti obema namenoma spolnosti v zakonu: medsebojni podaritvi zakoncev in odprtosti za nova spočetja. V primeru nepremagljivo zmotne vesti pa je nekdo subjektivno prepričan, da kontracepcija ni slaba, zato jo uporablja, čeprav je objektivno slaba. V prvem primeru se človek znajde pred dvojnimi slabimi, v drugem pa le pred enojnim slabim, pa še tega se osebno ne boji. Nepremagljivo zmotna vest se pojavi, če zakonca ne poznata nauka Cerkve o urejanju spočetij ali če tega nauka zavestno ne sprejemata. Takrat ne moremo več govoriti o mejnem primeru.



Steinerjeva razprava o mejnem primeru je imela v Jugoslaviji med teologi zelo širok odmev. Ker je Jugoslovanska škofovska konferenca ob objavi okrožnice *Humanae Vitae* podala izjavo, da je treba navodila okrožnice dosledno izpolnjevati, je Steinerjevo pisanje o mejnem primeru zbudilo kar nekaj sumov, da Steiner ne sledi cerkvenemu učiteljstvu. Zadeva je šla tako daleč, da so njegovo učenje obravnavali v Rimu na Kongregaciji za nauk vere. Zadeva je tako dobila ime Jugoslovansko vprašanje. Kongregacija je na koncu podala sodbo, v kateri je mejni primer priznan kot subjektivna možnost. Na subjektivni ravni bi lahko nekdo prišel v situacijo, ki bi vodila do perpleksnega primera. Vendar sama materija (protispočetna sredstva), ki je v sebi slaba, kljub subjektivnosti in konkretni situaciji ne more postati nekaj dobrega; edino, kar lahko perpleksni primer naredi, je, da zmanjša krivdo oziroma grešnost subjekta. Zakonci tako v perpleksnem primeru lahko ravnajo po svoji prepričani vesti, ki je izoblikovana po objektivnih moralnih zakonih, in izberejo manj slabo možnost. Kongregacija tako zaključuje, da ni dovolj, da se upošteva zgolj objektivno področje, temveč se mora upoštevati tudi subjektivno. Upoštevanje obojega je najboljša za zaščito pred obema možnima skrajnostma, laksizmom in rigorizmom. Naloga pastoralnih delavcev in dušnih pastirjev je torej, da poleg jasnosti nauka ljudem pomagajo, da si vest oblikujejo po nauku Cerkve, obenem pa jim pomagajo reševati morebitne stiske vesti, saj lahko posameznik le tako lažje hodi za Kristusom po poti križa. Kongregacija je tako Steinerja rehabilitirala in ga oprala vseh sumov nezvestobe cerkvenemu učenju.

Sklep

Steiner dušnim pastirjem kot pastoralno rešitev za vse primere in situacije, ne samo za načelo *casus perplexus* (mejni primer), podaja zahtevo, naj se vernike naučijo poslušati. Pastirji, zlasti spovedniki, so se najprej dolžni sami dobro in temeljito izobraziti o nauku cerkvenega učiteljstva. Poleg poznavanja cerkvenega nauka je pomembna splošna razgledanost na področju pomožnih ved, kot so psihologija, sociologija in antropologija.

Steiner je zelo poudarjal nalogo duhovnikov, da pri delu z ljudmi oblikujejo njihovo vest. Oblikovanje vesti pa je težka naloga, ki zahteva predvsem veliko mero potrpežljivosti. V primeru zakoncev in njihovega ravnanja, predvsem pri vprašanju uravnavanja spočetij, je pomembno, da se vest

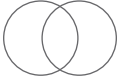


zakoncev ne skuša nadomestiti z moralnimi normami. Njihovo vest je treba oblikovati v duhovnih pogovorih, s pomočjo zakramenta spovedi ter drugih oblik poučevanja. V njih je treba vzbuditi čut za odgovornost. Zakonci morajo na podlagi predstavljenega cerkvenega nauka v vesti sprejeti odločitev, ki rešuje neko njihovo situacijo. Rešitev, ki ni najboljša samo za določeni trenutek, temveč je v skladu z Božjo (Kristusovo) postavo.

Reference

- Babnik, Matija.** 1982. Štefan Steiner kot moralist. *Bogoslovni vestnik* 42: 246–250.
- Rojnik, Ivan.** 1992. Štefan Steiner. V: *Katehetsko-pedagoški leksikon*, 302. Ljubljana: Katehetski center.
- Serajnik, Zdenka.** 1986. Spremna beseda. V: Štefan Steiner. *Pesmi*, 5–10. Ljubljana: TEOF.
- Steiner, Štefan.** 1968. Okrožnica »Humanæ Vitæ« in naša zrelost. *Bogoslovni vestnik* 28: 227–230.
- . 1968. Uvod. V: Ivan Merlak in Štefan Steiner, ur. *Posredovanje človeškega življenja, okrožnica Pavla VI. o pravilnem uravnavanju rojstev*, 1–9. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- . 1969. Moralni in pastoralni nauk episkopatov k okrožnici »Humanæ Vitæ«. *Bogoslovni vestnik* 29: 64–84.
- . 1971. Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?. *Bogoslovni vestnik* 31: 92–115.
- . 1972. Ali sme dr. J. Kuničič kritizirati francoske škofo?. *Bogoslovni vestnik* 32: 310–329.
- . 1973. Kongregacija za verski nauk je rešila jugoslovanski primer. *Cerkev v sedanjem svetu* 7: 86–88.





Fanika Krajnc-Vrečko

Jože Rajhman (1924–1998), duhovni in pastoralni teolog, literarni zgodovinar trubarolog

*Jože Rajhman (1924–1998), Spiritual and Pastoral
Theologian, Literary Historian, Primož Trubar Expert*

Povzetek: Raziskava osvetljuje življenje in delo teologa in literarnega zgodovinarja Jožeta Rajhmana, ki je v drugi polovici 20. stoletja zaznamoval slovenski prostor z duhovno vzgojo velikega števila duhovnikov mariborske škofije, bil predavatelj duhovne in pastoralne teologije na Teološki fakulteti z Oddelkom v Mariboru, predvsem pa je v svojem raziskovalnem delu izjemno prispeval k osvetlitvi dela in življenja slovenskega reformatorja Primoža Trubarja. Zaradi obsežnega opusa avtorja je prikazan le del teološkega opusa in nekoliko obširneje njegovo literarnozgodovinsko delo, ki pa je neločljivo vezano na teološke raziskave slovenskega protestantizma v 16. stoletju. Rajhman predstavlja del ožjega vodstva oživljenega mariborskega bogoslovja izpred 50 let, z delom na področju slovenske protestantike pa spada med pomembnejše ekumenske delavce na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja.

Ključne besede: Jože Rajhman, teolog, literarni zgodovinar, ekumenski delavec; mariborsko bogoslovje

Abstract: *The research highlights the life and work of the theologian and literary historian Jože Rajhman, who in the second half of the 20th century marked the Slovene space with the spiritual education of a large number of priests of the Lavantian diocese. He was an associate professor of the spiritual and pastoral theology at the Theological Faculty with the Department in Maribor. In his research work, he made a very important contribution to the illumination of work and life of the Slovenian reformer Primož Trubar. Due to the extensive work of the author, only a part of the theological opus is shown, and somewhat more literally its literary-historical work, which is inextricably linked to theological research of Slovene Protestantism in the 16th century. Rajhman represents a part of the immediate leadership of the revived Maribor theology of the past 50 years, and his work in the field of Slovene Protestantics places him among the most important ecumenical workers in Slovenia in the late half of the 20th century.*

Key words: *Jože Rajhman, theologian, literary historian, ecumenical worker; priests seminar of Maribor*

Uvod

V prijavi bogoslovnega semenišča in oddelka fakultete Skupščini občine Maribor, Oddelku za šolstvo, kulturo in telesno vzgojo, z dne 25. 9. 1968 je škof Maksimilijan Držečnik med drugim imenoval »vodstvo semenišča, in to: pom. škof dr. Slavko Grmič, ddr. Stanko Ojnik in prof. Rajhman Jože. Vse predavatelje oskrbi Teološka fakulteta v Ljubljani« (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4 1968, Bd S0001). Vodstvo ponovno oživiljenega bogoslovja v Mariboru je bilo hkrati neločljivo povezano z novim oddelkom Teološke fakultete, ki je v zadnjih petdesetih letih prerasel v enoto TEOF ljubljanske univerze. Prav je, da ob jubileju predstavimo življenje in delo profesorja Jožeta Rajhmana, ki je s svojo duhovno vzgojo v letih 1968–1981 oblikoval številne mlade teologe, duhovnike mariborske škofije, hkrati pa njegovo znanstveno delo predstavlja enega temeljnih prispevkov v raziskovanju slovenske protestantske misli 16. stoletja.

1 Življenje

Rodil se je 17. novembra 1924 v Sromljah pri Brežicah, kjer je njegov oče, zaveden Slovenec iz avstrijske Koroške, ravnateljaval v osnovni šoli. Kmalu se je oče s petimi otroki – mati je umrla, ko je bil Jože star štiri leta – preselil v Celje. Osnovno šolo in prvi dve leti gimnazije je obiskoval v Celju, vendar je morala vsa družina že v prvih dneh vojne zapustiti svoj dom. Kot zavednega slovenskega učitelja so Nemci očeta z vso družino 10. junija 1941 izgnali v Srbijo, kjer jih je sprejela družina pravoslavnega duhovnika v Arandjelovcu. Jože je v Nišu nadaljeval gimnazijo in jo z odliko dokončal leta 1943. V Nišu je kot železničarski uslužbenec ostal do konca vojne, ko se je družina konec junija 1945 vrnila domov. Za krajši čas se je zaposlil v uredništvu Mohorjeve družbe v Celju. Jeseni 1945 se je vpisal na slavistiko in romanistiko na Filozofski fakulteti v Ljubljani, vendar je ta študij prekinil in se v letnem semestru 1947 vpisal na Teološko fakulteto ljubljanske univerze ter tu leta 1951 diplomiral. Leta 1950 je bil posvečen v duhovnika in do februarja 1951 je opravljal službo semeniškega (kaplana) duhovnika v Ljubljani. Od februarja do aprila 1951 je bil duhovni pomočnik pri Sv. Danielu v Celju, z dekretom konec aprila 1951 pa ga je škof M. Držečnik imenoval za kaplana pri Mariji Snežni (Zg. Velka) v Slovenskih goricah. V času kaplanovanja pri Mariji Snežni je prišel navzkriž s takratno oblastjo



in bil devet mesecev zaprt v Gornji Radgoni. Zaradi tega se je znašel na seznamu »UDBA.net«.

Maja 1955 je bil premeščen za kaplana v mariborsko stolnico. Leta 1958 je opravil župniški izpit, vendar nikoli ni opravljal službe župnika. Ko je škof M. Držečnik leta 1961 v Mariboru ustanovil malo semenišče, je Jožeta Rajhmana imenoval za profesorja slovenščine v semenišču, ki so ga obiskovali gojenci, ki zaradi slabega osnovnošolskega predznanja niso mogli redno v državno gimnazijo, so pa imeli v semenišču pripravo na razredne izpite, ki so jih delali na prvi gimnaziji v Mariboru. Ob opravljanju te službe je leta 1962 nadaljeval študij slavistike na Filozofski fakulteti, kjer je z diplomom leta 1965 pridobil naziv profesorja slovenščine in francoščine. Z oživitvijo bogoslovnega semenišča v Mariboru leta 1968 ga je škof Držečnik imenoval za spirituala v tem semenišču. V Odloku o imenovanju Jožeta Rajhmana za spirituala v velikem semenišču z dne 22. avgusta 1968 je škof Maksimilijan Držečnik med drugim zapisal:

Podeljujem vam eno najodgovornejših in najtežjih služb v škofiji. Vem, da jo sprejemate s ponižnim, voljnim in veselim srcem. V veliki meri bo od vas odvisen duhovni lik bodočih mariborskih duhovnikov. Vzgajajte jih v evangeljskem duhu, ki je tako lepo izražen v koncilskih dokumentih, posebej še v Odloku o duhovniški vzgoji in v Odloku o službi in življenju duhovnikov. Pri svojem delu se ogibajte »paternalizma«, ki ga mladi ljudje težko prenesejo, bodite jim starejši brat, ki poskuša razumeti in pomagati. Učite jih pravo duhovniško duhovnost! (NŠAM, Škofijska pisarna, P 4 1968 Bd S0005)

Pod Rajhmanovim duhovnim vodstvom je v letih 1968-1981 študij zaključilo 140 bogoslovcev, duhovnikov mariborske škofije (Sporočila 1969-1970; 1980-1982). Istega leta (1968) je sprejel službo »duhovnega vodje katehistinj in pripravnic za katehetsko službo« lavantinske škofije ter službo pravdnika pri škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru (NŠAM 2086, Rajhman, Jože, personalije).

Ob 30-letnem jubileju bogoslovja oz. oddelka/enote Teološke fakultete so se nekdanji slušatelji spominjali življenja in dela v tej ustanovi, seveda pa so se spomnili tudi nekaterih predstojnikov:



V Mariboru smo se navajali na nov red, ki je bil bolj sproščen od ljubljanskega. Nekateri so to sproščenost napačno razumeli, tako da je ravnatelj dr. Grmič nekega večera »izbruhnil«, ker sta dva bogoslovca zamudila večerjo. Dr. Rajhman pa je kot spiritual znal kdaj reči: »Ne sekiraj se preveč!« Spomnim se tudi dogodka, ko je eden od bogoslovcev, ki je bil ceremoniar pri nekem bogoslužju v stolnici, spirituala vprašal, kakšen naj bo red strežbe pri določeni maši. Dr. Rajhman pa ga je potrepljal po ramenu in rekel: »Tam ne smeš stati, kjer drug stoji, pa bo vse v redu.« Mi pa takrat tega nismo razumeli, ker smo bili pač navajeni na ljubljanski red. (Kšela 1998, 13)

Fakultetni svet Teološke fakultete ga je julija 1968 imenoval za honorarnega predavatelja asketike na oddelku Teološke fakultete v Mariboru. Kasneje je na fakulteti predaval duhovno in pastoralno teologijo, od 1975 kot docent in od 1978 kot izredni profesor. Podiplomske študije je opravil na Teološki in Filozofski fakulteti, in to leta 1971, ko je zagovarjal licenciat-sko nalogo na Teološki fakulteti; na Filozofski fakulteti je leta 1972 ubranil doktorsko tezo s področja filologije ter leta 1973 drugo tezo na Teološki fakulteti s področja teologije; v obeh primerih je raziskoval življenje in delo Primoža Trubarja.

Službe spirituala je bil razrešen 1. avgusta 1981, potem ko je vodstvo mariborske škofije prevzel dr. Franc Kramberger. S preroškim zapisom o Gospodovem služabniku (Iz 42,3) v Mohorjevem koledarju 1982 (Rajhman 1981, 34) si je usodno zapečatil svoje mesto v Katoliški cerkvi na Slovenskem. Po letu 1981 pa do svoje smrti (25. 7. 1998) je sicer ostal v mariborskem bogoslovju, vendar se je posvetil predavanjem in raziskovalnemu delu ter tako zapustil bogat opus. Upokojil se je leta 1987, do leta 1995 pa je na Oddelku v Mariboru še predaval pastoralno teologijo.

2 Delo

Možnosti raziskovanja in znanstvenega delovanja zunaj cerkvenih institucij so bile po letu 1950 omejene in le postopoma (po letu 1970) so teologi v svojih razpravah posegali tudi na druga znanstvena področja ter v nekoliko manjši meri nadaljevali tradicijo močne prisotnosti duhovnikov



v slovenski kulturni in narodni zgodovini. Teološka veda sama je bila prizadeta do te mere, da je bilo prepovedano izdajanje knjig z versko vsebino, torej je bila edina možnost objavljane v *Bogoslovnem vestniku*, ki je leta 1965 znova začel izhajati kot osrednja slovenska teološka revija, leta 1967 pa je začela izhajati pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu*. Šele z začetkom izhajanja revije *Znamenje* leta 1971 se je odprla možnost za objavo tudi že polemičnih teoloških razprav, ki pa so vse bolj dobivale znamenja svojega časa. Druga generacija slovenskih povojnih teologov, kamor lahko uvrstimo Jožeta Rajhmana, se je na vsakoletnih teoloških tečajih za laike po letu 1971 soočala z aktualnimi vprašanji, ki so jim bila »dovolj močna spodbuda za neprestano iskanje svežega, sodobnega teološkega izražanja, ki je (bilo) nujno potrebno za učinkovitost teološkega oznanila« (Koncilija 1980, 5), in šele v sedmem in osmem desetletju prejšnjega stoletja je slovenska pokoncilska misel dobila priložnost, da se je v polni meri tudi v pisnih razpravah razširila med Slovence.

V teh okoliščinah je deloval tudi Jože Rajhman, ki je raziskoval začetke slovenske teološke govorice, v luči pokoncilskih prizadevanj pa je preučeval sakralno govorico in njen pomen v sodobni evangelizaciji. Kot duhovni teolog in duhovni vodja mariborskega bogoslovnega semenišča je vzgojil veliko število mariborskih duhovnikov in tako zaznamoval določeno obdobje v slovenski teologiji. Kot dolgoletni predavatelj na Teološki fakulteti je svoja teoretična izhodišča iskal v srednjeveški mistiki in jih dopolnjeval z izsledki sodobnih mislecev. Na teoloških tečajih je predaval študentom in izobražencem o iskanju smisla življenja. V pokoncilski teologiji je iskal nove izraze in novo govorico, s katero je izražal svoj odnos do Boga in človeka, ki ga je posredoval na številnih duhovnih vajah. V raziskovanju začetkov slovenske pisane besede se je srečal s protestantizmom in največji del svojega raziskovalnega dela posvetil preučevanju slovenske protestantske teološke misli 16. stoletja. V svojih razpravah se je posameznih vprašanj loteval interdisciplinarno, pri čemer je upošteval izsledke različnih humanističnih znanosti. Cilj in smoter njegovega dela, kakršen je prepoznaven iz njegovih razprav, je bil človek, preko katerega je iskal pot do Boga. V vseh njegovih delih je mogoče najti osnovno vodilo, ki se izraža v paraleli človek – Bog. (Krajnc-Vrečko 2008, 5)



2.1 Predstavitev opusa

Celotna Rajhmanova bibliografija obsega okoli 480 enot. Začetne objave segajo v leto 1968, ko je nastopil službo spirituala in bil kasneje izvoljen v naziv docenta. Že prve znanstvene razprave dajo slutiti, da je največji del njegovega raziskovanja namenjen slovenski protestantski misli in njenim akterjem v 16. stoletju. Po letu 1975 začne objavljati razprave s področja pastoralne teologije, duhovne teologije, teološke antropologije, ekleziologije in ekumenizma. Slovenski protestantizem ostaja prevladujoča tema njegovih raziskav, na to temo izidejo monografska dela, kot je izid obeh disertacij – teološke in filološke (*Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*, 1977, in *Ena dolga predgovor k Novemu testamentu*, 1986), esejistična podoba Trubarjevega sveta *Trubarjev svet* (1986), *Pisma Primoža Trubarja* (1986), *Pisma slovenskih protestantov* (1997). Teološke razprave v samostojnih delih predstavljajo skripta s Teološke fakultete in učno gradivo za slušatelje katehetskega tečaja, leta 1996 pa izide zbirka njegovih duhovnih razmišljanj *Božje okolje v človeku*. Skupaj z Vekoslavom Grmičem sta izdala dve monografski publikaciji v Tinju, in sicer *Teologija v službi človeka: teološki pogledi na družbo* (1975) in *Vprašanja našega časa v luči teologije: sodobna evangelizacija* (1978). Znanstvene in strokovne razprave je objavljala v *Bogoslovnem vestniku*, *Cerkvi v sedanjem svetu*, največ pa v *Znamenju* in ekumenskem zborniku *V edinosti*. Pomemben delež njegovega teološkega opusa predstavljajo objavljena predavanja na teološkem tečaju, in sicer v prvih šestih zbornikih *Teologije za laike*. Za predstavitev njegove teologije pa je pomemben tudi rokopisni fond, ki ga predstavljajo njegova »punkta« za duhovne vaje in duhovne obnove, ki jih je imel za bogoslovce, katehistinje, redovnice in duhovnike.

Pregled njegove bibliografije kaže, da Jože Rajhman ni bil dogmatični teolog. Njegova teologija je predvsem praktična – izhaja iz prakse in dela »za prakso«. Glede na širino njegovih objav je nemogoče prikazati celotno teološko delo, zato bomo v tokratni razpravi skušali prikazati njegov temeljni odnos do Boga in človeka, kar ga je pogojevalo v opravljanju službe spirituala v bogoslovnem semenišču, seveda pa ne moremo mimo njegovega prispevka v širšem slovenskem kulturnem prostoru, zato ga bomo predstavili tudi kot literarnega zgodovinarja, trubarologa.



2.2 Rajhmanovo razumevanje človeka

Človek se v različnih življenjskih situacijah sprašuje o bistvu in smislu bivanja. Teolog Rajhman se ukvarja z vprašanjem Boga, vendar zanj Bog ne obstaja sam zase, temveč je vedno neločljivo povezan z obstojem človeka. Tudi znotraj teologije je mogoče pojmovati človeka kot objekt njenih raziskav in šele od človeka, ki ga teologija pozna ali naj bi ga poznala, more napredovati na poti k Bogu. Ko Rajhman govori o učlovečenem Bogu, uporabi poleg inkarnacije¹ tudi izraz inhumanizacija,² ta naj bi še močneje izražala Božjo voljo, da se ta razodene v človeku in se hkrati poniža. Slednje nam dokazuje, da je dejansko mogoče iskati Boga samo preko človeka in da je šele iz »Jezusove stvari«, se pravi iz srečanja človeka z Bogom, ki je postal človek, mogoče najti izkustveno pot k Bogu (Rajhman 1978, 58). Vprašanje »Kaj je Bog?« je zanj neločljivo povezano z vprašanjem »Kdo si, človek?«, pri čemer posebej izpostavlja Boga človeka Jezusa Kristusa. V slovenski pokoncilski teologiji med prvimi piše o vlogi jezika in pomenu besede v oznanjevanju, med drugim zapiše, da ne moreš razumeti Božje govornice, če ne poznaš svojega jezika in svoje govornice. Hkrati v svojih razpravah sledi misli K. Rahnerja, da ne moreš spoznati Boga, če ne poznaš človeka. To človeško in Božje se prepleta v vseh njegovih delih in s svojo izvirno govorico odločilno vpliva na ljudi, ki so ob njem iskali smisel bivanja in bivajočega.

Na teološkem tečaju z naslovom Živeti za smrt? pripravi predavanje z naslovom »Kdo si, človek?«. Vprašanje človeka znotraj vprašanja smrti obravnava skupaj z drugimi slovenskimi teologi, ki so na začetek razmišljanja o človeku postavili Kristusa, ki je učence spraševal: »Kdo pravijo, da sem?« (Mt 16,13) Rajhman znotraj antropološko teološke problematike o izvoru človeka predpostavi človeka v sedanosti, ki se mora soočiti s svojo preteklostjo, da bi mogel zaživeti tudi v svoji prihodnosti. Življenja

1 Inkarnacija – po SSKJ 1. pojavitev česa abstraktnega v materialni, konkretni podobi, utelešenje; gledališka inkarnacija dramskega teksta; redko: uresničitev, uveljavitev; 2. v nekaterih religijah, zlasti indijskih, pojavitev božanstva v vidni podobi, tudi v človeški. Po VST /lat. incarnare/ uresničitev, uveljavitev; utelešenje, poosebljenje, učlovečenje.

2 Inhumanizacija – po SSKJ humanizirati – delati kaj človeško, dobro, plemenito, človečiti: humanizirati človeka; humanizirati mednarodne odnose, humanizirati vzgojo; humaniziran -a -o: humanizirana človeška družba => in-humanizirati = v-človečiti. Po VST /lat. humanisere/ počlovečiti; in = gibanje navznoter ali stanje znotraj česa => v-počlovečenje.



v prihodnosti za človeka ni brez občutka varnosti, ki je sicer prisoten le kot fikcija, vendar človek brez tega občutka živi v nenehnem strahu, in že zaradi strahu samega sta njegovo življenje in njegova prihodnost ogrožena (Rajhman 1980, 25). Strah zaradi ogroženosti pa človeka uničuje in lahko povzroči neslutene posledice za njegovo osebno in skupnostno prihodnost. Strah je vse bolj prisoten tudi v sedanji družbi. Svet po 11. septembru 2001 je drugačen in človek v njem je izpostavljen neki novi razsežnosti, ki jo je do takrat poznal le v smislu »To se meni ne more zgoditi«. Globalni terorizem na začetku 21. stoletja, ki ga Rajhman ni več poznal, je globoko spremenil človekov odnos do lastne varnosti in lastnega obstoja. In kot ugotavlja Avguštin Lah, je prav krščansko razumevanje človeka lahko zdravilo za sodobne strahove, ki jih prinaša globalizacija (2004, 179).

Rajhman tudi odgovor na vprašanje človekovega izvora ponuja prav v krščanskem pojmovanju človeka, ki temelji na katekizemski resnici o stvarjenju. »Katekizemska resnica« imenuje svetopisemsko pripoved o stvarjenju, iz katere je mogoče predvideti tudi resnico o človekovi prihodnosti. Preprosta biblična razlaga o Adamu in Evi, o stvarjenju človeka po božji podobi, je za nekatere ljudi namreč dovolj, in skozi zgodovino je bila ta pripoved interpretirana na različne načine. »Sveto pismo namreč uči, da je bil človek ustvarjen 'po božji podobi', sposoben spoznavati in ljubiti svojega Stvarnika, ki je človeka postavil za gospodovalca nad vsemi stvarmi (1 Mz 1,27; Mdr 2,23), da bi vladal nad njimi in jih uporabljal, povečujoč Boga.« (CS 12,3) To razlago je povzel Avguštin v svojem vzkliku »Zase si nas ustvaril, o Bog!« in Rajhman jo ponuja kot enega možnih odgovorov na vprašanje izvora človeka.

Hkrati spominja na razvojno teorijo,³ ki je v drugi polovici 19. stoletja mnoge stvari spremenila, tako da je treba danes »povsem drugače razlagati prva poglavja prve Mojzesove knjige. In če jih moramo razlagati drugače, ne več dobesedno, je seveda zgradba, ki je stoletja temeljila

3 Razvojni nauk, ki ga je utemeljil Ch. Darwin (+1882) in razširil E. Haeckel (+1919), govori o izvoru človeka iz živalskih vrst. Zagovarja stališče, da se je človek razvil iz predhodnih živalskih vrst, čeprav je med njimi in človekom določena diskontinuiteta, kvalitativni »skok«, ker vmesni členi manjkajo, in neposredni predniki človeka niso današnje opice, temveč neka druga oblika izumirlih prednikov. Danes znanstveniki na osnovi najnovejših raziskav zastavljajo vprašanje, ali »hominizacija ne predstavlja nečesa povsem novega - kakor prapok pri nastanku vesolja in nastanek življenja - in ne preprosto, neproblematično razvijanje obstoječih konstelacij« (Priročnik dogmatične teologije I, 279).



na dobesednem besedilu Svetega pisma, zgubila svojo trdnost, če mislimo pri tem na njeno psihološko, ne teološko vrednost.« (Rajhman 1980, 26)

Psihološka vrednost bi bila v dobesedni razlagi, teološka razlaga pa je seveda širša. To dokazuje zgodovina teološke misli od bibličnih časov do danes, saj Cerkev pod vodstvom Svetega Duha vsako svoje zgodovinsko obdobje doživlja na drugačen način in tudi sodobna pokoncilska teologija se prilagaja in skuša ujeti duha svojega časa. »Ostrejši kritični čut z ene strani očiščuje versko življenje magističnega pojmovanja sveta in še razširjenih ostankov praznoverja ter vedno bolj zahteva od človeka, da se vere oklepa bolj osebno in dejavno; zato mnogi pridejo do bolj živega čuta za Boga.« (CS 7,3) Rajhman opozarja, da se je Cerkev v sklepkih drugega vatikanskega koncila »spet približala evangeliju in njegovemu sporočilu o službi človeku in tako ovrednotila tudi službo Bogu; nenedoma je učlovečenje dobilo pomen, ki ga ni poznalo že stoletja; Jezus je postal človek [...] Boga je treba najti danes v sredini življenja.« (Rajhman 1981a, 402) Vendar pri iskanju Boga v sedanjem svetu ne smemo razumeti posedanjenja – *aggiornamento* – kot prilagajanja biblične tradicije, temveč se moramo zavedati, da nihče ne more povsem jasno povedati, kaj pomeni evangeljsko sporočilo za nas, če ga ne soočamo z našim sedanjim doživljanjem (Rajhman 1980, 27). Misel povzema po E. Schillebeeckxu, ki v zvezi z viri krščanske teologije poudarja nujnost sprejemanja oziroma upoštevanja »sedanje situacije«, v kateri se nahaja človek v odnosu do Boga (Schillebeeckx 1979, 13).

Človek tudi s pomočjo drugih znanosti sledi spremembam v družbi in v svetu ter se v svojih spoznanjih prilagaja in zori v svoji religioznosti. Ob novih spoznanjih pa se mu zastavljajo vedno nova vprašanja in Rajhman svari pred nevarnostjo, da si kaj kmalu lahko ustvari podobo sveta »brez religioznega predznaka«, se pravi, da zavrne možnost razodetja in stvarjenja po božji podobi. »Tako tvega vsaka religija, posebej še krščanstvo, če vztraja v svojih starih predstavah, jih ne posedanji, jih ne sooči s sedanjim trenutkom« (Rajhman 1980, 27), kar je potrebno, če hoče religija, v našem primeru krščanstvo, ostati življenjska v osrednjem vprašanju svoje obravnave, človeku.

Tako se znova vračamo k človeku, ki dobiva vedno bolj značaj »jedra«, okoli katerega se vse suče:



Zato se je zaostri tudi vprašanje o izvoru človeka, ker pač načrtujemo Cerkev 21. stoletja. Pa ne samo zato, ampak tudi ker se človek počasi izvija iz svojih otroških predstav in skuša svoje življenje ovrednotiti v luči božjega očetovstva in bratstva s Kristusom, kolikor moremo govoriti o kristjanih in seveda tudi o njihovih sodobnikih. Človek doživlja svojo zgodovino bolj kot kdajkoli prej, hkrati pa v njej išče tudi odgovor na vprašanje o smislu svojega bivanja. (Rajhman 1980, 28)

Rajhman z »otroškimi predstavami« označuje psihološko razlago nastanka človeka iz Adama in Eve, lahko bi rekli, mitično razlago, kakor jo opredeljuje zgodovinska etiologija, ki razlaga sporočilo prvih poglavij Svetega pisma kot opis »vzroka stvarstva na konkreten /mitičen/ način, privzet iz sveta, ki je pisatelja obdajal; toda to ne pomeni, da na ta način ni izražena pretekla stvarnost« (Sorč 2003, 211). Poudarja pa teološko razlago v luči božjega očetovstva in bratstva s Kristusom. Tako tudi njegovi sodobniki, med njimi V. Grmič, poudarjajo, da je Kristus ideal človeka in tako zanj pot do lastne identitete: »Jezus Kristus, bi smeli reči, je kakor odgovor na vprašanje, kaj je človek v svojem najglobljem jedru, posebno če človeka ne vzamemo samo kot nekaj statičnega, temveč kot bitje, ki je vedno na potu, rezervoar možnosti, nenehen nemir, iskanje in brezmejno preseganje samega sebe.« (Grmič 1980, 8)

Iskanje, nemir in preseganje samega sebe kažejo človekovo stremljenje v prihodnost, in v tej njegovi naravnosti na prihodnost Rajhman opozarja, da je človek bistveno bitje preteklosti, ki se ji ne more izviti, in računati mora na svojo zgodovino kot vrsta in posameznik.

2.3 Rajhmanov odnos do stvarstva ob krščanski duhovni tradiciji

V Rajhmanovih razpravah s področja mistike in duhovnosti lahko kot rdečo nit spremljamo njegov avtentični odnos do stvarstva, ki ga gradi na veri in znotraj te na duhovnosti. Dotika se različnih področij teološke obravnave, ki jih med drugim zahteva že V. Truhlar v svojih opredelitvah duhovne teologije: »Danes se duhovna teologija osredinja v izkustveno razsežnost človeškega in krščanskega življenja ter v uvajanje, iniciacijo v to izkustvo: obravnava, kaj je izkustvo absolutnega, ki je v krščanstvu Bog v Jezusu



Kristusu« (Truhlar 1974, 153). Če se omejimo zgolj na razprave, v katerih se zrcali Rajhmanov odnos do absolutnega, do Boga in človeka v stvarstvu, lahko ugotovimo, da je njegovo obravnavanje vprašanj s področja duhovnosti vedno povezano s praktičnim življenjem. Ob »teoretičnem izhodišču« vedno nadaljuje s »praktičnim napotkom«, kako živeti bodisi duhovno, občestveno ali posvečeno življenje, da bi našli pot k Bogu. Zanj je stvarjenje resničnost, okoli katere ne postavlja vprašanj. Ko govori o intenziviranju duhovnega življenja, poudari, da je to mogoče le, »če je utemeljeno v verskih resnicah. Zato so dogmatična podlaga v nauku o milosti, božja beseda – Sveto pismo, povezanost z liturgijo in zakramenti – izrednega pomena.« (Rajhman 1972, 1)

V stvarjenju utemeljuje krščansko askezo: vse stvari so dobre, vse je Božje delo, tudi človek (1 Mz 1). »Bog je naš Stvarnik, predvsem vsega, kar je v nas najbolj osebnega, najbolj intimnega.« (Rajhman 1972, 50) Torej so vse dobrine, ki jih je Bog ustvaril zaradi človeka, hkrati božji blagoslov. Krona vsega dobrega je človek kot mož in žena.

Če pa človek išče svojo korist in udobje, pri tem pozablja na Boga. Čim bolj se mu posreči, da uresničuje svoje načrte, tem večje postajajo njegove želje, hkrati pa se zaplete v greh. Adam je hotel doseči enakopravnost z Bogom, tako je na ves človeški rod priklical nesrečo, ki pa naj bi bila odvzeta s ponižnostjo in pokorščino božjega služabnika. Jezus Kristus je napravil to pot in mi stopamo po njegovih stopinjah; na tej poti postane eros – človeška ljubezen po grehu prvega človeka, ki ni bila sposobna za kaj drugega kot za poželenje – agape, Božja ljubezen, ki daje in se predaje. (Rajhman 1969a, 4)

Največja skrivnost stvarjenja je v tem, da so vse stvari dobre, lepe, vse je Božje delo. To božje more človek med drugim spoznati v duhovnem življenju, v kontemplaciji. V kontemplaciji najde milost, je v božji navzočnosti, v božji posesti, napravlja ga za svojo podobo, kot je bil njegov prvi namen, ko nas je ustvaril. V človeku, ki premišljuje božjo besedo, deluje milost in navzočnost Boga ter njegovo delovanje v nas naše življenje tako usmeri na Kristusa, da izniči vse, kar bi preprečilo ali oviralo to usmerjenost. Kontemplacija je milost, božja milost (Rajhman 1972, 53). Smisel človekovega življenja postaja daritev, in ta daritev je del krščanskega življenja.



Človekovo duhovno življenje je lahko krščansko, če v sebi uresniči osebno povezanost z Bogom, kar je mogoče doseči zgolj takrat, kadar je duhovno življenje zgrajeno na božji besedi in na veri, in to na božji besedi, s katero Bog kliče človeka k sebi, ter na veri, ker človek ta klic spozna in ga sprejme. Božja beseda je živ, ustvarjajoč duh in vir človekovega duhovnega življenja, je »končno razodetje nekoga za nekoga, 'jaza' za 'tebe'. Je prvi korak, s katerim nekdo stopi v življenje drugega. Končno je torej beseda Boga osebno razodetje. Prav po tej svoji besedi hoče Bog stopiti v naše življenje.« (Rajhman 1972, 23)

Če je torej božja beseda »ustvarjajoč duh«, ki človeka kliče na pot k Bogu, in če je Jezus Kristus pot (Jn 14,6), moremo razumeti skrivnost razodetja:

Skrivnost je Kristus, je njegov križ kot »spolnitev pisem«. To je popolni izraz, resničnost edine in dokončne Besede, ki nam jo je hotel povedati Bog od začetka po besedah prerokov. In končno: Kristusov križ je odgrnjena skrivnost, obenem ključ k človeški zgodovini in zgodovina vsakega človeka. Še več, skrivnost Kristusovega križa je vse: vstajenje, poslanstvo Svetega Duha, naše včlenjanje v vstalega Kristusa in končno »Bog vse v vsem«. To je torej skrivnost, Kristus živi v nas, ko nam daje v vsej resničnosti svojega življenja, svojega bitja delež in nas spravlja z Bogom. Vse stvarstvo, vso človeško zgodovino objame, po grehu je razpadla, sedaj je z Bogom spravljen, prenovljen, v svetu, ki je odtrgan od Boga, križ je ta jarem razblinil v nič, sedaj je svet svoboden v slavi, ki je obljubljena božjim otrokom (Ef 1,2). (Rajhman 1972, 29)

Po Rajhmanu je najkrajši in najbolj jedrnat nauk o človeku in njegovem duhovnem življenju podal sv. Pavel v pismu Tesaloničanom: »Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus.« (1 Tes 5,23) Duh je Duh v Bogu, dih božjega življenja, in ne kot bistveni sestavni del človeške narave. Bog je postal človek, da bi naredil človeka za božjega otroka, zato hoče dati Duha človeku. Človek je toliko človek, kolikor ima v sebi božjega Duha. Duh prebiva v človeku kot v templju. Ker je ta tempelj živo bitje, lahko prebiva v njem le tako, da ga poduhovi. Tako ni več Duh bistveni del človeka, ampak človek postane »Duh«. Tudi ni le duša podoba Boga, ampak je človek kot celota božja podoba. Človek



lahko izgubi podobnost z Bogom, toda ostane podoba tistega, po katerem je bil ustvarjen, sicer bi svojo eksistenco kot tako izgubil. (Rajhman 1972, 76) Rajhmanov človek je sad stvariteljskega Božjega delovanja, ki v svoji bivanjskosti živi v dialoškem razmerju s sočlovekom, kot družbeno bitje s širšim družbenim okoljem in v občestvu z Bogom. Njegova duhovnost in religioznost ga počlovečujeta, zavest o grešnosti pa mu omogoča spoznanje neskončne Božje ljubezni, ki dosega svoj vrh v Odrešeniku Jezusu Kristusu. Ob priliki o farizeju in cestnarju (Lk 18,11-13) razmišlja o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, to pa mora biti ovrednoteno v luči te prilike.

3 Literarni zgodovinar trubarolog

Kot katoliški duhovnik in profesor pastoralne ter duhovne teologije na Teološki fakulteti je v svojem raziskovalnem delu sistematično raziskoval Trubarjevo življenje in delo ter tako prispeval enega najbolj celovitih vpogledov v njegovo teološko podobo, ob čemer pa je oblikoval tudi svojo teološko misel. Kot smo že ugotavljali, je cilj in smoter Rajhmanove teološke misli človek, preko katerega išče pot do Boga z novim izrazom in teološko govorico v različnih človekovih življenjskih razsežnostih. Tudi subjekt njegove obravnave Primož Trubar je konkretna osebnost v določenem zgodovinskem okolju, ki je izpostavljena vsem idejnim, kulturnim, verskim in občečloveškim vplivom ter se v teh okoliščinah odloča za neko drugo obliko krščanstva, kot je bila dotlej običajna. V obravnavi in iskanju teoloških tokov znotraj protestantskega gibanja sredi 16. stoletja Jože Rajhman osmišlja religiozne in kulturne vzgibe, ki so vodili slovenske protestante v njihovi odločitvi za slovensko pisano besedo kot sredstvo, s katerim bodo svojemu preprostemu človeku posredovali božjo besedo.

Prvo razpravo v zvezi s slovenskim protestantizmom je objavil leta 1968 v *Bogoslovnem vestniku* (135-151), in sicer je bila to ocena dela avstrijskega protestantskega škofa Oskarja Sakrauskega, ki je bil kasneje eden tesnejših Rajhmanovih sodelavcev v raziskovanju teološke podobe slovenske reformacije. Že iz tega zapisa lahko razberemo, da je v tem takrat že precej raziskanem obdobju slovenske kulturne in literarne zgodovine zaznal in čutil primanjkljaj tehtnejše teološke raziskave, saj so se do takrat redki lotili problema teoloških smeri v slovenskem protestantizmu, da bi ga ovrednotili



v njegovi teološki podobi. Nekatere starejše razprave so prinašale bolj ali manj neobjektivne podobe slovenskih protestantov, saj so nastajale v duhu časa, seveda pa tudi katoliški teologi niso mogli mimo negativnega vrednotenja reformacijskega dogajanja. Tako je Rajhman v svojem prvem objavljenem zapisu napovedal svojo nadaljnjo raziskovalno pot, ki ga je poleg številnih filoloških in teoloških razprav pripeljala do bogate bere okoli 130 razprav s področja protestantizma, k čemur je treba prišteti štiri monografije.

Že naslednje leto, 1969, v *Bogoslovnem vestniku* (85–94) objavi razpravo o Trubarjevih »ekumenskih« nazorih, kjer zapiše svoje videnje in nakaže kasnejšo metodologijo raziskovanja v pokoncilskem duhu, ki teži za tem, da se moramo nujno ozreti v preteklost in nepristransko ovrednotiti okoliščine, ki so privedle do določene zgodovinske podobe časa, v katerih so nastale ločene krščanske skupnosti (Rajhman 1969, 85). V razpravi razčleni ekumensko gibanje v slovenskem prostoru, ki ga označujeta katoliški in protestantski ekumenizem 16. stoletja. Izpostavi Trubarjevo pričakovanje tisočletnega kraljestva in napoved nove dobe, ki naj bi napočila s trenutkom, ko se bo evangelij oznanjal v vseh jezikih. Opozori pa predvsem na vire, ki obravnavajo dotedanje teološke okvire slovenskega protestantizma.

V naslednjih letih začne Rajhman sistematično raziskovati nastanek prve slovenske knjige in leta 1969 objavi prve izsledke. Sooči se s Trubarjevim izgnanstvom in njegovim vživljanjem v okolje luteranstva, potem ko je že spoznal cvinglijance in kalvince. Za poznavanje Trubarjeve teološke misli je poznavanje prav teh zgodovinskih okoliščin zelo pomembno, kajti »spoznati Trubarja v njegovem ambientu je za raziskovalca naše protestantske preteklosti skoraj enake važnosti kot odkriti v Trubarjevih delih stične točke, ki nas zbližujejo in omogočajo na slovenskih tleh ekumenski dialog s protestanti« (Rajhman 1969b, 377).

V *Prvi slovenski knjigi* leta 1977, ki je nastala na osnovi filološke disertacije, se je Jože Rajhman soočil z jezikovnim, literarno zgodovinskim in teološkim izročilom Trubarjevega *Katekizma* iz leta 1550. Raziskal je vplive in vzgone v kulturnem in duhovnem izročilu Trubarjevega časa, ki so tega slovenskega reformatorja privedli do spoznanja, da lahko svojim sonarodnjakom približa in posreduje božjo besedo le v domačem jeziku. Knjiga

je razdeljena na pet zaokroženih poglavij: Avtorstvo prve slovenske knjige, Vsebinska razčlenitev in Trubarjev pojem katekizma, Trubarjeva teološka misel, Trubarjeva pedagoška prizadevanja in Trubarjev teološki slovar. S to raziskavo je na novo osvetlil miselni profil Primoža Trubarja. Izpostavil je izvirnost Trubarjeve osebnosti, ki je v slovenskem kulturnem prostoru znala uveljaviti svoje poglede, ki so bili – ne glede na tedanje razmere na slovenskih tleh – specifično slovenski (odnos do svetne oblasti, pogled na grozečo turško nevarnost, ki jo je hotel odvrniti z evangelijem). Predvsem pa je opozoril na antropološko humanistično usmerjenost Trubarjeve teologije, ki se je oblikovala po zaslugah Erazma Rotterdamskega, prebiranja švicarskih teologov in njegovega občudovanja antike. (Rajhman 1977, 78)

Opozoril je na močan vpliv švicarskih protestantov, predvsem Bulingerja, na Trubarjevo delo, kar je privedlo do strpnega protestantizma. Sodobni nemški avtor Gerhard Giesemann Rajhmanu očita, da njegova trditev ne drži, ker da naj bi Trubar bil izrazit lutrovec (Giesemann 2017, 409, 412). Podrobna analiza katekizma je kljub temu pokazala značilnosti, ki so lastne le Trubarju in jih ni mogoče spraviti v to ali ono protestantsko smer. Tako Jože Rajhman govori o posebni, Trubarjevi smeri v protestantizmu (128). Razkril je Trubarjevo demokratično misel, ki se kaže, na primer, v povsem drugačnem odnosu do kmetov, kot ga srečamo pri Lutru, poleg tega pa tudi Trubarjevo prepovedno misel, ki vsebuje elemente etnične in narodne zavesti. Predvsem pa je v Trubarjevem teološkem slovarju potrdil tezo o temeljnem jezikovno slovstvenem izročilu, ki sega nazaj do Brižinskih spomenikov (106 sl.). Monografija je naletela na pozitivne odzive v slovenski strokovni javnosti, saj je z njo slovenska protestantska misel prvič dobila temeljito teološko študijo, neobremenjeno s poskusi razsojanja, kaj je prav in kaj so zmote v nauku ter ravnanju protestantov. Jože Pogačnik je knjigo uvrstil med pomembne znanstvene prispevke, brez katerih študij slovenske reformacije ni več mogoč (1978, 43).

Naslednja monografija, Rajhmanova teološka disertacija, je izšla v jubilejnem Trubarjevem letu 1986, ob štiristoti obletnici smrti Primoža Trubarja, in je slovensko literarno zgodovino obogatila za temeljito teološko raziskavo o Trubarjevem izročilu Slovincem v *Eni dolgi predgovori k Novemu testamentu* iz leta 1557. Izšla je kot spremna študija k faksimilom Trubarjeve *Ene dolge predgovori*. Delo je razdeljeno na štiri obsežnejša poglavja, in sicer: Vsebinska razčlenitev razprave, Ocena Trubarjevih



navedb v Sumaričnem poročilu leta 1560/61, Trubarjeve teološke ideje ter Trubarjeva izvirnost in odvisnost. *Ena dolga predgovor* je nastala, potem ko je Trubar že imel za sabo Katekizem, Abecednik in prevod Matejevega evangelija. Jože Rajhman je postavil tezo, da pomeni preobrat v Trubarjevem delu, saj naj bi šlo za teološki traktat, kar pa predstavlja v slovenskem slovstvu novo literarno vrsto, in sicer prvo znanstveno razpravo. Trubar je z njo pokazal, kako je slovenski jezik sposoben, da v njem napiše znanstveno teološko razpravo. Hkrati pa je to teološki priročnik, ki ga je Trubar namenil slovenskemu človeku, da bi ga tudi na ta način izenačil z drugimi evropskimi narodi. Namenjena je že zrelemu človeku, ki zna brati ali vsaj razume, kar mu nekdo bere, in mu tudi težja teološka vprašanja niso več povsem tuja (Rajhman 1986a, 9). Ker pa strokovno teološko razpravljanje o posameznih vprašanjih vere Trubarju vendarle dela težave, skuša protestantski nauk svojemu preprostemu človeku približati na »pridigarški« način. S tekstno analizo *Ene dolge predgovori* je Rajhman utemeljil tezo o Trubarjevi teološki razgledanosti, njegovo navezanost na Melanchtonove in Bullingerove ideje, hkrati pa je z vzporejanjem Bernardove alegorije pokazal na Trubarjevo hoteno umetniško oblikovano prozo. Na osnovi tega Trubarjevega dela in tudi v kasnejših objavljenih razpravah je zaokrožil podobo Trubarjeve verske in teološke fiziognomije. Kot katoliški duhovnik je objektivno prikazal teologijo slovenske reformacije ter pokazal izjemno poznavanje verskih in duhovnih tokov evropskega 16. stoletja.

To je mogoče razbrati tudi iz njegove naslednje monografije, *Trubarjev svet* (Rajhman 1986b), v kateri bralca sooča z vznikom slovenske reformacijske misli in delom očeta prve slovenske tiskane knjige. Trubarja najprej predstavi v svetu, v katerem je ta živel, sprva njegovo katoliško in nato njegovo protestantsko obdobje – večji del v pregnanstvu. Svet Primoža Trubarja nam je tudi po Rajhmanovi zaslugi danes približan na nov način. To je svet Trubarjevega etičnega programa, ki ga je postavil na čelo slovenskega protestantizma kot najbolj ranljivo točko verskega programa. Je svet, v katerem se je udejanjila ideja narodnega jezika.

V deželi dvojezičnega prebivalstva je z jezikom priboril nižji plasti pravico do obstoja. In to je sveto! Pred Trubarjem bi morali z grozo ostrmeti: bilo je dano njemu. Nikomur pred njim, nikomur za njim. Če so že sežgali njegove »prevode«, niso sežgali njegovega jezika,



niso mogli zadušiti narodne zavesti, ki ji je on ob njenem rojstvu stal ob strani. (186)

In če že govorimo o narodni zavesti, je Trubar gotovo ključna osebnost, brez katere ni kulturne in politične zgodovine Slovencev in slovenstva. »Trubar je vezni člen. Brez njega si ni moč zamisliti našega celotnega bivanja, v katero vključujemo vse, kar nas označuje kot Slovence.« (201)

V jubilejnem Trubarjevem letu 1986 je izšla še tretja Rajhmanova monografija, in sicer znanstvena izdaja korespondence *Pisma Primoža Trubarja*. Pripravil in zbral je transkripcije ter prevode zahtevnih latinskih in nemških pisem ter jih opremil z opombami in znanstvenimi spremnimi besedili, s čimer je mlajšim rodovom omogočil podrobnejše raziskovanje 16. stoletja. S slovensko izdajo pisem je Rajhman omogočil vpogled tudi v obrobnejše dogajanje v Trubarjevem svetu.

V tem dogajanju so imela Trubarjeva pisma posebno vlogo. Manj uradna in slovesna so kot predgovori in posvetila, zato tudi manj obvezujoča, toliko bolj pa pristna v neposrednem dotiku z vsakokratno resničnostjo, so odmev tistega, kar sicer poznamo iz predgovorov in posvetil. So povezujoči člen in nemalokrat njihov razlagalec. So osnutek tiskanega besedila, so pa tudi njihovo nadaljevanje. (1986, 14)

Pisma predstavljajo vire, iz katerih je mogoče dopolniti podobo slovenske reformacije in njenih akterjev. Že po naslovljenicah lahko sklepamo na Trubarjevo svetovljanstvo, njegovo zvezo z evropskimi verskimi tokovi, predvsem pa na njegovo prizadevanje za rast slovenske Cerkve in šolanje mladih pridigarjev, skratka, skrb za njegovega slovenskega človeka. Trubarjevo dopisovanje s kraljem Maksimilijanom dokazuje pomembno vlogo kranjskega reformatorja v notranjeavstrijskih deželah. Razodeva se Trubarjeva vnema za reformacijsko »delo« (*das Werk*), pisma pa so svojevrsten biografski dokument in neodtujljiva lastnina Trubarjeve dobe ter dediščina vseh Slovencev.

Leta 1997 je Rajhman izdal svoje zadnje monografsko delo *Pisma slovenskih protestantov* kot drugi del korespondence, v njej pa so transkribirana in prevedena pisma Dalmatina, Bohoriča, Krelja, Znojilška, Tulščaka



in drugih, ki že predstavljajo drugo in tretjo generacijo slovenskih protestantov. Pisma so razvrščena kronološko, največji del predstavlja Dalmatinova »biblijska« korespondenca, iz katere je mogoče spoznati nastajanje in zaplete v zvezi s tiskanjem prvega slovenskega celotnega prevoda Svetega pisma leta 1584. V drugi sklop je avtor razvrstil t. i. dogmatična pisma, ki so jih slovenski protestanti naslovili na deželne stanove in druge dobrotnike v zvezi s štipendiranjem slovenskih študentov na nemških univerzah. Posebna skrb slovenskih protestantov je bila namenjena šolanju mladih teologov, ki bi kot pridigarji nadaljevali njihovo delo. Drugo generacijo že predstavlja Jurij Dalmatin, ki je s celotnim prevodom *Biblije* dosegel vrh slovenskega reformacijskega gibanja, čeprav je ta vzpon pripravil Trubar s prvo slovensko knjigo in s svojim reformacijskim programom.

Ob kratkem pregledu monografskih del je treba omeniti številne Rajhmanove razprave o protestantizmu in protestantih, ki bi jih lahko razdelili v štiri vsebinske sklope, in sicer: Teologija Primoža Trubarja in njegove zveze z evropsko reformacijo; Teološka govorica in metodologija prevajanja slovenskih protestantov; Biografije slovenskih protestantov; Teologija Jurija Dalmatina. Na kratko predstavimo omenjene vsebinske skope.

3.1 Teologija Primoža Trubarja

Rajhman ugotavlja, da je bila Trubarjeva teologija bolj življenjska filozofija kot teologija v prvotnem pomenu, bila je kot nagonsko spoznanje, kako je treba živeti v skladu z evangelijskim naukom. Trubar ni bil dogmatik, bil je pragmatik. Verska terminologija je bila okvir njegovi teološki misli, vendar ni uporabljal »visokih, kunštnih oli neznanih besed«, zadovoljil se je s kranjskim besediščem, »zakaj ta muč svetiga evangelija inu naše izveličanje ne stoji v lepih ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici, v ti pravi veri inu v enim svetim krščanskim lebnu« (Rajhman 1986a, 36–37).

V Trubarjevem teološkem razvoju opredeli dve obdobji – katoliško in protestantsko. Trubar je že zelo zgodaj izrazil svojo teološko usmeritev, ko je v duhu Erazmovih in humanističnih načel nasploh in v duhu reformacijskih teženj kritiziral cerkvene razmere na Slovenskem. Katoliški cerkvi je očital zlorabe, predvsem romanja, božje poti, čaščenje svetnikov, zidanje cerkva; drugače pojmuje podeljevanje zakramentov in mašo kot »falš malikovane«



(Rajhman 2008, 101). V pregnanstvu se je navadil, da je ob vseh takratnih teoloških prepirih šel srednjo pot in nikoli se ni spuščal v »teološke špekulacije«. Njegova teologija je bila teorija, ki je upoštevala prakso, ni bila abstraktna, neuporabna za vsakdanje življenje, temveč je bila vseskozi usmerjena v prakso (Rajhman 2008, 8). Trubar se je takratnih reformacijskih teoloških disputacij med cvinglijanci (švicarska veja reformacije) in lutrovci (nemška struja) v glavnem izogibal, znotraj reformacije je želel ohraniti strpnost in do nekaterih teoloških vprašanj je ohranil povsem lastno stališče (Rajhman 1986, 28). Rajhman postavi tezo, da je Trubareva teologija prej v smislu preproste pobožnosti kot v smislu filozofsko teološke vede. To je slednjemu v veliki meri pomagalo, da je ohranil pravilno razmerje do preprostega človeka in njegove stiske, pri bogoslužju pa je znal vzpostaviti sožitje med plemstvom in preprostim ljudstvom.

3.2 Teološka govorica in metodologija prevajanja slovenskih protestantov

Ob raziskovanju slovenske protestantske misli je Rajhman načel vprašanje filozofije jezika, ki izhaja iz Lutrovega pojmovanja narodnega jezika. Lutru jezik predstavlja človeško sredstvo, v katerem se uteleša Duh, in jezikoslovec po njem spoznava božji nauk. Trubarjeva teološka govorica izhaja iz njegove teologije. Je le nadaljevanje njegove biblijske govorice, ko želi Biblijo – Sveto pismo približati preprostemu človeku. V nasprotju z Lutrom Trubar ni mogel graditi na tradiciji domače biblijske govorice. Iz izročila Brižinskih spomenikov bi lahko črpal religiozno govorico, izročilo ustne molitve in cerkvene pesmi, nikakor pa se ni mogel opirati na pisano besedo, ki bi jo lahko imenovali teološka. Trubar je sicer prav gotovo črpal tudi iz ljudskega izročila, toda:

narodna preteklost ni bila na ravni evropske kulture in je bila zavrta v svoj čas in prostor, kar pomeni, da je bila na ravni nezavestnega doživljanja same sebe. Prav to pa je Trubar občutil kot sramoto. Zato je tudi hotel dati Slovincem knjigo v njihovem jeziku, hkrati pa je ob knjižnem programu, ki je bil zgolj verski, hotel izoblikovati nove možnosti za lastno kulturno ustvarjanje. Da bi dosegel enakopravnost slovenščine kot evropskega jezika, je moral ob slovenski biblijski govorici ustvariti tudi teološko. (Rajhman 2008, 44)



Trubar je razumel lastnost maternega jezika kot vseobsegajočo vrednoto, postavil je načelo avtonomnosti jezika. Svoj jezikovni nazor je mogel oblikovati ob bibličnem vzorcu, kjer je bilo od najstarejših časov zlitje božje besede in ljudskega jezika povsem naravna posledica nauka o binkoštnem čudežu, ko so na binkoštni praznik vsi govorili v tujih jezikih in so se vsi med seboj razumeli. Trubar se sklicuje na ta dogodek, ki je po babilonskem stolpu omogočil »posvečenje« maternega jezika in ga postavil ob bok svetim jezikom (hebrejskemu, grškemu, latinskemu). (Rajhman 1986c, 274)

3.3 Biografije slovenskih protestantov

V *Slovenskem biografskem leksikonu*, *Enciklopediji Slovenije*, *Leksikonu Cankarjeve založbe* in v leksikonu *Slovenska književnost* so izšla Rajhmanova gesla z imeni vseh pomembnejših akterjev slovenskega reformacijskega gibanja pa tudi gesla o reformaciji kot verskem gibanju in slovstvenem obdobju. Rajhman je zbral biografske in bibliografske podatke ter leksikografsko obdelal reformatorje in druge z njimi povezane avtorje: Primoža Trubarja, Felicijana Trubarja, Jurija Dalmatina, Adama Bohoriča, Sebastijana Krelja, Jurija Juričiča, Matijo Klombnerja, Janža Mandelca, Lenarta Pacherneckerja, Petra Bonoma, Hieronima Megiserja, Janža Znojilščka, škofa Tomaža Hrena in druge. Gesla v vseh temeljnih slovenskih leksikonih je Rajhman izdelal na podlagi virov, ki jih je izredno dobro poznal. Tudi to delo ga je uvrstilo med najboljše poznavalce slovenskega 16. stoletja na področju protestantske misli.

3.4 Teologija Jurija Dalmatina

Ob koncu svoje raziskovalne poti se je posvetil Juriju Dalmatinu. Z izdajo celotnega prevoda Biblije predstavlja Dalmatin ob Trubarju vrh slovenske reformacije. Bil je Trubarjev učenec in mlajši sopotnik ter vseskozi zagovornik njegovih idej. Spremljal je njegov življenjski nazor v okviru slovenskega in reformacijskega programa. Njegova izobrazba je bila izrazito humanistična in teološka, vanjo pa je vključeval tudi »vaje v maternem jeziku«, saj je ob vsej široki izobrazbi čutil vrzel predvsem v znanju materinščine, ki je bila za njegovo življenjsko delo še kako pomembna in potrebna (Rajhman 1997, 57; 1998, 63–66). Za Dalmatina velja dokaj jasna oznaka »lutrovca«. Dalmatin v slovenski *Gmajn predgovori* bralca uvaja v svet *Biblije*, tako da mu najprej razloži nauk in nakaže razlike med staro



(katoliško) in novo (protestantsko) vero. V svojem odnosu do (katoliških) nasprotnikov je Dalmatin v nasprotju z Lutrom zelo strpen. Rajhman v tej potezi vidi predvsem Dalmatinov odnos do slovenskega človeka, ki mu izroča svojo Biblijo in ve, »da je *Biblija* tako vzvišena nad različnimi nauki, ki vsi naposled izvirajo iz nje, da jo je mogoče imeti za združevalni element, zato jo daje v roke vsem Slovencem in je ne omejuje zgolj na pripadnike svoje veroizpovedi« (Rajhman 1984a, 106).

Za Dalmatina *Sveto pismo* ni le prva med vsemi verskimi avtoritetami, temveč je edina avtoriteta, je

vsaki čas ta pravi edini grunt naše karščanske vere [...] mi le tim samim bukvam stariga inu noviga testamanta to čast damo, de mi tudi nje za božje, za nebeške, za svete ino za to pravo žnoro, mero inu grunt naše vere deržimo ino gori vzamemo [...] zakaj le-tukaj notri je kratku, zastopnu inu očitu na znanje nam dana vsa božja risnica inu prava božja služba inu nam je pravi pot k nebesom zadosti pokazan, kulikur mi na tem svejti moremo zastopiti inu kuliker je nam k našimu izveličanju potrebna (Rajhman 1984, 289).

Biblija je Dalmatinu torej povsem dovolj, da se človek zveliča – s tem pa zavrača nauk cerkvenega učiteljstva Katoliške cerkve. Za podrobnejšo opredelitev Dalmatinove teologije je Rajhman primerjal dve njegovi teološki razpravi.

V teološki disputaciji *De catholica et catholicis disputatio* Dalmatin skuša odgovoriti na vprašanje o naravi Cerkve in kdo bi se smel imenovati katoličana. Zelo ostro nastopi proti Katoliški cerkvi, ko ji v sklepni tezi odreka pravico, da bi se imenovala katoliška, saj se njen nauk ne ujema s temeljnim naukom prvotne Cerkve in cerkvene tradicije. Rajhman je opozoril na močan Dalmatinov preobrat od te disputacije do *Gmajn predgovori*, kjer je svoje trditve znatno omilil. *Gmajn predgovor* je nastala deset let po latinski disputaciji in Dalmatin si je v njej prizadeval, da bi *Biblija* postala del slovenske književne kulture, zato se je tudi v svoji teološki misli približal slovenskemu čutenju in preprostem razumevanju božje besede. Prav gotovo pa se v njej ni mogel ravnati po Lutrovem (in v takratnem nemškem prostoru sploh) grobem izrazju, grobianizmih, ki so bili tuji slovenskemu izraznemu občutju. »Dalmatinova značajska tenkočutnost



in posluš za odzivnost slovenskega človeka sta mu narekovala previdnost pri prevzemanju polemičnih jezikovnih izrazov, ki bi jih slovensko uho težje preneslo.« (Rajhman 1986d, 46) Dalmatin je ostal zvest »čistemu nauku« augsburške veroizpovedi, vendar je s svojim pojmovanjem teologije vnesel v takratni čas ekumenski duh. *Biblijo* je dal vsem Slovencem, ne glede na njihovo veroizpoved in njegov prevod ter kljub protireformaciji so jo tudi katoliški duhovniki uporabljali še celih dvesto let, vse do prvega katoliškega prevoda, ki ga je pripravil Jurij Japelj.

3.5 Vpetost slovenske reformacije v evropske zgodovinske in kulturne tokove

Že v *Pismih Primoža Trubarja* in kasneje v *Pismih slovenskih protestantov* je Rajhman nakazal tesno vpetost slovenskih protestantov v evropske zgodovinske, verske in kulturne tokove 16. stoletja. To tezo je utemeljil in podkrepil tudi v objavljenih razpravah in predavanjih po različnih evropskih univerzah. Leta 1986 je v Tübingenu predaval o slovenski vernosti v 16. stoletju, v Heidelbergu leta 1982 o duhovnosti katoliškega slovenstva v sožitju s protestantizmom, v ta sklop spadajo še razprave: *Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju* (1984); *Problemi reformacije na Slovenskem* (1984); *Trubarjevo potovanje iz Ljubljane v Urach* (1986); *Vedeli smo, da smo dediči naših protestantov* (1986); *Slovenska reformacija se ni nikoli izneverila svojemu ljudstvu* (1986); *Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti* (1988) itd.

Po Rajhmanu je 16. stoletje vtisnilo poseben pečat evropskemu krščanstvu, ki se ni moglo več odreči ustaljenemu, sholastičnemu gledanju na svet, prav tako pa je izoblikovalo ostrejšše meje med evropskimi narodi, ki so živeli še vedno v slogi vse tja do začetkov 19. stoletja, ne da bi se zavedali, da so bile korenine njihovega samosvojega razvoja vsajene že v stoletju reformacije. Ko v slovenskem prostoru govorimo o reformaciji kot o verskem gibanju ter o njenih učinkih – tako religiozne kot manj religiozne narave – z izrazom protestantizem v resnici zajemamo širše področje delovanja reformacije. V tej zvezi pa že govorimo o Trubarju kot o očetu prve slovenske knjige. (Rajhman 1988, 109 117)



Sklep

Rajhmanova teološka in filološka izobrazba ter njegova široka razgledanost sta pripomogli k njegovemu bogatemu prispevku v slovenski teološki in filološki vedi druge polovice 20. stoletja. Zaradi izredne duhovne širine mu je nenavadno uspevalo združevati znanstveno in duhovno, tako se njegovo filološko in teološko delo nenehno prepletata in živita drugo iz drugega. Kot katoliški duhovnik je bil najpomembnejši poznavalec protestantske teologije na Slovenskem, jo preučeval in približal tako strokovnjaku kot laiku. V svojih literarno zgodovinskih in teoloških študijah ni razsojal ali obsojal, ostal je pri raziskovanju, zvest načelom znanstvenega dela, v katerem je združil bogato filološko, teološko in splošno humanistično znanje.

Osebnost in delo Primoža Trubarja sta sinonim za slovensko kulturno zavest, ki je pravzaprav nastala – tudi po Rajhmanovi zaslugi – iz spoznanja o verskem reformatorju, ki je v želji, da bi Slovencem posredoval živo krščansko vero, dal narodu tudi prvo knjigo. Skoraj štirideset let po objavi prve Rajhmanove razprave o Trubarjevi teologiji je Katoliška cerkev na Slovenskem – sicer posredno, pa vendarle – nekako rehabilitirala Trubarja. Na simpoziju v Rimu, ki mu je bil posvečen v jubilejnem letu 2008, so slovenski teologi izpostavili prav pomen Trubarjevega pastoralnega dela v njegovi skrbi za slovensko vernost. S tem pa je bilo potrjeno tudi Rajhmanovo prizadevanje, da bi Trubarja obravnavali predvsem kot teologa, ki je s svojim duhovništvom, sicer tudi zunaj Katoliške cerkve, dajal zgled hoje za Kristusom, kar je bistvo krščanstva.

Rajhman sicer ni doživel sklepnega dejanja v prizadevanju med protestantskimi Cerkvami in Katoliško cerkvijo za skupen podpis dokumenta o opravičenju, ki je bil dobrih štiristo let jedro spora med veroizpovedmi. Soglasje je bilo podpisano v Augsburgu 31. oktobra 1999, le dobro leto po njegovi smrti, vendar so priprave nanj potekale še v času, ki ga je živo spremljal. Ob vsem poznavanju Rajhmanovih prizadevanj za objektiven prikaz protestantske misli 16. stoletja lahko z gotovostjo trdimo, da je podpis skupne izjave o opravičenju v slovenskih razmerah potrditev Rajhmanovih vizionarskih prizadevanj, da bi tudi Katoliška cerkev drugače gledala na zgodovinska dogajanja v svoji preteklosti. Njegov ekumenizem je teološko vizionarski, saj izhaja iz zgodovine odrešenja in iz zavedanja, da je Cerkev



sveta, a vedno potrebna prenove. Zato vidi prihodnost krščanskih Cerkva v ekumenskem zблиževanju.

Tukaj bi mogli potegniti vzporednico z Rajhmanovim odnosom do Trubarja. Skoraj trideset let srečevanja s Trubarjem in njegovimi so-mišljeniki je gotovo pustilo pečat v njegovi teološki misli. Sam je prav tako izhajal iz srednjeveške mistike, iz Teulerja in M. Eckharta, pri Lutru je črpal osrednje ideje, skozi katere je presojal Trubarjevo teološko misel. Z raziskavami sodobnikov (Bullingera, Melanchtona, Vlačiča) je iskal Trubarjeve vzore oziroma izvirnost. Njegova močna, mistična osebnost je doprinesla k temu, da se je vse življenje gibal v krogu enega problema: Trubar in njegov krog so mu bili toliko blizu, da je malodane vse, kar je delal, vzporejal z osrednjim likom svojih raziskav. Tudi v drugih razpravah s področja duhovnosti, morale, pastorage je redkokdaj izpustil vsaj opazko »tako bi dejal Trubar«. Če je bila v slovenskem teološkem svetu Rajhmanova duhovna teologija premalo poznana, je bila njegova družbeno etična teologija napčno razumljena. Ostalo pa je njegovo raziskovanje in razumevanje protestantizma. Pokazal je, da je »njegov« protestantizem v najbolj izvornem pomenu besede »pričevati za evangelij«. Vendar pričevati znotraj Cerkve – skupnosti verujočih kristjanov.



Reference

- Dalmatin, Jurij.** 1968. Gmain predgovor. V: *Biblia 1584*, faks. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Giesemann, Gerhard.** 2017. *Die Theologie des slowenischen Reformators Primož Trubar*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau. <https://doi.org/10.7788/9783412510381>
- Grmič, Vekoslav.** 1980. Kdo pravijo ljudje, da sem? V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt?*. Teologija za laike 4, 5–24. Ljubljana: Medškofijski odbor za studente.
- Hahnkamer, Peter.** 1927. *Die Sprache. Die Reformation*. Bonn: F. Cohen.
- Koncilija, Rudi.** 1980. Življenje ustvarja teologijo. V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt?*. Teologija za laike 4, 5–6. Ljubljana: Slovenske rimokatoliške škofije.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2008. *Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana: Orednotenje avtorjevega prispevka k slovenski teološki antropologiji*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2010. Človek v Božjem okolju: teološka misel Jožeta Rajhmana v luči teološke antropologije. Znanstvena knjižnica 22. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2010a. Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku. *Bogoslovni vestnik* 70: 195–206.
- Lah, Avguštin.** 2004. Globalizierungsängste und christliches Gott- und Menschenverständnis. V: Adrian Loretan in Franco Luzatto, ur. *Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung*, 171–178. Münster: LIT.
- Kšela, Milan.** 1998. Spomini na novo bogoslovje. *Lipica (Ob jubileju 30 let, 1968–1988)*. Posebna štev.: 12–13.
- Pogačnik, Jože.** 1978. Pomemben znanstveni prispevek. Jože Rajhman, Prva slovenska knjiga. *Naši razgledi* 27: 43.
- Rajhman, Jože.** 1968. Oskar Sakrausky, Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten. *Bogoslovni vestnik* 28: 306–307.
- . 1969. Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma. *Bogoslovni vestnik* 29: 85–94.
- . 1969a. *Uvod v duhovno teologijo*. Tipkopis. Maribor: Teološka fakulteta.
- . 1969b. Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550. *Bogoslovni vestnik* 29: 377–388.
- . 1972. *Glavne značilnosti krščanske duhovnosti*. Maribor: Teološka fakulteta.
- . 1973. Trubarjev stik z Bullingerjem v Eni dolgi predgovori. *Bogoslovni vestnik* 33: 272–278.
- . 1977. *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarnozgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- . 1978. Izkustvo Boga in svoboda. V: Rudi Koncilija, ur. *Vera in svoboda*. Teologija za laike 2, 54–68. Ljubljana: Slovenske rimokatoliške škofije.
- . 1980. Od kod si, človek? V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt?*. Teologija za laike 4, 25–39. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1981. Franc Kramberger mariborski škof. *Mohorjev koledar 1982*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1981a. Verovati v svobodi. *Znamenje* 11: 402–411.
- . 1984. Jezikovni pomen Dalmatinove Biblije, v: *Znamenje* 14: 286–290.
- . 1984a. Jurij Dalmatin in njegova Biblija v luči literarnozgodovinskih in teoloških dognanj. *Glasiilo SDD* 14: 97–108.
- . 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU.
- . 1986a. *Trubarjev svet*. Trst: Založništvo Tržaškega tiska.

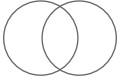


- . 1986b. *Trubarjeva Ena dolga predgovor*: Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1986c. Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge. *Bogoslovni vestnik* 46: 271–278.
- . 1986d. Pomen Kreljevega Christlich bedenken in Dalmatinove De Catholica et de catholici disputatio za teološki razvoj slovenske reformacije. V: Darko Dolinar, ur. *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*, 41–46. Ljubljana: SAZU.
- . 1988. Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti. V: *Seminar SJLK*. 109–117. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 1997. *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- . 1998. *Teologija Jurija Dalmatina*: (Ob 450-letnici njegovega rojstva). *Znamenje* 28: 63–66.
- . Fanika Krajnc-Vrečko, ur. 2008. *Teologija Primoža Trubarja*. Znanstvena knjižnica 16. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Schillebeeckx, Edward**. 1979. *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jezus Kristus*. Freiburg- Basel-Wien: Herder.
- Sorč, Ciril** (et al.). 2003. *Priročnik dogmatične teologije I (PDTI)*. Ljubljana: Družina.
- Sporočila**. 1968–1979. *Sporočila škofijskega ordinariata duhovnikom mariborske škofije 1968–1979*. Maribor: Škofijski ordinariat.
- Sporočila**. 1980–1982. *Sporočila slovenskih škofij*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Truhlar, Vladimir**. 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.

Arhivsko gradivo

- NŠAM**. 2086, *Zapuščine duhovnikov, Rajhman, Jože*.
- NŠAM**. *Škofijska pisarna, P 4 1968 Bd S0001*.
- NŠAM**. *Škofijska pisarna, P 4 1968 Bd S0005*.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 16. 5. 2019; Sprejeto Accepted: 25. 5. 2019
UDK UDC: 37.091.3:81:27
37.011.33:929Slomšek A. M.
DOI: www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Rezar

Cvetka Rezar

Slomškov pogled na jezikovno vzgojo v bogoslovni šoli

Slomšek's View on Linguistic Education in Theological School

Povzetek: Anton Martin Slomšek je jezikovno vzgojo razumel kot eno pomembnejših v bogoslovnem študiju in si zanjo prizadeval na različne načine. Tako je že kot bogoslovec in pozneje kot spiritual v celovškem bogoslovju vodil tečaje slovenščine, ob pomanjkanju primernih priročnikov pa pripravil tudi nemško pisano slovensko slovnico in priročnik cerkvenega govorništva. S tem je Slomškova jezikovna vzgoja bodočih duhovnikov imela širši pomen, saj si je z njo intenzivno prizadeval izboljšati slovensko šolstvo in v njem utrditi mesto slovenščine, ki ji je z vidika enakopravnosti pripadalo ob prevladujoči nemščini. Njegovo jezikovno delo pa je imelo tudi dolgoročne vplive, saj je z njim pripravil temelje za nadaljnje razvijanje dogodkov ob prestavitvi škofijskega sedeža in začetkih visokega šolstva v Mariboru. Ne nazadnje pa njegovo razumevanje slovenščine ostaja aktualno pri sodobnem jezikovnem načrtovanju maternega jezika v slovenskem izobraževalnem sistemu – tudi na visokošolski stopnji.

Ključne besede: Slomšek, pouk slovenščine, slovenski učni jezik, 19. stoletje, bogoslovna šola, visoko šolstvo

Abstract: Anton Martin Slomšek considered linguistic education as one of the most important in theological studies and strived for it in various ways. As a theology student and later as a spiritual in Klagenfurt seminary he carried out classes of Slovene, and the lack of appropriate study books made him put together Slovene grammar in German and a study book of ecclesiastic rhetoric. Thus, Slomšek's linguistic education of future clergy had a wider meaning, because he intensively tried to improve the Slovene education and reinforce the position of the Slovene language within it, which was from the view of equality entitled to alongside the prevailing German. His linguistic work also had long-term influences, by which Slomšek prepared the basis for further development of events at the time the diocesan headquarters was being moved and the beginnings of higher education in Maribor were taking place. Last but not least, his understanding of Slovene language remains up-to-date in modern linguistic planning of mother tongue in the Slovene educational system – as well as on the level of higher education.

Key words: Slomšek, Slovene classes, Slovene language of instruction, 19th century, theology studies, higher education

Uvod

Kolikšno skrb je Slomšek namenjal bogoslovni vzgoji, nam kaže njegovo raznovrstno delo najprej v celovškem bogoslovju, ki je bilo skupno za krško in lavantinsko škofijo, nato po letu 1850 ob predstavitvi četrtega letnika lavantinskih bogoslovcev iz Celovca v Šent Andraž, ne nazadnje pa ob prenosu lavantinske škofije v Maribor leta 1859, ko je 11. oktobra začela delovati tudi (Visoka) bogoslovna šola. Eden najpomembnejših elementov teh Slomških prizadevanj je bila jezikovna vzgoja – skrb za slovenski materni jezik, ki jo je z izjemno vnemo uresničeval vse svoje življenje.

1 Tečaji slovenščine v celovškem bogoslovju

Slomšek je eno svojih prvih in zgodnjih jezikovnih prizadevanj namenil prav bogoslovcem. Že kot sam bogoslovec je namreč zelo hitro spoznal, da je ob dobrem bogoslovnem šolanju zelo pomembno tudi jezikovno znanje, saj so duhovniki med najpomembnejšimi posredovalci materne jezika med najširše ljudstvo. Po Kovačičevem poročanju (1934, 35) je Slomšek med takratnimi bogoslovci slovenščino najbolj obvladal; tako je že v letih od 1821 do 1823 po vzoru ljubljanske stolice začel tečaje slovenščine (Jesenšek 2010, 668–669), ki jih je vodil najprej za bogoslovce krške in lavantinske škofije, pozneje pa tudi za nemške uradnike. V uvodnem nagovoru¹ je svoje vrstnike opozoril na slabo znanje slovenščine med duhovniki, ki delujejo med slovenskim ljudstvom. Postavljal jih je ob bok »vojaku, ki se hoče brez orožja bojevati, in delavcu, ki gre v vinograd kopat – brez motike«. Ob tem je poudaril, da mora duhovnik nauk ljudstvu podajati v dostojni, olikani obliki, kar pomeni, da mora najprej sam obvladati jezik. Izrazil je nujnost učenja pa tudi uporabljanja slovenskega jezika. Nasprotoval je jezikovnemu odpadništvu in opozarjal, da z izobrazbo ne sme rasti odpor do maternega jezika, saj je slovenski jezik primeren tudi za izobražence. Bodoče duhovnike je posebej spodbujal, naj v letih pripravljanja na duhovništvo skrbijo za slovenski jezik in za slovenske

1 Glej *Napeljavni govor k Slovenskemu zboru 1821*. Rokopis hrani UKM pod signaturo Ms 11.



šole ter pišejo knjige za svoje rojake, sam pa jim je pri tem ponudil pomoč s svojimi jezikovnimi urami.

Slomškovi tečajji slovenščine so bili najprej prostovoljni, ko pa jih je nadaljeval kot spiritual (od 1829 do 1838), je krški škof Mayr svojim bogoslovcem zapovedal obvezno udeležbo, saj se je zavedal koristnosti slovenskega jezikovnega pouka, medtem ko je lavantinski škof Zimmermann vztrajal pri prostovoljni udeležbi (Grafenauer 1958–1959, 279–280). Kot že prej je Slomšek tudi kot spiritual ob teh tečajjih svoje gojence ozaveščal o materinščini kot najdragocenejši dediščini, ki jo je treba skrbno negovati, kar je utemeljeval tudi z njeno bogato zgodovino. Vsestransko delo na področju slovenskega jezika je razumel v neločljivi povezanosti z duhovniškim poslanstvom. V celovškem bogoslovju so ti tečajji po Slomškovem odhodu zamrli, čeprav si je škof Mayr prizadeval, da bi jih nadaljevali naslednji spirituali (Grafenauer 1958–1959, 282).

Slomškovi tečajji so veljali za zelo uspešne, saj je bil Slomšek dober učitelj (Grafenauer 1958–1959, 280). Z njimi bodočih duhovnikov ni samo učil jezika, temveč je vzgajal tudi bodoče pisatelje in z njimi ustvarjal slovensko mladinsko slovstvo (Kovačič 1934, 76). Vrednost Slomškove tako imenovane celovške stolice za koroške in štajerske Slovence je primerljiva delu, ki ga je takratna graška stolica² slovenskega jezika dala štajerskim visokošolcem mariborskega okrožja sekovske škofije in ljubljanska³ Metelkova kranjskim (Orožen 1996, 106). S tem je tudi pomembno vplival na razvoj slovenskega šolstva in slovenske prosvete (Grafenauer 1958–1959, 272), saj se je z jezikovnim poukom v bogoslovjih posledično na visokih šolah začela uvajati nova slavistična in slovenistična veda (Grafenauer 1958–1959, 282). Ne nazadnje je Slomšek s tem delom med takratnimi celovškimi (Jarnik, Ahačl) in graškimi jezikoslovci (Murko, Caf, Muršec, Miklošič) v jezikovni praksi sooblikoval zasnovo poenotnega slovenskega knjižnega jezika in v tem duhu vzgajal tudi duhovnike (Orožen 1996, 108).

2 Na njej je slovenski jezik učil Janez Nepomuk Primic (1812–1813), vendar stolica po njegovi bolezni in smrti nekaj časa ni delovala, ponovno je bila vzpostavljena šele 1823 (Grafenauer 1958–1959, 274). Udeležba bogoslovcev je bila obvezna šele od leta 1827.

3 Franc Metelko je leta 1817 na njej začel predavanja slovenskega jezika, ki so bila obvezna za bogoslovce drugega letnika (Grafenauer 1958–1959, 277).



2 Slovnica *Inbegriff der slowenischen Sprache für Ingeborne*

Slomškovi jezikovni tečaji v celovškem bogoslovju so za takratne razmere veljali za pogumno in težko delo, saj ni bilo primernih jezikovnih priročnikov niti knjig za branje. Zato je Slomšek iz potrebe, da bi bilo to delo lažje za njegove slušatelje, verjetno že v prvem letniku (1821) bogoslovja začel pripravljati slovnico z naslovom *Inbegriff der slowenischen Sprache für Ingeborne*,⁴ prilagojeno poučevanju v celovškem bogoslovju, in pri tem uporabljal berila in slovnice tudi drugih avtorjev.⁵

Čeprav ni bil jezikoslovec oziroma slovnicař (Jesenšek 2010, 672, 675; Orožen 1996, 104), je to delo pripravil kot skrben zapisovalec jezika oziroma njegov ljubitelj in skrbnik. V jezikovnih vprašanjih je pogosto nastopal kot razsodnik, predvsem pa je o jeziku pisal objektivno in na podlagi izkušenj ter praktičnih pogledov na jezik. Slomškova slovnica ima v ozadju romantično težnjo po jezikovnem poenotenju kot pogoju za narodnostno združitev Slovencev (Jesenšek 2010, 672) in hkrati razsvetljsko težnjo z jezikovnim ozaveščanjem prebuditi slovenski narod in ga poučiti o bogastvu slovenščine kot materne jezika.

Slovnica, sicer pisana v nemškem jeziku s slovenskimi zgledi, v osrednjih treh delih obravnava glasoslovje, oblikoslovje in skladnjo, na začetku pa je dodan kratek uvod in na koncu dodatek ter test iz slovenskega jezika. V uvodu opozori na širino raziskovanja posameznega jezika, ki ga človek, podobno kot vesolja, ne more nikoli povsem raziskati. Učenje jezika se začne z rojstvom, v polnosti pa se ne konča niti ob smrti. Jezik primerja z vrtno, posejanim z besednimi oblikami, ki ga mora učitelj negovati in z njegovimi sadovi hraniti narod.

4 Slovnico hrani UKM, rokopis pod signaturo Ms 167, prepis pa pod signaturo Ms 318.

5 Na primer Kopitarjevo, ki pa je bila za bogoslovce prezahtevna in didaktično neprimerna, Metelkovo, ki je bila zaradi pisave (metelčice) nerodna in premalo vseslovenska, predvsem pa Murkovo slovnico in slovar, ki ju je prepoznaval za združevalna pri poenotenju slovenskega knjižnega jezika (Jesenšek 2010, 669, 671).



3 Govorniški priročnik *Vaje cerkvene zgovornosti*

Ob svojih jezikovnih urah v celovškem bogoslovju je Slomšek svoje poslušalce učil tudi cerkvenega govorništva. Najprej jim je dal prevajati odlomke iz besedil cerkvenih očetov, ki jih je nato sam slogovno in jezikovno pilil, nato pa so bogoslovci s temi besedili tudi nastopili. Ker pa je ob njihovem slabem znanju materinščine opazal velik primanjkljaj tudi na govorniškem področju,⁶ je zanje pripravil priročnik *Vaje cerkvene zgovornosti*. V duhovnikih je namreč videl pomembne posredovalce kultiviranega jezika za preproste ljudi, zato je še toliko večjo skrb namenjal njihovega opismenjevanju in kulturi govora. Pripravil jim je govorna in pisna pravila, kako naj govornik govor ureja, ga razdeli, se ga nauči in izvaja, ter jih o njih zavzeto poučeval. S tem je pomembno prispeval k oblikovanju cerkvenega govorništva v 19. stoletju in hkrati k oblikovanju knjižne izreke, saj je s konkretnimi retoričnimi navodili pokazal, kako je treba jezik usposobiti za pisanje in javno govorniško nastopanje. Gre za govorniška načela in spoznanja, znana že pri antičnih govornikih, vendar krščansko obarvana in prilagojena slovenskemu jeziku in kulturi. Čeprav so *Vaje* prvotno govorniški priročnik, v njih prepoznavamo pomembnejše Slomškove praktične poglede na jezik, saj je bil jezik zanj eden temeljnih elementov v govorništvu. *Vaje* tudi nakazujejo Slomškovo temeljno naravnost k živemu »ljudskemu« jeziku, ki ga je treba neprestano kultivirati (Orožen 1996, 122).

Slomšek meni, da mora govornik najprej dobro poznati pravila za oblikovanje govora in obliko govorov, spoznavati druge govornike, predvsem pa obvladati snov, o kateri govori. V govorništvu je pomemben tako talent kot tudi vaja. V uvodu poudari, da je za bodočega govornika pomembna vaja v glasnem branju, pripovedovanje po spominu, oblikovanje nejezikovnih elementov, poznavanje različnih vrst govorov in drugih učinkovitih pripomočkov, ki so mu lahko v pomoč.

⁶ Ko je bila s Thunovo šolsko reformo (1848) v gimnazijah ukinjena retorika, je Slomšek v tem prepoznal veliko škodo za jezik in kulturo javnega nastopanja, zato je za tako izobraževanje med bodočimi duhovniki poskrbel sam.



V prvem poglavju Slomšek govori o besedi/izvedbi⁷ kot o najpomembnejšem pri govorništvu. Na eni strani predstavlja njeno slušno uresničitev, na drugi strani pa vizualno, pri čemer sta neločljivo povezana jezik in telo. Najprej poudari, da je za govornika temeljnega pomena dobro poznavanje in obvladanje maternega jezika; ob tem je treba upoštevati pravilen izgovor glasov, besedne poudarke/naglasna mesta, stavčno intonacijo, knjižno izreko, jakost, hitrost in čustveno barvanje glasu.

V drugem poglavju govori o nebesednih spremljevalcih govora oziroma o njegovi vidni uresnitvi, in sicer o telesni drži govornika, obrazni mimiki, podrobneje pa o kretnjah rok in drugih telesnih gestah.

Tretje poglavje govori o tem, kako naj si govornik prizadeva za »svoje blago«, kako naj bogati svoje znanje z izobraževanjem, branjem drugih del, pisanjem in ubeseditvijo, kako naj prevzema iz drugih jezikov v slovenščino, kako naj spodbudi osebno zavzetost za delo, kritično ocenjuje svoj govor, stremi k njegovi kakovosti ter si prizadeva za nenehno izpopolnjevanje ter spoznavanje značajev, časa, krajev in ljudi, čemur se trudi prilagoditi svoj govor.

Četrto poglavje najprej opozori na postopno rast v govorništvu, nato pa govori o moralni podobi govornika, o vrlinah, za katere naj si prizadeva, ter o negativnih lastnostih, ki naj se jih izogiba. Spodbuja k dobremu spoznavanju samega sebe pa tudi k dobremu poznavanju naslovnikov, kar je pomembno za učinkovitost govora.

V petem poglavju Slomšek predstavi osem pravil, po katerih naj govornik išče, izbira, obdeluje in smiselno razvršča gradivo, tudi glede na konkretnega naslovnika; pri tem še poudari pomen izvirnosti in tudi obsega. Spregovori še o besedi/temi, ki naj bo razumljiva konkretnemu naslovniku, jedrnata in aktualna.

V šestem poglavju govori o jezikovni podobi govora. Govornika spodbuja k skrbi za slovenski jezik in za ohranjanje tako knjižnega jezika kot

7 Dermol Hvala (2004, 111) opozarja, da je Slomšek *pronunciatio* prevajal z »beseda«, dejansko pa gre za izvedbo.

tudi jezika preprostega ljudstva. Spodbuja tudi k rabi slovenskega besedja in slovenskih skladijskih vzorcev. Nato predstavi različne vrste stila, npr. slovesnega, veselega in žalostnega. Priporoča rabo besednih figur in dobro znanih domačih podob, vendar pa svari pred njihovo pretirano uporabo. Na koncu poglavja še opozori na duhovno moč besede, ki ji v govorništvu pripisuje velik pomen in jo teološko utemeljuje kot dar Svetega Duha.

Sedmo poglavje obravnava razporeditev govorne snovi. Slomšek na prvo mesto postavi izdelavo osnutka. Govor naj bo razdeljen na »začetek, dokazek in konec«, ki naj sledijo svojemu namenu, prilagojen pa naj bo konkretnim okoliščinam. V uvodu je treba poslušalce pritegniti, nato pa jim kratko predstaviti temo govora, v nadaljevanju sistematično razčlenjeno na posamezne dele. Pri tem opozori, naj posamezni deli prehajajo drug v drugega. V jedru govora ima osrednje mesto dokazovanje, ki mora biti prilagojeno konkretnim naslovnikom. Sklepni del predstavi kot »venec celega govora«, saj z njim neposredno nagovarja poslušalce k uresničitvi pridiznega namena. Pomembno je, da je govornik najprej sam navdušen nad tem, kar govori. Predstavi še načine, kako naj govornik vnema poslušalce.

V osmem poglavju najprej predstavi posamezne vrste govorov in pri vsakem razloži, kako naj bo pripravljen in oblikovan. Nato posebej spregovori o pridigi, ki je na »naj imenitnejem mestu po svoji slovesnosti in obsegi ter ima svoje posebne pravila«. Razloži njeno obvezno zgradbo, ki jo veže na antično delitev govora. Pridiga mora obsegati naslov ali predgovor, uvod ali vpeljavo, razlago ali dokaz in sklep. Po zgradbi se torej deli na tri glavne odstavke, ki so razdeljeni še naprej. Predgovor oziroma naslov mora pridigar vzeti iz Svetega pisma ali cerkvenih verskih pravil in mora biti kratek in razumljiv, saj je to jedro in izhodišče vsega govora. Uvod (*exordium*) je zelo pomemben, saj se mora govornik v njem čim bolj približati svojim poslušalcem, jim razodeti namen pridige in jih usmeriti v glavno temo. Opozarja tudi na izvirnost, kratkost in jedrnatost ubeseditve v uvodu, ki mora vzbujati radovednost in privlačnost. V jedrnem delu sledi razlaganje in dokazovanje, ki mora biti razumljivo in podprto s Svetim pismom, izreki cerkvenih očetov in drugimi zgledi. Pri tem še dodaja, naj govornik dokazovanje prilagodi okoliščinam poslušalcev. Govornik naj dokazuje tako, da se bodo poslušalci čutili nagovorjene in jih bo to vodilo v preobrazbo. Najpomembnejši del je sklep, v katerem mora govornik še enkrat ponoviti osrednjo misel pridige in osvežiti njen namen. Pridigo



naj sklene bodisi z zgledom bodisi z molitvijo ali pa izrekom oziroma samo z vzdihljajem.

Deveto poglavje obravnava poimenovanje oseb. Slomšek svetuje poimenovanje poslušalcev le na začetku in kadar je resnično potrebno. Dodaja nekaj konkretnih ogovornih oblik in v poimenovanju priporoča uporabo moškega spola, pri posebnih poudarkih pa obeh. Nato še opredeli vikanje, onikanje in tikanje.

Zadnje, deseto poglavje priporoča branje dobrih govorniških zgledov in spodbuja k njihovemu posnemanju ter h govorjenju »na pamet«. Govornika nagovarja, naj da svoje delo v presojo drugim modrim govornikom in ob posnemanju kakovostnih govorniških zgledov ohranja svojo in slovensko izvirnost v govorništvu.

Slomškove *Vaje* so prvi tak slovenski priročnik z brezčasno vrednostjo, po obsegu sicer skromen, a z bistvenimi spoznanji javnega nastopanja. Namenjen ni bil le duhovnikom, ampak po svoji jasnosti in nazornosti tudi drugim. Aktualen je še danes, saj »sistematično in izčrpno obravnava vse prvine jezikovnega oblikovanja od zvočnih do širše semiotičnih in modalnopomenskih razsežnosti jezikovne zgradbe, od vsebinske strukture in tipologije govorov do kompozicije idejnovsebinsko in stilistično ustrezno naravnane besedila« (Orožen 1991, 374).

4 Vpliv Slomškove jezikovne vzgoje na slovenščino v šoli

Slomškova jezikovna vzgoja bodočih duhovnikov v celovškem bogoslovju je imela širši pomen, saj si je Slomšek z njo intenzivno prizadeval izboljšati slovensko šolstvo in ga utemeljiti na slovenskem maternem jeziku (Rezar 2014, 45–69). Takratne družbenopolitične razmere so bile namreč nenaklonjene razvoju maternega jezika v šolstvu. Pouk slovenščine je bil podrejen nemščini, prevladujoče nemške šole pa otrokom niso prinesle pravega znanja jezika, niti nemščine in še manj slovenščine. Slomšek je opozarjal, da so iz takih razmer v šolstvu prihajali slovenski izobraženci, ki niso znali slovensko in so se slovenske besede celo sramovali ter tako med slovenstvom razširjali germanistične ideje.



Slomšek se je zavedal, da je za zagotavljanje narodnih svoboščin znotraj skupne države ob slovenskem jeziku potrebna tudi slovenska šola (Jesenšek 2003, 669). Zato je kot spiritual mlade bogoslovce spodbujal k razširjanju nedeljskih šol, v katerih je postavil »slovenski jezik v podlago vsega učenja«, nemščina pa je bila le učni predmet. Na ta način je želel posredno vplivati na redno slovensko šolstvo in pouk urediti na podlagi maternega jezika, saj je bil prepričan, da je materinščina bistvenega pomena za začetni pouk.

Na načrtovanje šolstva na Slovenskem je pozneje vplival kot šolski nadzornik za lavantinsko škofijo in nato svetoval tudi avstrijskemu šolskemu ministru grofu Leonu Thunu. Tako je lahko vplival na usodo slovenščine v učnih načrtih, kar ga je kot predstavnika Cerkve in kot velikega ljubitelja slovenščine posebej zanimalo.

Pri preureditvi slovenskega šolstva je zagovarjal, da mora začetni pouk potekati v maternem jeziku. Glede dvojezičnih šol je menil, da jih je treba ustanoviti tam, kjer je znanje nemščine potrebno, pri čemer naj se šolski pouk uredi tako, da se otroci slovenskih staršev učijo nemško, otroci nemških staršev pa slovensko. Kjer pa ni nujnosti dvojezičnega pouka, naj bodo le slovenske šole z osnovami nemščine. Prepričan je bil, da učenje nemškega jezika v ljudskih šolah ne sme potekati na škodo za narodovo izobrazbo potrebnih predmetov. Z vidika enakopravnosti pa je za vse nemško govoreče na slovenskem ozemlju zahteval učenje slovenščine. Odločno je tudi nasprotoval, da bi bil verouk v šoli sredstvo za učenje tujega jezika, zato tudi ni dovoljeval dvojezičnih katekizmov.

Slomškovo razumevanje jezikovnega pouka na Slovenskem je bilo skladno z njegovimi pogledi na enakopravni položaj slovenskega učnega jezika v skupni avstrijski državi, vendar v praksi ni bilo popolnoma uveljavljeno (Jesenšek 2003, 672).

5 Aktualnost Slomškove jezikovne vzgoje v sodobnem izobraževalnem sistemu

Slomškov pogled na jezikovno vzgojo je aktualen tudi v sodobnosti, zlasti ko »ugotavljamo opazno krnjenje strokovne slovenščine na vseh stopnjah



šolanja» (Žele 2018, 94). Kot se je Slomšek v svojem času odločno uprl tujim jezikovnim vplivom, bi se danes verjetno uprl težnjam, da bi angleščino sprejeli kot nadomestni učni jezik. Podobno bi zagovarjal edinstvenost in enakovrednost slovenščine ob angleščini. Zagotovo bi spodbujal učenje angleščine kot tujega jezika, odločno pa bi zavračal, da bi to učenje potekalo na škodo učnih predmetov, potrebnih za temeljno narodovo izobrazbo. V ozadju je namreč še vedno ideja o neprimernosti in nerazvitosti slovenskega učnega jezika, ki omogoča vedno večji prodor anglicizacije. (Jesenšek 2018, 105–106)

Kot je že Slomška skrbelo znanje slovenščine med slovenskimi izobraženci, smo lahko ob globalizacijski angleščini na akademskem področju zelo zaskrbljeni tudi danes, saj to vodi v osiromašenje slovenskega znanstvenega jezika. Slovenščina sicer ostaja učni jezik univerzitetnega izobraževanja,⁸ a skrb vzbuja dejstvo, da veliko izobražencev raje uporablja angleščino kot pa knjižno slovenščino, poleg tega je znanje materinščine šibko tako med visokošolskimi profesorji kot tudi med študenti,⁹ slabša pa je tudi kakovost vsebin, saj lahko domači predavatelj vsebino bolje predstavi v materinščini kot pa v tujem jeziku. Ne nazadnje pomanjkanje stalnih znanstvenih objav v materinščini ne slabi le slovenskega strokovnega jezika, temveč celoten razvoj slovenščine, saj s tem ni uresničena njena polnofunkcijska raba, brez česar pa slovenščina ne more biti enakovreden jezik evropske večjezičnosti. (Žele 2018, 96) Po zgledu Slomška, ki je poskrbel za pouk slovenščine tako za bodoče duhovnike kot tudi za druge izobražence, bi nas take razmere morale spodbujati k razmisleku o slovenščini kot obveznem visokošolskem predmetu, bolj usmerjenem na posamezno študijsko področje in k razvijanju slovenskega znanstvenega in strokovnega jezika, na vseh študijskih smereh. Bodoče znanstvenike in strokovnjake naj bi »pripravljaj na kompetentno in jezikovno kultivirano strokovno-znanstveno sporočanje« (Žele 2018, 95).¹⁰ Slomškova ustanovitev »celovške stolice za slovenski jezik« in njegova velika skrb za razvoj materinščine tudi na najvišji izobrazbeni stopnji poleg tega opozarja na pomembno vlogo učitelja oziroma predavatelja, ki je prvi odgovoren za razvoj najvišje

8 Več v *Slavia Centralis* 9/2 (2016): 51–98, Jesenšek 2016.

9 To nedvomno potrjuje šibka slovenščina npr. v diplomskih in drugih zaključnih delih.

10 Gre sicer za že pol stoletja staro pobudo, ki pa je uresničena le v redkih primerih.



stopnje strokovnega jezika in za njegovo razširjanje od visokošolskega do srednjega in osnovnega šolanja. Ob tem ne gre samo za vprašanje slovenske jezikovne identitete, temveč tudi za moralno in kulturno vprašanje (Jesenšek 2018, 107), na kar je jasno opozarjal že Slomšek sredi 19. stoletja. S povečanjem veljave slovenskega jezika na vseh izobraževalnih stopnjah se oblikuje tudi učinkovit temelj za tako sobivanje z drugimi jeziki, ki ne bo na njegovo škodo.

Sklep

Slomšek je prodorno razmišljal o jeziku in materni jezik postavil v temelj vsake izobrazbe, še zlasti bogoslovne, saj je v bodočih duhovnikih videl pomembne posredovalce maternega jezika med slovensko ljudstvo in utrjevalce njegove rabe v vseh funkcijskih zvrsteh. Njegovi temelji, ki jih je postavil z jezikovno vzgojo v celovškem bogoslovju, so najprej vplivali na slovensko šolstvo nasploh, nato pa tudi usmerjali nadaljnje dogodke, zlasti ko je leta 1859 prenesel sedež lavantinske škofije iz Šent Andraža v Maribor in še istega leta ustanovil bogoslovno učilišče v Mariboru, s čimer je postavil zgodovinski mejnik v razvoju slovenskega šolstva. Vsa ta Slomškova prizadevanja so zagotovo postavljala tudi temelje, na katerih je bila pred enainpetdesetimi leti ustanovljena enota Teološke fakultete UL v Mariboru.

Slomškova jezikovna prizadevanja v takratnem bogoslovnem izobraževanju so lahko izhodišče tudi v sodobnem teološkem študiju, zlasti za jezikovno načrtovanje znotraj njega v soočanju z vse bolj prodirajočimi globalizacijskimi jeziki. Slomšek je namreč zelo dobro vedel, da s slovensko jezikovno vzgojo v bogoslovnem izobraževanju med bodočimi duhovniki ohranja slovensko miselnost in slovensko kulturo, ki ju tudi v sodobnem slovenskem visokošolskem izobraževalnem sistemu ogrožajo težnje prevlade tujega, danes zlasti angleškega učnega jezika pred slovenskim. V svojem jezikovnem ozaveščanju je videl tudi možnost ustvarjanja večje jezikovne prepoznavnosti, kar tudi v sodobnosti vodi v učinkovitejše možnosti uresničevanja enakopravnega razvoja slovenščine znotraj evropske skupnosti. Slomšek je to še posebej dokazal v pridižni vzgoji, ki ji je med bogoslovci namenjal posebno pozornost, in oblikovanju



umetniškega pridižnega jezika,¹¹ s katerim je slovenski knjižni jezik iz povprečnosti in manjvrednosti povzdignil med druge evropske jezike. Pridiga mu je bila učinkovito sredstvo kultiviranja slovenskega naroda in jezika. Z njo je vzgajal svoje poslušalce v najširšem pomenu in jim kazal, kako slovenska beseda lepo zveni in kako je lahko slovenski jezik sposoben vseh funkcijskih zvrsti. Slomšek je bil na tem področju edinstven, po njem namreč pridiga preide v svoje osnovne, oznanjevalne okvire. Vsak govorni položaj je izkoristil za kultiviranje slovenskega jezika, s čimer ostaja zgled in spodbuda sodobnemu učitelju/predavatelju glede uresničevanja zelo pomembne vloge pri ohranjanju in razvijanju slovenskega jezika ne glede na to, kateri predmet poučuje in na kateri stopnji izobraževanja.

11 Več o jezikovni in slogovni dovršenosti njegovih pridig piše Rezar (2015, 2019).



Reference

- Dermol Hvala, Hedvika.** 2004. *Analiza retoričnih prvin slovenskega narodno-političnega govornišva 19. stoletja*. Magistrsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Grafenauer, Ivan.** 1958–1959. Stolica za slovenski jezik na ljubljanskem liceju in Slomškovi tečaji v celovškem semenišču. *Zgodovinski časopis* 12–13: 272–282.
- Jesenšek, Marko.** 2003. Slomškov jezikovni nazor in slog. *Slovenski knjižni jezik – aktualna vprašanja in zgodovinske izkušnje, Obdobja 20*, 669–682. Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete.
- . 2010. Slomškova rokopisna slovnica – Inbegriff der slovenischen Sprache für Ingeborene. *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 10: 667–682.
- . 2016. *Slovenski jezik v visokem šolstvu, literaturi in kulturi* (Zora 117). Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta. <https://doi.org/10.17161/1808.25032>
- . 2018. Slovenščina kot učni jezik in jezik sporazumevanja v slovenskem šolstvu. *Slavia Centralis* 11: 105–118.
- Kovačič, Franc.** 1934. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek knezoškof lavantinski*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Melik, Vasilij.** 1998. Slovenske dežele v Avstro-Ogrski. V: Marko Jesenšek, ur. *Dajnkov zbornik* (Zora 4), 27–34. Maribor: Slavistično društvo Maribor.
- Orožen, Martina.** 1991. Teoretični in praktični jezikovni nazori Slomška. V: Avguštin Lah, ur. *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, 366–382. Maribor, Celje: Škofijski ordinariat, Mohorjeva družba.
- . 1996. *Oblikovanje enotnega slovenskega knjižnega jezika v 19. stoletju*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2010. *Kulturološki pogled na razvoj slovenskega knjižnega jezika*. (Zora 74). Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti, Filozofska fakulteta.
- Rezar, Cvetka.** 2014. Zаметki jezikovne politike pri Antonu Martinu Slomšku. V: Marko Jesenšek, ur. *Slovenski jezik na stičišču več kultur*. (Zora 102), 45–69. Maribor: Mednarodna založba Oddelka za slovanske jezike in književnosti.
- . 2015. Jezikovno-stilne značilnosti Slomškove pridige Od keršanske zloge ino edinosti u veri. *Edinost in dialog* 70: 123–134.
- . 2019. Normativne in slogovne značilnosti Slomškovih pridig. Doktorska disertacija. Maribor: Filozofska fakulteta.
- Slomšek, Anton Martin.** 1821. *Napeljavni govor k Slovenskimu zboru 1821*. UKM, signatura Ms 11.
- . 1862: Vaje cerkvene zgovornosti. *Drobtinice* XVI: 3–46.
- Žele, Andreja.** 2018. Slovenščina v visokem šolstvu: sploh sme biti vprašanje ubesediti in opredeliti po slovensko?. *Slavia Centralis* 11: 93–104.





zaobljena skledica s
prstanastim dnom in
rdečkastim premazom
na zunanji in notranji
strani

Najdišče: območje Hebrona

Višina: 9 cm

Premjer ustja: 18 cm

Inv. št.: 9

Datacija: starejša železna doba
(1150–1030 pr. Kr.)



vrč s kroglastim
trupom, prstanastim
dnom, kratkim
vratom in ročajem,
ki povezuje vrat z
ramenom.

Najdišče: območje Ramale, grobna
najdba

Višina: 22,7 cm

Premjer ustja: 7,2 cm

Inv. št.: 22

Datacija: mlajša železna doba
(1030–720 pr. Kr.)



dvoročajna kroglasta
posoda z zaobljenim
dnom

Najdišče: Hebron (?)

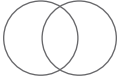
Višina: 18,2 cm

Premjer ustja: 13,6 cm

Inv. št.: 79

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)





Dragan Radić

Jezik Apostola Pavla kao paradigma teološkog govora

Paul's Language as a Paradigm of Theological Speech

Sažetak: Cilj ovoga rada jeste da ukaže, s jedne strane, na važnost i značaj teološkog jezika apostola Pavla kao paradigmatičkog modela komunikacije i sporazumevanja, a sa druge strane, na činjenicu da je njegov jezik imao oduvek ogromne praktične implikacije na polju hrišćanske misije i života Crkve u svetu. Rad je po svom sadržaju i strukturi podeljen na dve tematske celine. U prvoj se obrađuju pojam i značenje jezika kao sredstva komunikacije i sporazumevanja Crkve u odnosu na svet i čoveka, s jedne strane, i odnos ranohrišćanske Crkve i apostola Pavla prema sakralnom jeziku, sa druge strane. U drugoj celini analiziraju se konkretni primeri Pavlovog teološkog jezika i njegova primena u konkretnim misionarskim aktivnostima, naročito u problematičnim situacijama prilikom dodira sa drugim kulturama i religijama toga vremena. Na kraju se, u vidu zaključka, donose konkretne konstatacije da jezik Apostola Pavla, iako artikulisan pre dve hiljade godina, može biti aktuelan i da može da posluži kao paradigma teološkog govora i komunikacije Crkve sa savremenim svetom.

Gljučne reči: apostol Pavle, jezik, govor, komunikacija, kontekstualnost, paradigma

Abstract: *The aim of this paper is to point out, on the one hand, the importance and significance of the theological language of the Apostle Paul as a paradigmatic model of communication and, on the other hand, the fact that his language has always had enormous practical implications in the field of Christian mission and life of the Church in the world. By its content and structure, the work is divided into two thematic units. The first one deals with the notion and meaning of language as a means of communicating and understanding the Church with respect to the world and man, on the one hand, and the attitude of the early Church and the apostle Paul toward sacred language, on the other. In the second unit, we analyze concrete examples of Paul's theological language and its application in specific missionary activities, especially in problematic situations involving contact with other cultures and religions of that time. Finally, in closure, concrete conclusions are made that the language of the Apostle Paul, although articulated two thousand years ago, can be relevant and can serve as a paradigm of theological speech and communication of the Church with the contemporary world.*

Key words: *apostle Paul, language, speech, communication, contextuality, paradigm*

»Ako jezike čovječije i anđeoske govorim, a ljubavi nemam,
onda sam kao zvono koje ječi, ili kimval koji zveči.«
(1 Kor 13,1)

Uvod

Tema kojom se bavimo na stranicama koje slede nije i ne može biti eksplicitno lingvističke ili filološke prirode, nego se bazira, pre svega, na teološkom jeziku apostola Pavla kao paradigmatском modelu komunikacije i sporazumevanja. Važnost ove teme, koja proizilazi iz činjenice da se naša teologija i Crkva nalaze pred izazovom sve veće pluralizacije savremenog društva i sveta, kao i činjenica da ta pluralizacija na mnogim nivoima predstavlja izazov na koji Crkva i teologija moraju odgovoriti u svetlu Evanđelja, podstakla nas je da se intenzivnije pozabavimo promišljanjem svih dimenzija teološkog govora Crkve u savremenom društvu. U razmatranju tih problema i izazova najbolji primer može nam poslužiti Pavlov jezik koji je, s jedne strane, *dijahron* i ima univerzalnu predispoziciju jer se tiče svih hrišćana svih epohâ, a sa druge strane, on je *savremen* jer se uvek obraća konkretnom slušaocu, delujući uvek aktuelno kroz činjenicu da osavremenjuje i oprisutnjuje samoga Hrista u svakom *danas*. Ovaj *dijahroni, univerzalni* i *savremeni* karakter jezika Crkve Hristove i apostola Pavla, jeste posledica dijahroničnosti, univerzalnosti i savremenosti Hristovog učenja, govora i jezika, jer je »Isus Hristos isti juče, danas i u vekove« (Jev 13,8). Shodno tome, poruka Crkve je uvek savremena i ista, ali su joj za njeno »otelotvorenje« potrebni razni *jezici* kao i odgovorna kontekstualizacija Evanđeljske poruke.

Važno je odmah na početku naglasiti, da sam naslov ovoga rada ne prejudicira da u potpunosti iscrpi temu i da rasvetli sve aspekte ove veoma široke i složene teme. Osnovna namera jeste da se ukaže, u meri u kojoj je to moguće, na važnost jezika, to jest bogoslovske izražavanja apostola Pavla, i na njegovu moguću paradigmatičnost u komunikaciji i sporazumevanju Crkve sa savremenim svetom. Pokušaćemo analiziranjem samo pojedinih Pavlovihih tekstova da ukažemo da je apostol Pavle govorio jezikom svojih recipijenata i da se spuštao na nivo sveukupnih gneoseoloških kapaciteta svojih slušalaca, kako bi bio jasan i razgovetan u svojoj propovedi o raspetom i vaskrselom Gospodu Hristu. Takav pristup proizilazio je iz



njegovog dubokog uverenja da je autentičan hrišćanski identitet zasnovan na Tajni Krsta (1 Kor 1,17-18), kao i na činjenici da se ljudi, kao bogolika bića, u svoj svojoj različitosti mogu razumeti jedino u Hristu i u Crkvi. Taj ideal, svakako, nije lako ostvariv, ali smo pozvani da kroz različite darove koji su nam dati u Crkvi, izgrađujemo u ljubavi jedinstvo Crkve – Telo Hristovo (1 Kor 12–13).

Ovu Pavlovu poruku i zaveštanje (*παρακαταθήκη*) Crkva je vekovima negovala tako što je u dodiru sa raznim kulturama veoma vešto i mudro prilagođavala svoj teološki jezik i govor slušaocima i recipijentima svake epohe, ne po predanju ljudskom i po nauci i filosofiji ovoga sveta (Kol 2,8), nego po merilima Hrista i Njegovog Evandjelja. Ona je to činila tako što je artikulisala svoje bogoslovlje jezikom prijemičivim svakome društvu, svakoj naciji i svakoj epohi. U Prvoj poslanici Korinćanima apostol Pavle priznaje, s jedne strane, kako nije došao »s visokom riječi ili mudrošću« da bi svedočio Hrista »jer rasudih da ne znam među vama išta sem Isusa Hrista, i to raspetoga« (1 Kor 2,1-2), a sa druge strane, da je propovedao Evandjelje »ne riječima naučenim od ljudske mudrosti, nego naučenim od Duha Svetog; duhovno duhovnim dokazujući« (1 Kor 2,13).¹ Shodno ovome, za Apostola Pavla Evandeljska poruka je uvek savremena i univerzalna i ona ne sme da se prilagođava ljudima i situacijama. Misionar je taj koji je pozvan da odgovorno² prilagodi svoj način izlaganja Evandeljske poruke određenim kontekstima.

Pitanje koje neko može sasvim legitimno da postavi jeste sledeće: kakve veze ima Pavlova teologija i jezik sa današnjom situacijom i izazovima u savremenom svetu i kakvu paradigmu može da nam pruži. Po našem skromnom mišljenju jezik apostola Pavla ima direktne veze, zato što poseduje tri glavne karakteristike: a) Pavlov bogoslovski jezik je dijahronijski i zato

1 Više o »Pavlovoj paradigmi« propovedi Evandjelja vidi u Matjaž (2012, 568–572), Litfin (2015, 270).

2 Jedan od najvećih pravaoslavnih bogoslova dvadesetog veka, otac Jovan Majendorf, govoreći o odgovornom pristupu širanjia Evandeljske poruke veoma dobro primećuje i naglašava da »ta odgovornost nije ograničena samo na 'duhovne stvari' ili na koncept 'ispravnog verovanja', shvaćenog kao skup sistema koji se poimaju isključivo razumom. Reč Božija ne komunicira samo ljudskim rečima; ona je komunikacija samog života. Zbog toga je katoličanska Crkva kroz vekove znala kako da 'širi reč' kroz svetost svojih članova, kroz poeziju, kroz ikone, muziku itd. objavljujući harmoniju, poredak, istinu Božije kreacije. Dozvolite mi da kažem da je obnova ovog osećaja harmonije i lepote danas potrebna više od svega, kako bi naši savremenici ponovo mogli da čuju hrišćansku poruku.« (Meyendorff 1985, 250)



se odaziva na probleme i izazove svake epohe; b) Pavlova reč je dinamična i preobražava i vraća otuđenog čoveka na njegov ispravan put i usmerenje i c) Pavlova misijska delatnost usmerava ljudsku civilizaciju ka njenim ekumenskim dimenzijama. S tim u vezi, videćemo da je jezik apostola Pavla imao oduvek ogromne praktične implikacije na polju hrišćanske misije i života Crkve u svetu, a naročito u vremenu, epohi i civilizaciji krize ljudskog identiteta u kojoj živimo i savremenom društvu u kom dominiraju različiti vidovi komunikacije (Radić 2018, 11).

1 Jezik kao sredstvo komunikacije i sporazumevanja Crkve

Jezik kao dar Božiji predstavlja *differentia specifica* čoveka u odnosu na druga stvorenja i po njemu se čovek, kao najsavršenije Božije stvorenje i kruna Njegovog stvaranja, razlikuje od svih drugih živih bića³. Kao dar Božiji i kao izvanredni fenomen ljudskog duha, koga savremena lingvistička nauka smatra najopšteprihvaćenijim sistemom znakova u interpersonalnoj komunikaciji (Končarević 2017, 68), on nije samo najznačajnije sredstvo komunikacije među ljudima, nego i primarni činilac čovekovog ličnog i društvenog identiteta i kao takav on čini dobar deo naše kulturne samosvesti.

Zahvaljujući tom daru i fenomenu, prvostvoreni ljudi su od samog početka, dakle već u Raju, shodno sveštenoj povesti sa prvih stranica Biblije, koristili jezik za međusobno sporazumevanje i za imenovanje tvorevine koja im je data od Boga na čuvanje i upravljanje (1 Moj 2,19-20). Ljudi su se, štaviše, tim istim jezikom sporazumevali i sa svojim Tvorcem, Bogom, što ukazuje da je komunikacija bila moguća i da se jezikom opštilo sa Bogom (1 Moj 3,8-22) (Jerotić 1997, 48). Bog se kroz ceo Stari Zavet na različite načine otkrivao ljudima tako što im je *govorio* (Jev 1,1), koristeći se posebnim jezikom, razumljivim svima koji su želeli da budu u zajednici sa Njim. Imajući sve ovo u vidu Crkva Hristova je od samih početaka koristila jezik, kao najvažniji način prenošenja konkretnog sadržaja i sporazumevanja sa svetom,

3 Jedna od najstarijih i najpoznatijih definicija čoveka odnosi se upravo na njegovu jezičku sposobnost govora i tu definiciju pronalazimo kod Aristotela koji u *Politiki* (1970, Beograd: Kultura) kaže da je čovek jedino »biće koje ima logos« (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων). (1253a 9–10). Više o ovoj temi vidi u Pezzini i Taylor (2019, 7).



kao osnovno pastirsko *sredstvo*, preko kojeg je prilazila i susretala čoveka kroz vekove, propovedajući i nagoveštavajući radosnu vest spasenja kroz ličnost Hristovu (Papadopoulos 1998, 13–14). Ona je na taj svojstven način ispunjavala zapovest Hristovu datu učenicima u Galileji: »Idite, dakle, i naučite sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Svetoga Duha. Učeci ih da drže sve što sam vam zapovedio; i, evo, ja sam sa vama u sve dane do svršetka veka. Amin.« (Mt 28,19-20)

Proces širenja i propovedanja evanđeljske istine, koji je otpočeo Ovploćenjem Hristovim pre dve hiljade godina, u kontinuitetu se vrši i nastavlja u raznim kulturama i raznim jezicima kroz inkulturaciju Crkve, odnosno kroz postepeni prodor evanđeljske istine i prakse u svaku konkretnu sociokulturnu sredinu. U ovom procesu Crkva je koristila razne jezike i razne hermeneutičke metode i pristupe,⁴ kako bi otelotvorila svoju spasiteljsku poruku i na taj način njenu reč učinila dostupnom i pristupačnom svakom društvu, svakoj naciji, svakoj epohi. Jedan od najpoznatijih pravoslavnih bogoslova 20. veka, Mitropolit pergamski Jovan Zizjulas, tu neophodnost nastavka misije Crkve u svetu naziva *ovaploćenskim imperativom*. »Potpunim ulaskom u ljudsku kulturu i potpunim uzimanjem udela u ljudskoj prirodi, Bog je u ličnosti Hrista postavio imperativ da njegova Crkva i njemu omogući da stalno ulazi u svaku kulturu.« (Zizjulas 2003, 83)

Pored ove klasične karakterizacije jezika kao sredstva preko kojeg Crkva vrši inkulturaciju, to jest, prenosi svoje učenje i obraća se svetu i poziva ljude na preobražaj i spasenje kroz Isusa Hrista, druga važna stvar koja se tiče jezika Crkve, kao blagodatnog dara čoveku, jeste poteškoća u vezi sa definisanjem vrstâ i načinâ pastirskog delovanja, kao i pronalaženje metodâ koje će biti najplodonosnije i najpodesnije oruđe u spasiteljskom služenju Crkve u konkretnom istorijskom trenutku.⁵ Drugim rečima, pred Crkvom i njenim pregaocima stojale su, a i dalje stoje, ogromne poteškoće

4 O hermeneutičkim metodama i pristupima vidi Luc 2018, 479–481.

5 Savremeni grčki pravoslavni bogoslov i mislioc H. Janaras kaže: »Kao što je Presveta Bogorodica ponudila svoje telo radi istorijskog ovaploćenja Sina i Logosa Božijeg, tako su i sveti Oci ponudili svoje izvanredne intelektualne darove sa svetošću i čistotom kriterijuma da bi Istina otkrovenja Božjeg primila istorijsko 'telo' ljudskog jezika. Ovide će biti potrebna još jedna intervencija: zašto su sveti Oci prihvatili jezik grčke filozofije? Nisu li tako sebi otežali definisanje jevanđelske istine i nisu li tu istinu učinili nepristupačnom za proste ljude?« (2000, 45)



u vezi sa sistematskom i uspešnom primenom jezičkih načela i metoda u dijalogu Crkve sa različitim kulturama i religijama. Te poteškoće proizilaze iz činjenice da dejstvo jednog, u svakom pogledu, *iskupljujućeg* jezika Crkve u njenom harizmatičnom služenju, zahteva prisustvo i sinergiju mnogih činilaca i faktora koji se tiču ljudske inicijative i delanja, jer je čovek kao kruna stvaranja Božijeg, stvoren da bude poslednji *delatnik* (λειτουργός), odnosno onaj koji izražava jezik Crkve. On je *služitelj* (διάκονος) njenog iskupiteljskog dela.

Pre nego što damo odgovor na pitanje, u čemu se sastoji paradigmatičnost jezika apostola Pavla i na koji način može da funkcioniše jezik Crkve u njenom služenju i misionarskom delu u svetu, treba najpre da odgovorimo na pitanje: kakva je priroda i karakter jezika Crkve uopšte? Ako uspešno damo odgovor na ovo pitanje, onda ćemo lako spoznati i razumeti istinsku delotvornost jezika Crkve, kao jedinog načina komunikacije sa savremenim svetom. Odgovor je vrlo jasan: priroda i karakter jezika Crkve su *hristološkog* i *pneumatološkog* karaktera, jer je jezik Crkve upravo sâm Hristos kao ovaploćena *Reč* Božija, ali istovremeno on je i jezik Svetog Duha, Koji je *spiritus movens* i konstitutivni element Crkve – Tela Hristovog i nastavljач dela Hristovog na zemlji.

1.1 Hristološki karakter jezika Crkve

Suštinska poruka Evandjelja Hristovog jeste da se i pored sve svoje različitosti možemo razumeti jedino preko Hrista i u Njemu, jer je On taj koji kao »Glava vođavljuje Crkvu« (Ef 1,22), a svojim rođenjem sve čini jasnim i razumljivim (Milovanović 2006, 190). Taj Isti i Jedini Hristos je slanjem Duha Utešitelja (Jn 14,26) poslao i mogućnost da se razumevanje sprovede na vidljiv način (Dap 2,6). Prvi stih prve glave poslanice Jevrejima nam daje najsažetiji izraz hristološkog karaktera jezika Crkve: »Bog koji je iz davnine mnogo puta i raznim načinima govorio ocima preko Prorokâ, u ove posljednje dane govorio je nama preko Sina« (Πολυμερῶς και πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατέραςιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων



ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν οὐῶ) (Jevr 1,1-2).⁶ Bog se, dakle, u različita vremena i na različite načine otkrivao ljudima, tako što im je *govorio*, koristeći se posebnim jezikom, razumljivim svima koji su želeli da budu u zajednici sa Njim i na taj način ih pripremao da prihvate svog Spasitelja, kada za to dođe punoća vremenâ (Gal 4,4). Međutim, »u poslednje dane«, Sin i Logos Božiji, ovaploćena Reč Božija postaje jezik Boga kojim se On otkriva i obraća ljudima svakog konkretnog vremena. Polifonija teoloških iskaza u Starom Zavetu završava se Ovaploćenjem Sina i Logosa Božijeg, koji postaje najsavršeniji jezik Očev i sredstvo komunikacije Boga sa ljudima. Tajna, dakle, Ovaploćenja Sina i Logosa Božijeg ima karakter jezika Božijeg kojim se obraća ljudima ali istovremeno i jezika obraćanja Hristovog ljudima. To je jezik kojim se Bog obraća čoveku, ali istovremeno to je i jezik ljudski koji govori jezikom Boga, jezikom Duha Svetoga, jer u krajnjem slučaju, pored hristološkog karaktera jezika, on svakako ima i pnevmatološki karakter i dimenziju, jer je on jezik Duha Svetoga, pošto »niko ne može reći: Isus je Gospod, osim Duhom Svetim« (1 Kor 12,3).

1.2 Pnevmatološki karakter jezika

Utešitelj, Duh Sveti, koga je Hristos obećao svojim učenicima pre stradanja na Krstu i tridnevnog Vaksrsenja, je taj koji će učenike, po rečima Jovanovog Evandolja, »naučiti svemu i podsetiće vas na sve što vam rekoh« (Jn 14, 26). To je poslednji, osnovni harizmatični princip dejstva jezika Crkve. Rana Crkva je poznavala dva tipa darova jezika. Jedan je poznat kao »dar drugih jezika (λαλεῖν ἐταίραις γλώσσαις)« (Dap 2, 4), i on podrazumeva govor na stranom jeziku čiji ga govornik razume i prepoznaje kao svoj sopstveni,⁷ a drugi je poznat kao »glosolalija« (γλωσσολαλία), dar govora na nepoznatom jeziku koji je zahtevao tumača da bi bio razumljiv (1 Kor 14,2). U prvom slučaju, događaj Pedesetnice, kada je Duh Sveti apostolima razdelio dar jezika u vidu »ognjenih jezika«, zahvaljujući kojem su svi prisutni na čudesan način zajedničarili u opštenju jednim jezikom, ukazuje nam na činjenicu i svedoči da se »prepereka jezika«, koja je važila do tog

6 O autorstvu i teologiji poslanice Jevrejima vidi Karavidopoulos (2008, 249-254), Brown (2010, 687-709), Ubiparipović (2019), Theissen (1969).

7 O problemu »drugih jezika« u opisu Pedesetnice vidi Dupont (1979, 50).



trenutka, može prevazići, i da se prevazilazi jedino u zajednici sa Hristom i Njegovom Crkvom, kroz blagodatno dejstvo Duha Svetoga (Končarević 2017, 81). Spasonosne posledice tog događaja na dan Pedesetnice, proglašenog kroz krštenje tri hiljade ljudi (Dap 2,41), svedoče nam razumljivost jezika Pedesetnice, jezika Duha Svetoga.

U drugom slučaju, zanimljivo je primetiti da se *dar* jezika razvio u Korintu, u zajednici hrišćana iz neznaboštva, i da je i pored činjenice da je imao široku primenu na bogoslužjenju kao poseban »dar« i služba u Crkvi, bio glavni uzrok razdora u toj zajednici. Apostol Pavle kategorički naglašava da je jezik, kao i svaki drugi blagodatni dar u Crkvi, koristan i služi samo ako je u službi izgrađivanja Tela Hristvog – Crkve, a ne u individualne svrhe i za ličnu promociju. »Zato, koji govori jezik, neka se moli Bogu da i tumači. Jer ako se tim jezikom molim Bogu, moj duh se moli, a um je moj bez ploda [...] Jer ako blagosiljaš duhom, kako će onaj koji zauzima mjesto običnog vjernika reći amin na tvoje blagodarenje, kad ne zna šta govoriš? Jer ti dobro blagodariš, ali se drugi ne izgrađuje.« (1 Kor 14,13-17)⁸ S tim u vezi, zaključujući poglavlje o prirodi i karakteru jezika kao sredstva komunikacije, konstatujemo da osnovno dejstvo jezika Crkve jeste da prenese *Reč Istine*, a Istina je sâm Hristos. Naravno, ne samo kao prenošenje teorijskih znanja o reči isitine, nego prvenstveno kao svedočanstvo (*μαρτυρία*) i potvrda vere u Boga: »I ovo je svedočanstvo da nam je Bog dao život večni, i ovoj je u Sinu njegovom.« (1 Jn 5,11)

2 Odnos apostola Pavla i novozavetnih tekstova prema *sakralnom jeziku*

Ovaploćena *Reč Božija*, kao što smo videli, svojim rođenjem je sve ono što je bilo nedovoljno jasno u Starom Zavetu, učinio jasnim i razumljivim. Ta jasnoća i razumljivost nam govore kakav je bio odnos samog Gospoda i njegovih učenika prema jeziku. Na osnovu iscrpnog iščitavanja i izučavanja predliterarnih, usmenih, formi i prvih sveštenih novozavetnih tekstova, sasvim je evidentno da je univerzalni i opšteprihvaćeni religijski fenomen

8 Više o ovoj temi Sullivan (1977, 23-74).



*sakralnog*⁹ jezika bio neprihvatljiv ranoj hrišćanskoj Crkvi. Crkva Hristova kao zajednica vernih okupljenih na molitvenim sabranjima ἐπι τὸ αὐτὸ (Dap 2,44), od samih je početaka koristila najrazumljiviji jezik ovoga sveta. Zbog toga je insistirala na običnom, narodnom jeziku, i za svoj bogoslužbeni i molitveni jezik izabrala je *aramejski* jezik, dok je zadržala samo neke opšte liturgijske izraze i aklamacije iz *sakralnog jevrejskog* jezika, kao što su: *amin*, *aliluja*, *maran ata* itd (Topalović 2010, 495).

Takva svedočanstva pronalazimo u prelepim, najstarijim veroispovednim formulama i hristološkim himnama iz Pavlovih poslanica, kao što su Fil 2,6-11; 1Kor 15,3-5; 1 Kor 16,22; 1 Tim 3,16. Štaviše, rana Crkva je zbog dvojezičnosti svojih zajednica, prouzrokovane najviše zbog helenista iz dijaspore koji nisu poznavali svoj maternji jevrejski jezik, to jest nisu mogli da ga čitaju i razumeju, više insistirala na grčkom (κοινή),¹⁰ nego na aramejskom jeziku, do te mere da ga je vremenom u potpunosti potisnula iz bogoslužbene, a samim tim i komunikacijske upotrebe. To nam najbolje svedoče novozavetni tekstovi koji, kada citiraju Stari Zavet, koriste se prevodom Septuaginte (LXX), a ne izvornim jevrejskim tekstom.¹¹ Naravno, prelazak sa aramejskog govora na grčki, tokom misionarskih aktivnosti unutar jevrejske hrišćanske zajednice, podrazumevao je lingvistički prevod izrazâ koji su se koristili na aramejskom jeziku, a odnosili su se na hristologiju. Tako je termin *rabbi* postao διδάσκαλος, *maran(a)* – Κύριος, *Mesiah* – Χριστός, *ben David* – υἱός Δαβὶδ, *ebbedh Jahveh* – παῖς Κυρίου, itd. (Zizjulas 2003, 64).

Fenomen potiskivanja univerzalnog religijsko-sakralnog jezika iz bogoslužbene prakse rane hrišćanske Crkve i njenih spisa, bio je ključan za širenje i prodor hrišćanstva van granica tadašnje novozavetne Palestine. Ta jezička *desakralizacija* molitve u ranoj hrišćanskoj Crkvi bila je plod bogoslovske promišljanja svetih apostola, a ključni razlog je proizilazio

9 O *sakralnom* jeziku više u Končarević (2017, 218–229); Topalović (2010, 491–512).

10 *Koine* (κοινή) je bio dijalekt antičkog grčkog, to jest grčkog koji se govorio u Atini pomešan sa jonskim grčkim. Za vreme Aleksandra Velikog proširen je po celom helenističkom svetu. Postoje tri osnovna nivoa *koine grčkog*: na primer, a) mnogo otmeniji literalni oblik koji je odavao uticaj antičko grčkog, b) zatim obični, narodni *koine* koji nalazimo na natpisima, u privatnoj korespondenciji, te c) novozavetni *koine* u koji spadaju poslanica Jevrejima i Lukino Evanđelje, koji po svom sadržaju pokazuju neke dodirne tačke sa književnim *koine* dijalektom. Brown (2008, 70).

11 Da su se novozavetni pisci prilikom citiranja Starog Zaveta koristili Septuagintom, a ne izvornim jevrejskim tekstom, najbolje nam svedoče dva novozavetna teksta: Matejevo Evanđelje i poslanica Jevrejima. Više o ovoj temi vidi: Gundry (1967), Rothfuchs (1969), Hengel in Schwemer (1994, 92–115).



iz uverenja da se u Crkvi, kao *Novom narodu Božijem*, stvara i gradi novi odnos između Boga i čoveka, i da taj odnos treba da bude ličan, neposredan i lišen svake vrste formalnosti. Drugim rečima, takav stav se zasnivao na verovanju da evanđeljska reč i hrišćanska vera moraju biti odomaćene i pristupačne svakom čoveku, kako bi proizvele autentične plodove dinamičke ljudske saradnje sa Bogom u izgrađivanju hrišćanskog društva i hrišćanske kulture.

Apostol Pavle je najviše doprineo toj *desakralizaciji*, kroz svoje učenje o usinovljenju (*υιοθεσία*), učenju koje predstavlja ključni segment celokupne novozavetne teologije. Novi odnos i zajednica (*κοινωνία*) između Boga i čoveka, po učenju apostola Pavla, omogućen je i ostvaren u ličnosti Isusa Hrista, koji je produžen kroz vekove kroz Crkvu, i Koji je »isti i juče i danas i u vekove« (Jev 13,8), ali Koji treba da se konačno ostvari kroz Crkvu sa vascelim svetom. Taj novi odnos apostol Pavle naziva *usinovljenje – hiotesija* (Topalović 2010, 495–496).¹² Ovaj veoma značajan pojam apostol Pavle rekapitulira u četvrtoj glavi Poslanice Galatima kada govoreći o usinovljenju kroz Hrista naglašava njegovu korporativnu dimenziju – usvojeno dete nije jedino dete Božije – te je samim tim za njega sinovstvo sveobuhvatno: »jer ste svi sinovi Božiji verom u Isusa Hrista« (Gal 3,26) »sina Božijega« (Gal 1,16; 2,20).

Apostol Pavle na dva mesta govori eksplicitno o *usinovljenju* kroz Isusa Hrista, kroz koje postajemo deca Božija i stičemo pravo da Boga nazivamo *Ocem* (Walters 2003, 55). U poslanici Galatima apostol Pavle blagovesti: »A kad dođe punoća vremena, posla Bog Sina svojega, koji se rodi od žene, koji bi pod zakonom, da iskupi one koji su pod zakonom, da primimo usinovljenje (*υιοθεσία*). A pošto ste sinovi, posla Bog Duha Sina svojega u srca vaša, koji viče: Ava, Oče! Tako nisi više rob, nego sin; ako li si sin, i nasljednik si Božiji kroz Hrista« (Gal 4,4-7), dok u poslanici Rimljanima kaže: »Jer ne primiste duha ropstva, da se opet bojite; nego primiste Duha usinovljenja, kojim vičemo: Ava, Oče!« (*ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας, ἐν ᾧ*

12 Pojam *usinovljenje* (*υιοθεσία*) Apostol Pavle je pozajmio i preuzeo iz antičkog profanog jezika u kome je ova reč označavala postupak iz porodičnog prava, po kome su robovi, koji su kod Jevreja smatrani članovima porodice i jednaki u svemu sa sinovima osim u pravu nasledstva, ponekad usinovljavani (usvajani) sa pravom nasledstva. Time bi prestajao njihov status roba i bili su izjednačeni sa gospodarevom prirodnom decom. Topalović (2006, 495–496). Više o ovoj temi: Scott (1992, 227–236). Vidi takođe Dunn (1993, 210), Burke (2001, 119–134).



κράζομεν Ἀββὰ ὁ πατήρ) (Rim 8,15). Iz ova dva citata možemo zaključiti da reč *usinovljenje* (υιοθεσία) u teologiji apostola Pavla izražava činjenicu da su ljudi kroz Isusa Hrista postali deca Božija. Pre Hrista ljudi su bili Božiji robovi, a sa Njim postaju naslednici, usinovljena deca Božija i »sunaslednici Hristovi« (Rim 8,17), Koji je Božiji prirodni sin i nema potrebe za usinovljenjem. Bog više nije gospodar, nego – Otac. Odnos se potpuno menja zaključuje apostol Pavle: »nemamo više čega da se bojimo« (Gal 4,5), jer nismo robovi, već kao prava deca obraćamo se Bogu sa – Ava, Oče (Walters 2003,68).¹³ Takav odnos prema Bogu bio je novina koju je donelo hrišćanstvo i hrišćani su time što se obraćaju Bogu sa *Oče* pokazivali da stupaju u odnos sa Bogom kakav je između Hrista i Boga Oca. Taj novi odnos koji je *usinovljenjem* uspostavljen između Boga i čoveka zahteva, po apostolu Pavlu, promenu u našem obraćanju Bogu: ono treba da je slobodno, spontano, iskreno, bez straha i stida, kao kada se deca obraćaju roditeljima (Topalović 2010, 495–496).

3 Jezik Apostola Pavla u širenju Evanđelja

Odlučujući faktor za razvoj hrišćanstva i Pavlovu plodotvornu misijsku delatnost, nalazi se u činjenici da se vreme Hristovog Ovploćenja i dolaska u svet poklopilo sa dva važna istorijska okvira. Prvi, ali ne i najvažniji, jeste stvaranje svetskog carstva koje je objedinilo skoro sve narode starog sveta u jednu državu i pružilo im mir, sigurnost i prosperitet, a drugi, rekli bismo najvažniji, jeste ekspanzija grčke civilizacije tokom helenističkog perioda.¹⁴ Univerzalno prihvaćena helenistička kultura i jezik prenošenja te kulture,

13 Ovaj Pavlov izraz sadrži i grčki i aramejski pojam za oca. Reč *Avva* koju Pavle zadržava u njenom originalnom *aramejskom* obliku, jeste nežni naziv kojim su mala deca obraćala svojim očevima. J. Jeremias kaže da ova reč pripada ljudskom tepanju »i za jevrejski osećaj bi ova reč bila izraz nepostojanja prema Bogu. Prema tome, nezamislivo je da se čovek obrati Bogu tom familijarnom rečju. To što se Isus usudio da učini takav korak bilo je nešto novo i nečuveno. Reč avva kojom je Isus oslovljavao Boga, otkriva nam suštinu njegovog odnosa prema Bogu.« (Jeremias 1938, 984)

14 Jedan od najvećih teologa rane hrišćanske Crkve, koji je najviše uticao na razvoj hrišćanske misli i egzegzeze, Origen, u svom čuvenom delu *Protiv Kelsa* piše sledeće: »Bog je, želeći da pripremi narode da prime njegovu nauku, predodredio da budu pod vlašću jednog cara, rimskog, inače bi zbog mnogobrojnosti vladara i međusobne razdvojenosti naroda bilo teže da Isusovi apostoli izvrše ono što im je Isus zapovedio kada je rekao: 'Idite i naučite sve narode.' (Mt 28, 19) Poznato je da je Isus rođen za vladavine Avgusta koji je, da tako kažem, udružio mnoge države na zemlji u jednu. Postojanje mnogih država bilo bi smetnja da se Isusovo učini raširi po celom svetu ne samo iz napred rečenih razloga, već i zato što bi stalno bilo neophodno ratovati radi odbrane otadžbine.« (Origen, *Protiv Kelsa*, 2, 30)



grčki, suštinski su pogodovali razvoju evanđeljske poruke u tadašnjem svetu. Nisu slučajno sveti Evanđelisti i drugi novozavetni pisci Hristove reči zabeležili na grčkom jeziku, jeziku koji je u Hristovo i njihovo vreme, već tri veka bio međunarodni jezik trgovine, diplomatije i svakodnevne komunikacije, jezik obrazovanih ljudi koji su čitali klasičnu grčku literaturu, obaveznu lektiru svakog ondašnjeg kulturnog čoveka (Ristović 2010, 13).

U vreme pojave hrišćanstva na istorijskoj i duhovnoj sceni, u periodu intenzivne misionarske delatnosti svetog Apostola Pavla,¹⁵ grčki jezik je bio *lingua franca*, odnosno jezik komunikacije jednog prilično globalizovanog sveta u velikom Rimskom carstvu koje je obuhvatalo sve zemlje oko Sredozemlja i u kojem je živio veliki broj helenizovanih Jevreja koji su se uglavnom bavili trgovinom. Prvi hrišćanski misionari, na čelu sa apostolom neznabožaca Pavlom, su odmah, bez oklevanja, prisvojili *grčki* jezik kao glavni jezik komunikacije u širenju evanđeljske propovedi. Po uzoru na model Hristovog jezika i govora, apostol narodâ – koga poznajemo kao najrečitijeg i najproduktivnijeg među Učenicima, što mu je omogućila činjenica jer je bio visoko obrazovani Judejac helenističke kulture, vrhunskih škola rodnog Tarsa,¹⁶ uspešno čini evanđeljsku poruku glasovitom u globalnom prostoru Mediterana i zahvaljujući njemu ona postaje vaseljenska religija.

Vaseljenska dimenzija misionarenja i hrišćanskog učenja pronašla je svoj izraz i refleksiju u jeziku Apostola Pavla, koji je po svojoj formi i suštini: komunikativan, poetičan, dinamičan, uverljiv, primamljiv, prilagodljiv, revolucionaran, kritičan, strog, logičan ali i emotivan. Jednom rečju, fascinant! Pavlov jezik i njegovo obrazovanje pružili su apostolu sredstva za njegovo misionarsko delo, ali se sadržina tog dela crpi iz Hristovog Raspeća i Vaskrsenja, a sam Hristos je središte njegovog bogoslovlja i života. Njegovim ljudskim osobinama i veštinama, koje čine sastavni deo njegove ličnosti upravlja jedno središte moći, a to je Hristos. Zahvaljujući takvom

15 Više o Pavlovoj misionarskoj delatnosti i aktuelnosti njegovih misionarskih metoda u Matjaž 2014, 56–64.

16 Nije ni čudo da je najobrazovaniji apostol Pavle po svedočenju *Dela apostolskih* (17,28) propovedajući evanđeljske istine epikurejskim i stoičkim filosofima na atinskom Areopagu, na kome su pre njega besedili toliki filosofi, citirao paganske grčke pesnike i mislioce Arata i Kleenta, što nam pokazuje da poznavao opštu neznabožačku religiju i filosofiju, a istovremeno i snagu kulturne inercije tog vremena. Više o ovoj temi vidi u Perić in Radić (2015, 1010), Hengel (2017, 45), Brown (2008, 85).



jeziku Pavlova misija, koja je u najširem smislu te reči bila širenje nove kulture – kulture koju je stvaralo hrišćanstvo, postaje uspešna. Tu novu kulturu Pavle je dovodio u dodir sa drugim velikim kulturama i sistemima vrednosti tog perioda, sa ciljem da ih preobrazi i da ljude iz tih kultura inicira u hrišćanstvo, u Crkvu Hristovu.

U tom specifičnom okviru interakcije između Evandjelja i kulturâ, Pavle propoveda blagu vest (εὐαγγέλιον) vernicima koji su bili deo jedne kulture, to jest, preciznije, više kulturâ Mediterana. Njegova misionarska aktivnost nije usmerena samo na jevrejski narod, nego i na svet koji ima svoje specifične poglede i sopstveni »sistem simbola«. Ta činjenica ga primorava da prilagodi svoj bogoslovski jezik i način izlaganja u kontekstu gore pomenutih pogleda i »simbola«,¹⁷ kako bi njegovi recipijenti mogli da shvate njegovu propoved. Jedan od najlepših i najboljih primera ove kontekstualizacije Pavlovog teološkog govora pronalazimo u njegovoj korespondenciji sa korintskom Crkvom, kada Apostol objašnjava napetost između *skrivene* i *otkrivene*, to jest između jasnosti i nejasnosti u pogledu Božijeg Otkrivenja. Ova Pavlova korespondencija po mišljenju M. Mitchell, »razvila je temu dalje na epistemološkom nivou, i dala joj neke krajnje korisne vizuelne metafore – ogledalo i veo – i terminologiju, kao što je *ainigma* (αἴνιγμα), koja je bila deo antičke religijske alegorijske terminologije davno pre Pavla i koja će, kao takva, biti korišćena i od strane Aleksandrinaca i Antiohijaca kao biblijsko-filosofski *terminus technicus*« (2017, 88).

Živeći i delujući kao praktični teolog u tako specifičnom prostoru i sistemu vrednosti, koji je kao što smo naglasili objedinjavao dve velike kulture i tradicije, helensku i judejsku (Fee 1996, 114), Apostol Pavle je vešto pozajmljivao iz obe tradicije, reći i simboliku, kako bi razumljivim jezikom izrazio ono što je želeo da poruči. Drugim rečima, on je u svom teološkom govoru pozajmljivao figure različitih aspekata ljudskog života kako bi izrazio dubinu i širinu njegovog iskustva i poruke. J. Dunn je na izvrstan način ukratko izložio izvore koje je apostol Pavle koristio prilikom sastavljanja svojih poslanica: »Iz sudnica (opravdanje, δικαιοσύνη, δικαίωσις), sa berze robljem (otkupljenje, ἀντίλυτρον), iz rata (pomirenje, καταλλαγὴν),

17 Više o pojmovima *simvol* (σύμβολο) i *ainigma* (αἴνιγμα) od presokratovaca do Pseudo-Dionisija vidi u Struck (2004).



iz svakodnevnog života (zdravlje, celokupno spasenje), iz poljoprivrede (sejanje, navodnjavanje, kalemljenje, žetva), iz trgovine i robne razmene (pečat, prva rata, građenje), iz religije (obrezanje, krštenje, osvećenje, pomazivanje), iz najbitnijih događaja u čovečijem životu i svetskoj istoriji (stvaranje, rođenje, usvajanje, brak, smrt), apostol Pavle je želeo da izrazi novu dimenziju svog iskustva i svog obraćenja.« (Dunn 1975, 105)

Pored ovih jezičkih aspekata Apostol Pavle se redovno u svojim poslanicama koristio još jednim značajnim retoričkim stilom svog vremena, stoičkom metodom dijaloškog poučavanja, poznatom *dijatribom* (διατριβή),¹⁸ koju su koristili najpre kinički (κυνικός τρόπος), a potom i stoički filozofi i koja je u antičkom moralnom diskursu označavala fiktivnu konverzaciju unutar jedne pouke. Drugim rečima, osnovne odlike dijatribe bili su, između ostalog, »dijaloški odseci u vidu diskusije sa imaginarnim sabesednikom ili grupom, koji su oponenti, sumnjičavi ili teško shvataju, u čija usta se stavljaju prigovori ili pogrešni zaključci« (Ristović in Krstić 2018, 123). Od svih Pavlovih poslanica u kojima on koristi ovaj retorički stil, najbolji primer pronalazimo ponovo u poslanici Rimljanima, gde Apostol naročito koristi obraćanje zamišljenom sagovorniku, izlažući njegove stavove i pobijajući ih. U odeljku 2,1-10, Apostol u svrhu poučavanja i prezentovanja hrišćanskog učenja, koristi diskurs antičke etike, tako što se koristi tehnikom izmišljanja nekog kratkog fiktivnog razgovora: »Jer šta ako neki neverovaše? Zar će njihovo neverovanje veru Božju ukinuti? Nikako! Nego, neka je Bog istinit, a čovjek je svaki laža, kao što je napisano: Da se opravdaš u riječima svojim i da pobijediš kada ti sude.« Pavle, takođe, često u svojim spisima (Rim 6, 3; 7,1) koristi izraz »ili ne znate« (ἢ ἀγνοεῖτε), što je bila uobičajena praksa antičkih filozofa, sa ciljem da stekne blagonaklonost svojih čitalaca i da evanđeljska poruka stigne do njihovog srca.

Budući, dakle, svestan važnosti da Evanđeljske istine budu razumljive njegovim slušaocima, apostol Pavle se prilikom širenja evanđeljske proповedi koristio koncepcijom, predstavama, retorikom, etosom i običajima svoga vremena, antičkog vremena, ne zato da bi sebe prikazao kao nekog popularnog antičkog filozofa, nego zato što su te koncepcije bile

18 O *dijatribi* kao terminu antičke filozofske literature vidi u Ristović in Krstić (2018, 123–124), Anune (2003, 127–129), Stowers (1981).

bliske njegovim recipijentima i one su mu poslužile da kontekstualno prilagodi svoj jezik i teologiju u novonastalim situacijama, a sve sa ciljem kako bi Evanđelska propoved doprla do srca njegovih recipijenata. Njegov krajnji cilj je jedinstvo crkve i spasenje vernika.

4 Kontekstualnost Pavlovog jezika i teološka prilagodljivost

Tema teološkog jezika Apostola Pavla tiče se, na prvom mestu, njegove kontekstualnosti, tj. prilagođavanja različitim životnim okolnostima i situacijama (*Sitz im Leben*).¹⁹ Kontekstualnost se može definisati kao konstitutivni element nastanka bogoslovske iskaza i ona je vidljiva već u fazi nastanka prvih biblijskih tekstova, naročito kod apostola Pavla. U tom smislu, Pavlovi tekstovi, iako sami po sebi nisu sistematski, predstavljaju jezički *continuum* u kojima Apostol upotrebljava čitav niz izražajnih sredstava i grčko-rimskih retoričkih elemenata i metafora – od logičke argumentacije do ličnog i iskustvenog svedočenja.²⁰ Logičkim argumentima Apostol Pavle se trudi da pokaže istinitost Hristovog učenja i dublji smisao Božanske Ikonomije, koja se ostvaruje dolaskom Sina Božijega na zemlju, dok se svojim iskustvenim primerom, »a živim – ne više ja, nego živi Hristos u meni« (Gal 2, 20), trudi da podstakne i ohrabri svoje čitaoce ne više na logičkom, nego na iskustvenom, emotivnom nivou.

Pavle je bio veoma pažljiv u duhovnom formiranju svojih zajednica i koristio se često veštinom prilagodljivosti i kontekstualnosti, koja je inače kod antičkih filozofa i grčkih i rimskih krugova kao i judejskih ravina, bila vrednovana na veoma visokom nivou (Glad 2003, 17–34). Bio je pravi umetnik kada su u pitanju odnosi s ljudima i rešavanje kriznih situacija. Znao je na sukobe odgovoriti na takav način da za saradnju pridobije različite strane u konfliktu. Važno je naglasiti da se tim prilagođavanjem – od zajednice do zajednice – apostol Pavle nije pretvarao u dvoličnu ličnost, niti je protivrečio sebi, nego je to činio budući svestan neophodnosti da se bogoslovski jezik i način izražavanja kontekstualizuju i prilagode različitim

19 O kontekstu i kontekstualnom pristupu više u Radovanović i Dragutinović (2018, 218), Kubat (2018, 219–220), Popović (2005).

20 O upotrebi retoričkih elemenata u Pavlovim poslanicama vidi Probst (1991).



životnim okolnostima zajednica koje je on osnivao. Zato on u svojim poslanicama nekada zvuči vrlo učtivo, a ponekad veoma oštro, kao na primer u Prvoj poslanici Korinćanima, 4, 21: »Šta hoćete, da dođem vama s prutom ili sa ljubavlju i duhom krotosti?« ili u Poslanici Galatima 3,1: »O, nerazumni Galati, ko vas je općinio da se ne pokoravate istini.«

Princip kontekstualnosti Pavlovog jezika i teoloških stavova može se uočiti u svim Pavlovim poslanicama. On, dakle, u zavisnosti kome se obraća, prilagođava svoj način govora svojim recipijentima i stoga povremeno zvuči kao judejski rabin,²¹ a povremeno kao neko od popularnih filozofa koji su bili uobičajena pojava antičkih gradova.²² »I postadoh Judejcima kao Judejac, da Judejce pridobijem; onima koji su pod zakonom kao pod zakonom, da pridobijem one koji su pod zakonom; Onima koji su bez zakona postadoh kao bez zakona, premda nisam Bogu bez zakona, nego sam u zakonu Hristovu, da pridobijem one koji su bez zakona. Slabima postadoh slab, da slabe pridobijem; svima sam bio sve, da kako god neke spasem. A ovo činim za jevanđelje, da budem njegov zajedničar.« (1 Kor 9,20-22) On je, dakle, u svojoj evanđeljskoj misiji prilagodljiv i zato je ponekad Jevrej, a ponekad Grk, ili još bolje on je istovremeno i Jevrej i Grk.

»Svima sam bio sve da kako god neke spasem« (1 Kor 9, 22)

Kontekstualnost Pavlovog jezika i bogoslovske promišljanja izražena je, između ostalog, i kroz ambivalentnost njegovog prilagođavanja²³ ljudima i situacijama u službi propovedanja i širenja Evanđelja Hristovog. Ta ambivalentnost je često bila povod za nedoumicu među biblistima – da li je i

21 Najlepši i najbolji primer gde Pavle zvuči kao judejski rabin možemo videti u poslanici Rimljanima, koja spada u najveće i najvažnije bogoslovske traktate apostola i koja je napisana stilom jevrejskog rabina u čijem centru pažnje prirodno stoji egzegeza Svetog Pisma. On u (10, 5-8), citira knjigu Ponovljenih Zakona (30, 12-17), koristeći se jednom glosom *to jest* (τοῦτ' ἔστιν), gde se okreće Starom Zavetu ali ga čita kroz prizmu vaskrsenja, što predstavlja novu hrišćansku teološku perspektivu i metodu. Apostol Pavle je koristeći se biblijskim tekstom, Pismom Izrailja, istovremeno govorio kao Izraljac i kao moderni egzegeta Izrailja, ali sa potpuno novom sadržinom. Više o ovoj temi u Perić 2015, 147-154; o Pavlovoj upotrebi Svetog Pisma u poslanici Rimljanima vidi Hays (1989, 34-83). Više o pojmu glose vidi u Božović (2018, 106).

22 Sigurno je da apostol Pavle sebe nije smatrao propovednikom filozofije, bez obzira na to što se u određenoj meri koristio retoričkim tehnikama pojedinih filozofa, međutim za neke koji su ga čuli i posmatrali njegov način života, on je mogao izgledati kao da je filozof kiničkog usmerenja (Brown 2008, 86). Više o ovoj temi vidi u Malherbe (1989).

23 O Pavlovom pojmu prilagođavanja konkretnim situacija i povezanosti sa antičkim autorima više u odličnoj studiji Glad (2003, 17-42).



u kojoj meri apostol Pavle bio dosledan i konzistentan u svojim teološkim iskazima po određenim pitanjima, kao što su: odnos prema Zakonu; stav prema obrezanju kao i odnos prema različitim grupama ljudi unutar crkvenih zajednica.²⁴ I pored činjenice da postoji određeni broj naučnika koji daju negativan odgovora na ovo pitanje, ipak, na osnovu pažljivog proučavanja Pavlovog jezika i teologije, lako možemo doći do zaključka da je Apostol Pavle itekako bio dosledan i konzistentan i da nije proturečio samom sebi. Najbolji primer takvog ambivalentnog pristupa možemo pronaći, s jedne strane, u Pavlovoj konstataciji da želi da bude »svima sve« (1 Kor 9,22), a sa druge strane, u njegovom kategoričkom odbijanju da ugađa ljudima, jer u tom slučaju on ne bi bio sluga Hristov (Gal 1,10).

Veštinu Pavlovog prilagođavanja prepoznao je i jedan od najvećih tumača apostola Pavla, sveti Jovan Zlatousti. On je tumačeći poslanicu Galatima primetio: »Poslanica je ispunjena žestokim i uzvišenim duhom, jer kada neko govori svojim učenicima sa blagošću, čak i ako oni potrebuju strogost, to nema udela sa učiteljem već sa neprijateljem. Isto tako i naš Gospod, mada je generalno govorio učtivo svojim učenicima, tu i tamo koristi strožiji jezik – pa negde blagosilja, a negde prekoreva [...] I tako učeći i hodeći stopama svoga Učitelja, Pavle varira u svom diskursu prema potrebi svojih učenika, jednog trenutka koristeći sečivo, a drugog trenutka ostajući blag i ljubazan.«²⁵

Da bi smo na pravilan način razumeli način Pavlovog prilagođavanja i onoga što je on sa njim želeo da postigne, neophodno je imati u vidu činjenicu da su ova dva iskaza izrečena u različitim istorijskim i literarnim kontekstima, tj. u dve tematski znatno različite poslanice – poslanici Galatima i Prvoj Korinćanima. Budući suočen sa konkretnim društvenim situacijama, Pavle je suočen i sa različitim korenima problema koji uzburkavaju život Crkve u njegovim zajednicama. Zaista se ne mogu uporediti razlozi koji potresaju zajednicu neznabožaca u Galatiji sa onom u Korintu.

24 R. Brown u svom *Uvodu* veoma opširno obrađuje ovo pitanje i temu i naglašava da su naučnici podeljeni u mišljenju po ovom pitanju. Jedan broj naučnika, na čelu sa Räisänenom kao istaknutim zagovornikom, tvrde da je Pavle bio nedosledan i da se njegovi iskazi o Zakonu ne slažu međusobno, te da odražavaju samo ono što je apostol hteo izraziti u dotičnom trenutku (Brown 2010, 428–430; Räisänen 1977). C. Glead naglašava sledeće: »To his critics in Corinth, Paul's adaptability was seen as duplicity, inconsistency, and weakness.« (1995, 333)

25 Jovan Zlatousti, *Komentar na poslanicu Galatima*, PG 61, 611–612.



S jedne strane, u Galatijskim crkvenim zajednicama neki novopridošli misionari su osporavali Pavlu apostolstvo i obesmišljavali legitimitet njegovog krštenja, pozivajući tamošnje članove na pridruživanje judejskom zakonu, što je nateralo Apostola da bude veoma grub i kategoričan: »Zar ja sad nastojim da ljude pridobijem ili Boga? Ili tražim ljudima da ugađam? Jer kad bih još ljudima ugađao, ne bih bio sluga Hristov.« (Gal 1,10) Apostol je, dakle, prinuđen da odreaguje na ovakav način i odbija da se pokori i ugađa ljudima, jer njihovi zahtevi narušavaju istinitost i suštinu Evanđelja koje propoveda.

S druge strane, u poslanici Prvoj Korinćanima nailazimo na potpuno drugačiji povod i pristup. Tamo je situacija znatno različita i apostol Pavle je prinuđen da se bavi kompleksnim misionarskim problemima sa kojima se ova zajednica suočavala, a to su razdori i podele. Upravo zato, apostol Pavle prilagođava svoj jezik i teologiju tom kontekstu i kaže: »Onima koji su bez zakona, postadoh kao bez zakona, premda nisam Bogu bez zakona, nego sam u zakonu Hristovom, da pridobijem one koji su bez zakona. Slabima postadoh kao slab, da slabe pridobijem; svima sam bio sve, da kako god neke spasem.« (1Kor 9, 21–22) Slogan »svima sam bio sve« treba neizostavno posmatrati kao deo šireg konteksta koji započinje u 8,1, a završava u 11,1. Apostol Pavle ovim sloganom želi da izrazi svrhu svog delovanja, a to je želja da različite grupacije *pridobije* (ἵνα τοὺς κερδήσω) i vrati ih u jedinstvo, sa konačnim ciljem da budu *spaseni* (ἵνα πάντως τίνας σώσω). Za apostola Pavla život u jedinstvu je jedini način kroz koji se zadobija spasenje, dok ostajanje u podelama i razdorima vodi ka gubitku konačnog spasenja.²⁶

Shodno tome, jasno je da Apostol Pavle ovim specifičnim stavom »svima sam bio sve«, otkriva i opisuje svoje misionarske motive, svoje iskustvo i svoj stav: »Pripadnost jednoj kulturi – obrezanju ili neobrezanju – ne sme biti u prvom planu, ona se mora povući u korist Evanđelja. Biti hrišćanin, apostol znači prvenstveno biti svedok i propovednik Reči Božije namenjene svima bez razlike. U rečima 'svima sve' apostol Pavle sabira svoje misionarsko iskustvo odnosa sa ljudima kojima je propovedao. Ovaj njegov stav

26 M. Mitchell smatra ovaj Pavlov izraz otvorenom tvrdnjom retoričke prilagodljivosti koju je Apostol često u svojim spisima koristio i kojom nije možda uvek kazivao ono što je mislio (2017, 95).



nije bilo lako sprovesti u praksu. Vera ga je održavala da ne posustane (9, 26), dok je podvig u kome je živeo poticao iz svesti o krhkosti svih ljudskih, pa i njegovih stavova: 'Nego iznuravam telo svoje i savlađujem ga, da propovedajući drugima ne budem sam odbačen' (9, 27).« (Dragutinović 2016, 15; Glad 2003, 29)

Iz svega navedenog može se zaključiti da »apostol Pavle ni u jednom, ni u drugom slučaju ne iznosi neka opšta načela ili parole, već opisuje svoj stav u određenoj situaciji. 'Ljudi' kojima je bio sve, odnosno 'ljudi' kojima neće da služi, su konkretni ljudi sa kojima se susretao i odnosio. Jednima je mogao biti 'sve', pošto je smatrao da u propovedi Evanđelja 'kultura' – obrezanje i neobrezanje – ne sme biti prepreka, dok je drugima odbijao da se pokori, pošto su njihovi zahtevi narušavali slobodu hrišćana od uslovljavanja judejskom Torom. Sveti Pavle bio je misionar i teolog koji je svoje stavove i odnose gradio naspram konkretnih datosti, tako što mu je prvenstveno bilo stalo do čoveka u Hristu (Rim 8,37-39), ali je i prepoznao momente kada se urušava autentično Evanđelje o krstu i vaskrsenju Gospoda Isusa Hrista. Stoga se u apostolovim rečima 'svima sam bio sve' ne očitava oportunistički i bezuslovna adaptacija ljudskim potrebama, već da on to čini 'Evanđelja radi'.« (Dragutinović 2016, 15)

Budući svestan da je ljudski jezik ponekad neadekvatan i nesposoban da saopšti i opiše, logičkom argumentacijom, događaje koji nadmašuju vreme i prostor i stvari koje su opisane kao: »što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čoveku ne dođe« (1 Kor 2,9), apostol Pavle se poziva na iskustvo vere i ljubavi: »ono pripremi Bog onima koji ga ljube«. Ljudima je nemoguće, a ponekad im i nije dopušteno, da govore »neiskazane reči«, zato jer one mogu biti opisane i shvaćene samo jezikom vere i ljubavi. Za opisivanje tih događaja i iskustava Pavlu je poslužilo iskustvo javljanja Vaskrslog Gospoda pred Damaskom, koje je za njega bilo jedinstveno i neuporedivo sa bilo kojim drugim iskustvima.²⁷ On zato sa strahopoštovanjem ističe da je ljubav Božija »koji me zavoli i predade sebe za mene« (Gal 2,20), bila ta snaga i potpora u mnogim mukama i nevoljama sa kojima se susretao tokom misionarenja, a koje najbolje opisuje u poslanici Rimljanima: »Ko će

27 O ulozu i značaju Pavlovog viđenja i preobraćenja pred Damaskom za njegovu teologiju vidi Jeremias (1964, 27–30).



nas rastaviti od ljubavi Hristove? Žalost ili tjeskoba, ili gonjenje, ili glad, ili golotinja, ili opasnost, ili mač [...] Jer sam uvjeren da nas ni smrt, ni život, ni anđeli, ni poglavarstva, ni sile, ni sadašnjost, ni budućnost, ni visina, ni dubina, niti ikakva druga tvar neće moći odvojiti od ljubavi Božije, koja je u Hristu Isusu Gospodu našem.» (Rim 8,35-38)

Ta ljubav Hristova postala je ključnim faktorom u Pavlovom životu i sredstvo za postizanje cilja. Neadekvatnost jezika, dakle, i nedostatak logičkih argumenata u Pavlovim poslanicama se prevazili jezikom vere i ljubavi i taj jezik je uvek konzistentan sa onim šta apostol Pavle *piše* i čini, tojest sa njegovim rečima i delima, a to je uočljivo i zbiva se na živom i konkretnom terenu pastirskog rada. U njegovom pastirskom radu ono što on čini je perfektna refleksija onoga što on *piše* i *govori*.

Zaključak

Na osnovu svega do sada izloženog možemo zaključiti da se hrišćansko Evanđelje kao živa Reč Božija i *blaga vest* (εὐαγγέλιον) od samog početka propovedalo i izražavalo na različitim jezicima i kroz različite kulture i sisteme. Tako se proces širenja i propovedanja evanđeljske istine, koji je otpočeo Ovaploćenjem Hristovim pre dve hiljade godina, u kontinuitetu vrši i nastavlja u raznim kulturama i raznim jezicima kroz inkulturaciju Crkve, odnosno kroz postepeni prodor evanđeljske istine i prakse u svaku konkretnu sociokulturnu sredinu. Osnovno i najvažnije sredstvo putem kojeg je Crkva vršila inkulturaciju i prenosila *Reč* Istine jeste *jezik*, i to jezik ne samo kao puko prenošenje teorijskih znanja o *Reči* isitine, nego prvenstveno kao *svedočanstvo* (μαρτυρία) i potvrda vere u jednoga i istinitoga Boga.

Sveti Apostol Pavle je u svojim poslanicama nedvosmisleno pokazao da je evanđeljska poruka uvek savremena i univerzalna, jer je ona upućena i namenjena svim ljudima i svakoj epohi. Pritom, Pavle je bio potpuno svestan da bi se ta poruka »otelotvorila« i postala razumljiva u konkretnom narodu, u konkretnom vremenu, potrebni su joj razni jezici kao i odgovoran pristup i kontekstualizacija. Stoga je jezik Apostola Pavla, iako izgovoren pre dve hiljade godina, i danas savremen i aktuelan jer *osavremenjuje* i *oprisućuje* samoga Hrista u svakom danas. To osavremenjavanje



Evandjeljske poruke tiče se njegovog načina izlaganja i prilagođavanja Evandjeljske poruke, a nikako same suštine i poruke Evandjelja koja se nikada ne menja niti prilagođava ljudima i situacijama jer je ona jedna i ista, juče i danas i u vekove vekova.

Apostol Pavle nikada u svojim poslanicama nije menjao, niti prilagođavao samu suštinu i poruku Evandjelja ljudima, nego je prilagođavao svoj jezik i način izlaganja jedne te iste poruke različitim grupama. Takav pristup nije bio rezultat njegovog oportunizma i bezuslovne adaptacije ljudskim potrebama, nego je bio plod njegove želje da sve što čini – čini »Evandjelja radi«. Bio je duboko svestan da je jedini način na koji treba da propoveda Hrista – da govori inspirativno i sa ljubavlju živim, ubedljivim i opitnim jezikom, jer je bio ubeđen da je jedini način da druge ljude privuče i učini zajedničarima u veri, taj da komunicira sa njima na jeziku koji im je razumljiv.

Pavlov jezik i pristup različitim temama su zaista po mnogo čemu zanimljivi za nas jer se i on, kao i mi hrišćani danas, suočavao sa identičnim globalizacijskim problemima i izazovima svoga društva i upravo zbog toga su važni za nas danas i mogu nam poslužiti, i pored ogromne vremenske distance, kao dobra paradigma. Stalni izazovi pluralnosti i multikulturalnosti savremenog društva stavljaju pred nas imperativ da istražimo Pavlov jezik i njegov odnos prema kulturama njegovog vremena. To je neophodno, iz prostog razloga što je Apostol Pavle glavni predstavnik hrišćanske kulturne ekstrovertnosti i samim tim može da nam pomogne da pronađemo zlatnu sredinu i put za uspešan dijalog sa kulturama našeg vremena.

Njegov pristup i uspeh u misionarskoj delatnosti sastojao se iz činjenice da apostol nije bio »strogo zatvoren« u tradicije svog vremena, nego je bio otvoren i prijemčiv za sve drugo što nije ugrožavalo istinu Evandjelja. Takav Pavlov pristup poziva i nas da pratimo savremene tokove kako bi naša misionarska delatnost imala uspeha u savremenom društvu. Jezik i teologija Crkve ne smeju da se smeste u kulturni vakuum koji će ignorisati aktuelne filofske i društvene trendove, nego moraju da budu otvoreni i prijemčivi. Da bi teologija ponovo postala pristupačna i verodostojna savremenom čoveku, ona mora da se otvori prema svetu i da iznova preispita i reinterpretira biblijsku i patrističku tradiciju.



Paradigmatičnost Pavlovog jezika ogleda se u tome da je Crkva kroz vekove ugledajući se na njega i njegovo teološko promišljanje, uspešno činila Evandelsku istinu dostupnom svim ljudima i kulturama. Zbog svega ovoga jezik apostola Pavla je imao oduvek ogromne praktične implikacije na polju hrišćanske misije i života Crkve u svetu, a naročito u vremenu, epohi i civilizaciji krize ljudskog identiteta u kojoj živimo. Dužni smo, dakle, kao hrišćani u savremenom svetu, ne samo da propovedamo Reč Božiju, Logosa Božijeg, različitim jezicima i načinima, nego i da ga autentično svedočimo, jer misija hrišćana u svetu jeste misija obnovljenja (*ἀναγέννηση*) tvorevine, upravo zato što je isti Logos bio i Tvorac u početku i sada opet dolazi u svet kao njegov Spasitelj (*Σωτήρ*).

Reference

- Adams, Edward.** 2000. *Constructing the World: A Study in Paul's Cosmological Language*. Edinburgh: T&T Clark.
- Bauer, Walter.** 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin – New York: de Greyter. <https://doi.org/10.1515/9783110860269>
- Behm, Johannes.** 1964. Glössa. *Theological Dictionary of the New Testament* 1: 719–726. Grand Rapids, MI: Eerdmann.
- Božović, Nenad.** 2018. Glose. *Leksikon biblijske egzegeze*, 106. Beograd: Službeni glasnik.
- Brown, Raymond.** 2010. *Uvod u Novi Zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Burke, Trevor.** 2001. Pauline Adoption: A Sociological Approach. *The Evangelical Quarterly* 73: 119–134.
- Deichgräber, Reinhard.** 1967. *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. SUNT 5. Göttingen.
- Dunn, James.** 1975. *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press.
- . 1993. *The Epistle to the Galatians*. BNTC. Peabody, MA: Hendrickson.
- . 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. New York: T&T Clark
- Dragutinović, Predrag.** 2015. *Koji čita da razume. Teme iz Svetog Pisma Novog Zaveta*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar i Biblijski institut Pravoslavnog bogoslovskog fakulteta.
- . 2016. Svima sam bio sve (1 Kor 9, 22). *Pravoslavljje* 1187: 15–16.
- Dupont, Jacques.** 1979. *The Salvation of Gentiles: Studies in the Acts of the Apostles*. New York: Paulist Press.
- Eden, Kathy.** 1997. *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition: Chapters in the Ancient Legacy and its Humanist Reception*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven: Yale University Press.
- Fee, Gordon.** 1996. *Paul, the Spirit, and the People of God*. MI: Baker Academic, Grand Rapids.
- Glad, Clarence.** 1995. *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. NovTSup 81. Leiden: Brill.
- . 2003. Paul and Adaptability. V: J. Paul Sampley, ur. *Paul in the Greco-Roman World*, Harrisburg–London–New York: Continuum.

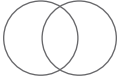


- Gnilka, Joachim.** 1999. *Teologija Novoga Zavjeta*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.
- Gundry, Robert.** 1967. *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel*. Leiden: Brill.
- Hays, Richard.** 1989. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Hengel, Martin.** 2017. *Sin Božiji*. Beograd-Alhambra: Sebastian Press.
- in Schwemer Ana Maria. 1994. *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*. Tübingen.
- Janaras, Hristo.** 2000. *Azbučnik vere*. Novi Sad: Beseda.
- Jeremias, Joachim.** 1938. Abba. V: Gerhard Kittel idr., ur. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, 981–987. Stuttgart: Kohlhammer.
- Jeremias, Joachim.** 1964. The Key to Pauline Theology. *Expository Times* 76: 27–30.
- Jerotić, Vladeta.** 1997. Informacija i komunikacija. *Sabornost* 3-4: 47–53.
- Karavidopoulos, Joanis.** 2008. *Uvod u Novi Zavet*, Šibenik-Beograd: Istina.
- . 2010. *Poslanice iz sužanjstva Svetog Apostola Pavla*. Beograd.
- Končarević, Ksenija.** 2017. *Jezik i Religija. Pojmovi teolingvistike*. Beograd: Jasen.
- Litfin, Duane.** 2015. *Paul's Theology of Preaching: The Apostle's Challenge to the Art of Persuasion in Ancient Corinth*. Illinois, USA.
- Luc, Ulrich.** 2018. Hermeneutika. *Leksikon biblijske egzezeze*, 479–481. Beograd: Službeni glasnik.
- Malherbe, Abraham.** 1989. *Paul and the Popular Philosophers*. Minneapolis: Fortress Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2012. Gospel in confrontation with culture: Paul's speech in Athens. *Bogoslovni vestnik* 72: 567–576.
- . 2014. Apostolska Kirigma – Reč koja uznemiruje. Aktualnost Pavlove misionske metode. *Kirilometodijevo predanje, jezik i misija Crkve u 21. veku*. Zbornik radova sa naučnog skupa, 56–65. Beograd.
- Meyendorff, John.** 1985. Christ as Word: Gospel and Culture. *International Review of mission* 74: 246–257. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1985.tb02582.x>
- Mitchell, Margaret.** 2017. *Pavle, Korinćani i rođenje hrišćanske hermeneutike*. Manastir Gradac.
- Milovanović, Jovan.** 2006. Bogoslužbeni jezik Srpske Crkve: savremeno stanje i perspective. *Logos. Časopis studenata Pravoslavnog bogoslovske fakulteta* 1: 189–208.
- Papadopoulos, Stilianos.** 1998. *Teologija i jezik*. Srbija-Beograd-Valjevo-Minhen: Hrišćanska misao.
- Pezzini, Giuseppe, in Barnaby Taylor.** 2019. *Language and Nature in the Classical Roman World*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108671972>
- Perić, Porfirije.** 2015. *Licem k licu*. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerziteta, Institut za teološka istraživanja; Zagreb: Mitropolija zagrebačko-ljubljanska.
- in Radić, Dragan. 2015. Dijalektika »prvoga Adama« i »posljednjega Adama« u antropologiji apostola Pavla. *Bogoslovska smotra* 85: 1007–1025.
- Popović, Anto.** 2005. *Načela i metode za tumačenje Biblije*. Zagreb.
- Probst, Hermann.** 1991. *Paulus und der Brief: Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz*. Tübingen: J. C. Mohr.
- Radić, Dragan.** 2018. Predgovor srpskom izdanju. Papatanski, Tanasis. *Apostoli subverzivne nade. Crkva, svedočanstvo, delo*. Beograd: Biblijski institut: 7–19.
- Radovanović, M., in Predrag Dragutinović.** 2018. Kontekst. *Leksikon biblijske egzezeze*, 218. Beograd: Službeni glasnik.
- Ristović, Nenad.** 2010. *Hrišćanstvo i antičko nasleđe. Studije i članci*. Beograd: ITI.
- Rothfuchs, Wilhelm.** 1969. *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*. BWANT 88. Stuttgart: Kohlhammer.



- Sanders, Jack.** 1971. *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background.* New York: SNTS Monographs Series No 15. <https://doi.org/10.2307/1583465>
- Scott, James.** 1992. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background in the Pauline Corpus.* WUNT 2, 48. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sullivan, Francis.** 1977. *The Spirit of God in Christian Life.* New York: Paulist Press.
- Struck, Peter.** 2004. *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts.* Princeton: Princeton University Press.
- Topalović, Vladislav.** 2010. Sakralni jezik u hrišćanstvu. *Radovi Filozofskog fakulteta* 12: 491–512.
- Ubiparipović, Srboľjub.** 2019. *Poslanica Jevrejima.* Beograd.
- Walters, James.** 2003. Paul, Adoption and Inheritance. Edited by Sampley, J. Paul. *Paul in the Greco-Roman World,* 42–76. Harrisburg–London–New York: Continuum.
- Zizjulas, Jovan.** 2003. Ἑλληγισμός καί Χριστιανισμός. Ἡ συνάντηση τῶν δύο κόσμων. Ἀθήνα: Ἀποστολική Διακονία.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 26. 5. 2019; Sprejeto Accepted: 21. 6. 2019
UDK UDC: 27-277-248.48-766
DOI: www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Matjaz

Maksimilijan Matjaž

Občestvo kljub različnosti. Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9)

*Communion in spite of Diversity.
Paul's Understanding of Koinonia in the
Letter to Galatians (Gal 2,9)*

Povzetek: Članek obravnava biblični model reševanja konfliktov in iskanja edinosti ob srečevanju različnih kultur. Analizira pavlinsko razumevanje termina *κοινωνία*, ki se pojavi v vseh velikih Pavlovih pismih, v Pismu Galačanom pa ima ključno vlogo pri razumevanju sporazuma, ki je bil sklenjen na zboru apostolov v Jeruzalemu med Pavlom in Barnabom ter vodilnimi apostoli jeruzalemske Cerkve (Gal 2,9). Občestvo (*κοινωνία*) med verniki in Cerkvami temelji v vzajemnem priznanju »resnice evangelija«, ki vsem odpira pristop v občestvo Božjega ljudstva po veri v Jezusa Kristusa. Termin *κοινωνία* dobi tako v Pismu Galačanom poleg kristološke in ekleziološke tudi ekumensko in etično konotacijo ter predstavi model dinamične občestvene Cerkve, ki kljub različnim kulturam in pristopom ohranja edinost ter pričuje za novo življenje v Kristusu, ki se zaveda svojega misijonskega in ekumenskega poslanstva.¹

Ključne besede: Pismo Galačanom, Pavlov evangelij, jeruzalemski zbor, evangelizacija, dialog, edinost, občestvo, deležnost, *koinonia*, ekumenizem, Cerkev

Abstract: *The article discusses the biblical model of conflict resolution and the search for unity when encountering different cultures. It analyzes the Pauline understanding of the term κοινωνία, which appears in all great Paul's letters and plays a key role in Letter to Galatians in understanding the agreement that was made at the choir of the apostles in Jerusalem between Paul and Barnabas and the leading apostles of the Jerusalem Church (Gal 2,9). The Communion (κοινωνία) between believers and the Churches is based on the mutual recognition of the »truth of the Gospel«, which opens the way to all the people to join the communion of the people of God through faith in Jesus Christ. Beside the christological and ecclesiological connotation the term κοινωνία in the Letter to Galatians also gets ecumenical and ethical connotation and presents the model of the dynamic communion of the Church,*

1 Prispevek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

which, despite different cultures and approaches, preserves unity and testifies to a new life in Christ conscious of its missionary and ecumenical mission.

Key words: *Letter to Galatians, Paul's Gospel, Jerusalem assembly, evangelism, dialogue, unity, communion, share, koinonia, ecumenism, church*

Uvod

Naloga teologije je omogočati človeku razmislek o temeljnih razsežnostih njegovega izvora, življenja in prihodnosti ter mu s tem pomagati ustvarjati odnose za čim bolj celostno življenje. Še posebej v času velikih sprememb, pretresov in iskanj, ki smo jim tudi danes priča tako v družbi kot v Cerkvi, mora teologija prispevati svoj delež k reševanju konfliktov in iskanju edinosti. Leta 2016 je mešana luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost pripravila dokument z naslovom *Od konflikta do skupnosti*. V njem ugotavlja, da bi morali kristjani »vedno izhajati iz perspektive edinosti, in ne iz perspektive ločitve, da bi krepili to, kar imajo skupnega, tudi če je veliko lažje videti in doživljati razlike« (*Od konflikta do skupnosti* 2016, 239). To je bila tudi perspektiva prve Cerkve, ki se je pri prenosu Kristusovega evangelija v svet morala že na začetku spopasti z dvema resnima izzivoma: na eni strani z močno judovsko tradicijo, iz katere je v resnici rastla, a je obstajala toliko večja nevarnost, da ob njej spregleda in zanemari svojo novo identiteto, ki ji jo daje evangelij, ter se razdeli glede na etnične ali idejne delitve, na drugi strani pa z bogato grško-rimsko kulturo, v katero je vstopala in katere jezik in način življenja je začela spontano uporabljati. (Matjaž 2012, 568–571)

Glede prizadevanja za edinost in graditev trdnega občestva, ki vzdrži tudi naporne procese prečiščevanja in osvobajanja, zasluži posebno pozornost Pavlovo Pismo Galačanom. V njem smo priča napetostim med Pavlovim oznanilom evangelija, ki je postavljen na izključni Kristusovi odrešenjski daritvi, ter jeruzalemsko Cerkvijo, ki je prepričana, da bi morali kristjani še vedno upoštevati določene predpise judovske Postave. V razpravi bomo predstavili Pavlova prizadevanja, da prepriča o »resnici evangelija« (2,5), ki ga je prejel po razodetju in ki je edini temelj novega življenja. Osrednja pozornost bo veljala Pavlovemu drugemu obisku v Jeruzalemu, kjer je prišlo do sklenitve občestva med njim in Barnabom ter vodilnimi apostoli jeruzalemske Cerkve (Gal 2,9). Analizirali bomo osrednji termin *κοινωνία*



(občestvo, skupnost, vzajemnost, deležnost) v njegovem ožjem in širšem kontekstu Pisma Galačanom, da bi pridobili širši pogled na Pavlovo razumevanje Cerkve kot občestva.

1 Evangelij posinovljenja – temelj edinosti

V Pismu Galačanom se apostol Pavel pokaže kot zelo odločen in kritičen voditelj skupnosti, ki ni pripravljen sklepati nobenih kompromisov, da bi si pridobil naklonjenost ljudi (1,10) ali da bi se izognil preganjanju (5,11; 6,12). Že v uvodni vrstici poudari, da je svoje apostolstvo sprejel po Jezusu Kristusu od Boga Očeta in ni izbran »ne od ljudi ne po človeku« (1,1: *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου*),² temveč »po milosti« (1,15: *διὰ τῆς χάριτος*), da ni drugorazredni apostol in da je torej njegovo učenje verodostojno. Pisma ne začinja z običajno pohvalo in zahvalo naslovljencem, temveč s kritičnim čudenjem nad njihovim hitrim odvrčanjem od Kristusa in njegovega evangelija ter iskanjem nekega »drugega evangelija« (1,6-7). Tudi v zaključku se Pavel odpove obliki običajnega pozdrava ter namesto tega še enkrat opozori pred vsiljivimi novimi oznanjevalci, ki jih silijo v obrezo (6,12-14). Nad temi, ki oznanjajo neki drug evangelij, kakor ga oznanja on, in pravi Kristusov evangelij obračajo na glavo (1,7b), izreče v uvodu kar dvakrat grozeč izrek »naj bo izobčen« (*ἀνάθεμα ἔστω*) (1,8.9).

Kdo so Pavlovi nasprotniki, ki so se pojavili v galaških skupnostih in proti katerim je apostol tako odločno nastopil? Večina razlagalcev je prepričana, da gre za judovsko-krščanske misijonarje, ki so bili povezani z bolj tradicionalnimi krogi okrog Jakoba in jeruzalemske Cerkve in ki se niso mogli sprijazniti s Pavlovo relativizacijo pomena postave. (Lührmann 1978, 104–108; Mušner 1981, 25)³ Ti posamezni oznanjevalci so v galaških skupnostih

2 Antitetični stil, s katerim se apostol predstavi takoj na začetku in naveže na formulo poklica preroka (Am 7,14), je značilen za argumentacijski postopek v celem pismu (Betz 1979, 38; Pitta 2009, 65).

3 Drugače meni Söding (1991, 315–316), ki je prepričan, da gre za helenistične judeo-kristjane, ki se spogledujejo z nominalizmom in sinkretizmom. Pavel jim namreč očita, da se želijo vrniti k bogovom, »ki to po naravi niso«, k »bednim prvinam«, ter »obhajati dneve, mesece, letne čase in leta« (4,3.8-10). Ti očitno ne zagovarjajo obreze (5,11; 6,15). Gotovo so bili med Pavlovimi nasprotniki tudi samooklicani branilci »resnice«, ki sta jih motila Pavlova svoboda in njegov uspeh. Pregled različnih hipotez predstavi Howard (1979, 1–19).



očitno hitro pridobili velik vpliv,⁴ tako da je veliko teh, ki so na začetku Pavlu popolnoma zaupali (4,13-15; 5,7), začelo dvomiti, ali je on res pravi apostol in ali jim je oznanil celotni evangelij (1,6-8). Pavel nastopi odločno, ker je prepričan, da ne gre samo za vprašanje obreze in judovskih običajev, ampak za centralno teološko vprašanje o temeljni »resnici evangelija« (2,5b: ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου): ali Božje odrešenjsko delo, ki se je zgodilo v Jezusu Kristusu in so ga verniki sprejeli v krstu, ko so »oblekli Kristusa« (3,26-27), zadostuje za sklenitev zaveze z Bogom, po kateri verniki stopajo v občestvo Božjega ljudstva Abrahamovih sinov (3,7), ali pa bo ta zaveza v resnici sklenjena šele po njihovi obrezi oziroma »po delih postave« (2,16: ἐξ ἔργων νόμου). Galačane želi na različne načine prepričati o prvem – o odrešenjski moči edinega Kristusovega evangelija, ki jim ga je oznanil (2,16-21). Najprej tako pričuje o svoji izkušnji doživetja Kristusa, ki je bilo končno milostno delo Boga, ki mu je do tedaj služil v judovstvu s »strastno vnemo za očetna izročila« (1,14). Ta milost zdaj deluje tako v njem kot v drugih apostolih (2,7-8). Želi jih prepričati o razodetju, ki ga je prejel, da lahko vsi po veri v Jezusa Kristusa postanejo »Božji sinovi« (3,26: Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). To sinovstvo pa je nekaj veliko globljega, kot so razlike med Judi in Grki, med sužnji in svobodnimi, med moškimi in ženskami (3,28). V Kristusu Jezusu so namreč vsi »eden« (3,28b: πάντες γὰρ ὁμοῦ εἰς ἐστὲ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ), zato želi Pavel za vsako ceno prepričati razdor med obrezanimi in neobrezanimi verniki ter doseči edinstvo vseh v eni »Božji Cerkvi« (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) (1,13).

Pismo je prav zaradi osrednjega ekzeziološko-kerigmatičnega namena premišljeno retorično sestavljeno.⁵ V duhu klasične retorične argumentacije⁶

4 Nanos (2002, 193) uporablja za te ljudi, ki po njegovem mnenju niso bili organizirani v neko enotno skupino, nevtralen izraz *influencers*, kar bi lahko prevedli z vplivniki. Tudi Pitta (2009, 52-56) meni, da gre za ljudi različnih ozadij, ki niso nujno Pavlovi nasprotniki, ampak bolj »agitatorji« različnih prepričanj, ki so čutili potrebo, da morajo Pavlovemu učenju še kaj dodati.

5 V pismu se prepletajo različni kerigmatični in retorični elementi, zato si raziskovalci niso edini, kako opredeliti pismo glede na vrsto retorike, ki jo Pavel uporablja. Aktualen pregled raziskav navaja Pitta (2017, 156-162). Najodmevnejšo tovrstno analizo je v sodobnem času opravil Betz (1979, 14-23), ki je obliko pisma opredelil kot apologetično ali sodno retoriko z epistolarnimi elementi in predlagal naslednjo osnovno strukturo: epistolarni uvod (1,1-5), *exordium* (1,6-11), *narratio* (1,12-2,14), *propositio* (2,15-21), *probatio* (3,1-4,31), *exhortatio* (5,1-6,10) in *conclusio* (6,11-18). Kasneje sta stopila bolj v ospredje deliberativni vidik retorike in Pavlov namen, da prepriča Galačane, naj se odpovejo obrezi (Gal 5-6) (Smit 1989, 1-25). Pavel je gotovo združil več različnih retoričnih oblik in jim dal svojstveni pečat (Hansen 1989, 54-71). Tako vsebino kot tudi obliko pisma pa so bistveno zaznamovale okoliščine njegovega nastanka.

6 *Pathos, ethos* in *logos* v Pavlovi retorični argumentaciji (Gieniusz 2018, 101-161).



uporablja Pavel na začetku pisma predvsem avtobiografske in ekleziološke elemente, v drugem delu pa izstopa biblična argumentacija, še posebej uporaba midrašev (3,6-14; 4,21-31),⁷ kjer želi predvsem dokazati vključenost vseh, ki so sprejeli evangelij, v Abrahamovo zavezo in hkrati njihovo svobodo od judovske postave.

2 Srečanje s Cerkvijo v Jeruzalemu

Pavel se z namenom, da bi prepričal Galačane o resničnosti »svojega« evangelija o Jezusu Kristusu, sklicuje na svoje obiske Jeruzalema in srečanje z vodilnimi apostoli tamkajšnje Cerkve, ki jim je predstavil svojo misijonsko dejavnost. Prvič je obiskal Jeruzalem okrog tri leta po dogodku pred Damaskom (1,18), ko se je spoznal s Kefom, tam ostal 15 dni in se na kratko srečal tudi z Jakobom, Gospodovim bratom (v. 19). Iz opisa se dovolj jasno vidi, da Pavel ne želi dajati vtisa, da bi bil njegov evangelij odvisen od Petrove kerigme ali od jeruzalemske tradicije; njegov evangelij ni sad »mesa in krvi« (1,16: *σαρκι και αίματι*), ampak Božjega razodetja. Bog sam mu je razodel svojega Sina »z namenom, da bi oznanjal njegov evangelij med pogani« (1,16: *ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν*). Vendar se je Pavel očitno zavedal, da bo obisk pri apostolih v Jeruzalemu zelo pomemben za njegovo nadaljnje misijonsko delovanje, zato izpostavi srečanje s Kefom. Opis razkriva, da ga ni »obiskal« na isti način kot Jakoba, ki ga je samo »videl« (1,19: *εἶδον* [...] *Ἰάκωβον*), ampak ga je hotel tudi »spoznati«, se z njim posvetovati, kar lahko sklepamo iz uporabe neobičajnega glagola *ἱστορήσαι* (1,18: *ἱστορήσαι Κηφᾶν*).⁸ Za Pavla je imelo srečanje s Petrom – Kefom tako vsebinski kot ekleziološki pomen, saj ga ima za prvo pričo Kristusovega evangelija.⁹ Prav on tudi največkrat od vseh piscev Nove

7 Pregled razprav o Pavlovi uporabi Stare zaveze, še posebej o njegovi biblični argumentaciji v Gal, opišejo Hansen (1989, 12–30), Pitta (2008, 136–160) in Stanley (1998, 700–730).

8 Pomen gl. *ἱστορήσαι* je težko natančno opredeliti, ker se nahaja samo na tem mestu v celotni Novi zavezi. Na podlagi izvenbibličnih primerov bi lahko gl. prevajali tudi v smislu spoznavanja, posvetovanja, raziskovanja, poglobljanja. (Matera 1992, 66; Mušner 1981, 94; Pitta 2009, 101–103) Slednji navaja grške vire in sodobne avtorje.

9 Večina vzhodnih kodeksov (P46, P51, S*, A, B) vsebuje tukaj semitsko poimenovanje *Κηφᾶν*, nekateri zahodni kodeksi pa uporabljajo grško ime *Πέτρον* (S² D, F, G, S^{yr}) (Betz 1979, 76; Schwarz 1992).



zaveze zanj uporablja aramejsko obliko imena Κηφᾶς (1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14).¹⁰

Obisk Jeruzalema, o katerem poroča v 2,1-10, je bil torej »naslednji« (ἔπειτα), in to šele po štirinajstih letih.¹¹ O tem vmesnem času, ki ga je preživel na področjih Sirije in Kilikije, piše Pavel zelo na kratko v 1,21-24. Iz Lukovega opisa v Apd 9,26-30 lahko sklepamo, da so mu v Judeji in v Jeruzalemu stregli po življenju in je moral od tam zbežati. Vsekakor pa je v tem času tudi že oznanjal evangelij, čeprav očitno bolj na skrivaj. Sam piše, da je bil »Cerkvam po Judeji, ki so v Kristusu« (1,22), nepoznan, le slišali so, da nekdanji preganjalec oznanja evangelij (1,23: *μόνον δὲ ἀκούοντες [...] νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν*).¹² Pavel je bil v tem času dejansko še sam, brez skupnosti in brez sodelavcev ter tako tudi brez Cerkve, v imenu katere bi lahko »uradno« oznanjal evangelij. Barnaba ga šele precej kasneje pride iskat v Tarz, da bi ga pridobil za svojega sodelavca v Antiohiji (Apd 11,25-26). Tako so verniki v Jeruzalemu lahko o njem slišali samo kot o spreobrnjenem preganjalcu, ki je nekoč skušal vero zatreti (1,23; 1,13; Apd 9,21). To so razumeli kot očitno Božje delo (1,24: *ἐδόξαζον τὸν θεόν*). S tem najzgodnejšim pričevanjem Cerkve v Judeji o Pavlu in o njegovem spreobrnjenju, ki je prispevalo k rasti vere tudi v jeruzalemski Cerkvi, se zaključni prvi del avtobiografske argumentacije o verodostojnosti Pavlovega evangelija.¹³

O svojem drugem obisku Jeruzalema poroča Pavel Galačanom še bolj podrobno (2,1-10), saj jih je hotel tako prepričati, da tudi vodilni v jeruzalemski Cerkvi soglašajo z njegovim evangelijem in z njegovim oznanjevanjem med pogani (2,2). Najprej izpostavi, da se je za obisk Jeruzalema odločil »po razodetju« (v. 2: *κατὰ ἀποκάλυψιν*) (1,12.16), da se torej tudi

10 Izven pavlinskega korpusa srečamo ime Κηφᾶς samo še v Jn 1,42.

11 Natančni kronološki podatki dajo dodatno težo pomembnosti tega obiska v Jeruzalemu. Obstajajo sicer določena neskladja med Pavlovo in Lukovo kronologijo v Apd, čemur pa je lahko vzrok tudi različna perspektiva poročanja (Das 2014, 31-43).

12 Gre za najstarejše novozavežno pričevanje o veri preganjane judovsko-krščanske skupnosti (Matera 1992, 68; Longennecker 1990, 41; Pitta 2009, 109).

13 Vanhoye (2000, 51) je prepričan, da lahko na podlagi tega pričevanja dejansko govorimo o Pavlovem spreobrnjenju, saj je srečanje s Kristusom radikalno spremenilo njegovo življenje, njegove usmeritve in vrednote, o čemer pričuje tudi sam v Flp 3,7-11.



ta njegov korak ni zgodil po človeški pobudi in da v to ni bil kakorkoli prisiljen.¹⁴ Opis dogodka se po večini sklada z Lukovim v Apd 15,1-34, pomenljive pa so tudi razlike, ki kažejo, da zasleduje vsak svojo lastno narativno in teološko perspektivo.¹⁵ Luka poroča, da so se zbrali apostoli in starešine ter dolgo razpravljali o tem (15,7: Πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης). Barnaba in Pavel jim sicer nista predstavila same vsebine evangelija, temveč to, »kako velika znamenja in čudeže je Bog storil po njiju med pogani« (v. 12). To se na neki način ujema s Pavlovim zapisom, ki tudi ne omenja, da bi bil predmet razprave evangelij kot tak, kar je zanj razumljivo, saj ga je prejel »po razodetju« (Gal 1,12). Luka tudi obširno poroča o interventu, ki sta ga imela na zboru Peter in Jakob, ko sta na podlagi Svetega pisma utemeljevala, da je Pavlovo oznanjevanje evangelija poganom v skladu z Božjim načrtom (Apd 15,7-19). Jakob v sklepu predlaga sprejetje priporočil, naj se spreobrnjeni pogani vzdržijo dejanj, ki bi lahko prizadela judovske obredne predpise (15,20.29), česar pa Pavel prav tako ne omenja. Evangelija, ki ga še vedno oznanja med pogani (2,2: τὸ εὐαγγέλιον ὁ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν),¹⁶ torej ni predstavil pred celotnim zborom, temveč zgolj »uglednim na samem« (2,2: κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς), torej Jakobu, Kefu in Janezu (v. 9). Med zbrane v zboru so se namreč »vrinili lažni bratje, da bi prežali na našo svobodo, ki jo imamo v Kristusu Jezusu (τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), in da bi nas usužnjili« (2,4). Šlo je torej za ključno vprašanje svobode – to je novega življenja, ki ga podarja Kristus. Zaveda se, da lahko o tem, kaj spada k temeljni resnici razodetega Kristusovega evangelija, presoja samo skupaj z apostoli, ki jih je izbral Gospod sam. Pomenljivo je tudi, da Pavel v v. 2 uporabi izraz τὸ εὐαγγέλιον (prim. 1,11; 2,5.7.14), in ne sintagme τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, kot to stori v 1,7 in še na drugih ključnih mestih.¹⁷ Med raziskovalci prevladuje prepričanje, da ne gre zgolj za sinonimne izraze, ki bi jih Pavel poljubno uporabljal, temveč želi z njimi

14 S sklicevanjem na razodetje Pavel nedvomno tudi ta dogodek razume kot sad navdihla Svetega Duha, ki gradi Božjo cerkev, in ne kot rezultat človeških motivacij (Betz 1979, 62; Das 2014, 120–122); drugače meni Matera (1992, 72).

15 Pregled podobnosti in razlik med Gal 2,1-10 in Apd 15,1-34 predstavi Mušner (1981, 128–132). Čeprav večina raziskovalcev soglaša, da se odlomka nanašata na isti dogodek, obstajajo v Pavlovem opisu določeni elementi, ki se bolj skladajo z dogodki v Apd 11,27-30 ali v Apd 18,22. Pregled različnih variant in raziskav opiše Pitta (2009, 126–128).

16 Z uporabo sedanjika gl. κηρύσσω Pavel sporoča Galačanom, da tudi zdaj oznanja isti evangelij, ki ga je predstavil vodilnim v Jeruzalemu.

17 Sintagma τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ še v 1 Tes 3,2; 1 Kor 4,15; 9,12; 2 Kor 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Rim 1,9; Flp 1,27; τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ gelj 1 Tes 2,2.8.9; 2 Kor 11,7; Rim 1,1; 15,16.19.



opozoriti tudi na različne poudarke pri oznanjevanju poganom (εἰς τὰ ἔθνη) in oznanjevanju obrezanim (τῆς περιτομῆς). (Schnelle 2003, 122–129) Novo življenje, rojeno iz krsta in osvobojeno postave, spada gotovo k osnovnemu sadu Kristusovega evangelija. Vprašanje glede načinov, kako živeti in ostati v tem daru novega življenja, pa bi lahko kristjane iz judovstva in poganstva usodno razdvajalo, zato ga želi Pavel razrešiti v občestvu z najuglednejšimi člani jeruzalemske Cerkve. Sam je namreč že izkusil, da Bog kliče ljudi k veri v Kristusov evangelij na veliko načinov.

Resnost njegovega namena, da prepriča Galačane o verodostojnosti »njegovega« evangelija, je mogoče razbrati tudi iz značilne fraze μή πως («da bi ne»), ki jo srečamo samo pri Pavlu in izraža neko realno nevarnost in strah, čemur se želi izogniti (2,2b: μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον («da bi ne tekel ali da nisem tekel zaman»)) (prim. 4,11; 1 Tes 3,5; 1 Kor 8,9; 9,27; 2 Kor 2,7; 9,4; 11,3; 12,20). Ni razlogov, da bi njegov strah, ki ga izrazi s svojo priljubljeno športno metaforo,¹⁸ povezovali z dvomom glede same resnice evangelija, o kateri govori v 2,5.14. Boji se za svojo skupnost, da jim je zaman oznanjal evangelij in še vedno raje živijo pod jarmom Postave. Ta strah kasneje v pismu jasno izrazi: »Bojim se za vas, da sem se morda (φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως) zaman trudil za vas.« (4,11)

Tudi dvakratna omemba Tita v odlomku (2,1.3) pomembno razkrije okoliščine dogodka in Pavlovo strategijo. Tit je očitno smel biti s Pavlom (ὁ σὺν ἐμοί) na samem zboru kot enakopravni član delegacije, čeprav je bil neobrezani Grk. Pavel poudari, da Tita takrat niso »silili« (ἡναγκάσθη), da bi se dal obrezati, in so s tem dejansko že potrdili, da obreza ni pogoj za pripadnost »Cerkvi, ki je v Kristusu« (1,21). To lahko razumemo kot neko paradigmatično napoved polnega cerkvenega občestva tudi za vse ostale »grške« oziroma poganške ali »etnokristjane«.¹⁹ Morda ga je Pavel pripeljal s seboj prav z namenom, da izzove zbor k jasni odločitvi glede njegovega apostolata. (Das 2014, 164; Vanhoye 2000, 55) Glagol »siliti« (ἀναγκάζω) uporabi Pavel še dvakrat, ko v naslednjem odlomku poroča o sporu s Kefom v Antiohiji,

18 Gal 5,7; Rim 9,16; 1 Kor 9,24-27; Flp 2,16; 3,12-14. Raziskave o tej pavlinski športni metafori grškega izvora predstavi Pitta (2009, 114).

19 Termin Ἕλλην (Helen, Grk) lahko tu razumemo kot sinonim za termin ἔθνος pripadnik naroda, pogan (Rim 1,16; 2,9.14.20), iz katerega izpeljujemo tudi besedo »etnokristjan« kot oznako za kristjane iz poganstva.



kjer mu je očital, da je hotel »prisiliti pogane« (2,14: τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις), da bi živeli na »judovski način« (ιουδαΐζειν). Prav tako se tudi v zaključku pisma ponovno zgraža nad »ugledneži« (Ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπήσαι ἐν σαρκί), ki »silijo« Galačane, da bi se dali obrezati, in jim celo grozijo s preganjanjem (6,12). S tem kontrastom med pozitivnim ravnanjem in naklonjenostjo jeruzalemskih starešin do njega samega in do njegovega oznanila ter zadržtostjo lažnih oznanjevalcev, ki so se pojavili med Galačani, želi še bolj spodbuditi svoje skupnosti, naj mu zaupajo in naj tudi sami uvidijo, kaj spada k resnici evangelija in kaj jih vodi v staro sužnost. Tudi trditev v v. 6, da »ugledni« (οἱ δοκοῦντες) v jeruzalemski Cerkvi niso Pavlu ničesar dodatno naložili, postavlja njegove nasprotnike na laž.²⁰ Pomenilo je tudi poraz »lažnih bratov« v samem zboru (v. 4), ki so zahtevali obsodbo Pavlovega načina oznanjevanja. Pavel je s tem ne le dosegel glavni namen svojega obiska v Jeruzalemu, temveč je v soočenju različnih idej in praks izoblikoval neko širše razumevanje novega cerkvenega občestva (κοινωνία).

3 Sadovi jeruzalemskega zbora in potrditev občestva

Z emfatičnim vzklikom »nasprotno« (ἀλλὰ τοῦναντίον) se začenja sklepni del odlomka (2,7-10), kjer Pavel predstavi sadove srečanja s Cerkvijo v Jeruzalemu. Prvi sad je bilo spoznanje oziroma »uvid« (ιδόντες) jeruzalemske Cerkve, da je bil Pavlu od Boga »zaupan (ὅτι πεπίστευμαι)²¹ evangelij za neobrezane, kakor je bil Petru za obrezane« (v. 7). Rečemo lahko, da je prišlo do novega, celovitejšega pogleda na cerkveno občestvo (κοινωνία), ki se je oblikoval tako na podlagi Pavlove pripovedi o evangeliju, ki ga je prejel po razodetju Jezusa Kristusa (1,11sl.), kot na podlagi tega, kar so slišali o njegovi misijonarski aktivnosti (1,23-24), in tega, kar je o vsebini svojega oznanjevanja na samem zaupal uglednim (2,2). Iz vsega tega je nastala neka nova, širša vizija misijonarskega poslanstva Kristusove Cerkve.

20 Ta izjava je problematična, če izhajamo iz predpostavke, da je bilo apostolsko pismo, kjer jeruzalemski voditelji navedejo določene predpise postave, ki naj se jih držijo tudi spreobrnjeni pogani in o katerem poroča Luka v Apd 15,22-29, sestavni del sporočila jeruzalemskega zbora. Pavel namreč teh določil v Gal ne omenja. Morda je šlo za dva ločena dogodka, lahko pa gre tudi za različne namene, ki jih Pavel in Luka zasledujeta (Pitta 2009, 126–128 in tam navedena literatura).

21 Pasivna oblika trajajočega perfekta (teološki pasiv) πεπίστευμαι je značilen pavlinski izraz za opis sprejetja poslanstva, ki ga podeljuje Bog sam (Rim 3,2; 1 Kor 9,17; 1 Tes 2,4; 1 Tim 1,11; Tit 1,3).



Naslednji sad zbora v Jeruzalemu je vzpostavitev primerjave med Petrom in Pavlom ter potrditev temeljne enakovrednosti njunega poslanstva. Izstopa dvojna primerjava, ki ju Pavel s hiastično figuro poveže in tako še poudari: Kakor je bil Pavlu zaupan evangelij za neobrezane, tako je bil Petru zaupan evangelij za obrezane (v. 7b); kakor deluje Kristus v Petru zaradi obrezanih, tako deluje v Pavlu zaradi neobrezanih (v. 8). Pavel priznava Petru prvenstvo med apostoli,²² zato mu primerjanje z njim veliko pomeni, kar je pokazal že ob prvem obisku Jeruzalema (1,18). Kar na prvi pogled zmoti, je omemba dveh evangelijev: Evangelij za obrezane (*εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*) in za neobrezane (*τῆς περιτομῆς*). V resnici gre v tem delu za precej neobičajno pavlinsko terminologijo in sintakso.²³ Ker postavi Pavel kot izhodiščni problem pisma prav očitek, da se Galačani nagibajo k nekemu drugemu evangeliju, ki pa to ni, ker obstaja en samo »Kristusov evangelij« (1,6-7), lahko o dveh evangelijih govorimo samo kot o retorični figuri, ki v kontekstu misijonske strategije opozarja na različne pristope glede na naslovljence oznanila. (Vanhoye 2000, 60) Zbor je na koncu Pavla in Barnaba pooblastil, da oznanjata med pogani, Peter pa naj bi s svojimi sodelavci nadaljeval misijon med obrezanimi (1,9). Tudi ta delitev področij je sporna, saj vemo, da sta Peter in Pavel oznanjala tako Judom kot poganom (Apd 10-13) in da je Pavel tudi po tem dogovoru še naprej oznanjal tudi Judom ter si do konca prizadeval, da bi tudi oni sprejeli evangelij (Apg 16,13; 17,2.10.17; 18,4; 28,23-28; 1 Kor 9,20). Izraza imata verjetno tukaj bolj retorično funkcijo. Z njima apostol poenostavi in konkretizira zapletena in večplastna vprašanja odnosa Cerkve do postave ter različnih pristopov pri oznanjevanju poganom in Judom. (Pitta 2009, 120) Konkretnih razlik sicer ne navaja, iz konteksta pa je jasno, da zanika obveznost obreze in drugih obrednih predpisov Mojzesove postave za sprejetje Božjega posinovljenja ter oznanja predvsem evangelij svobode v Kristusu (2,4; 5,1.13). Njegov namen, da pokaže na enako vrednost, ki jo ima tako oznanjevanje poganom kot Judom, čeprav obstajajo tudi določene vsebinske razlike, pa je s to primerjavo dosežen.

22 O Petrovem prvenstvu je evangeljska tradicija enotna (Mt 10,2; 16,18-19; Mr 3,16; Lk 6,14; 22,31.32; Jn 1,42; 21,15-17) in jo potrjuje tudi Apd (1,15; 2,14.37-38; 3,4.12; 4,8 in dr.).

23 Nekateri starejši komentatorji prepoznajo med participoma *ἰδόντες* v v. 7a in *γνόντες* v v. 9a vrinjeni nepavlinski tekst, ki bi lahko tudi manjkal, ne da bi razbil prvotni stavek (Betz 1979, 96; Logenacker 1990, 55; Mušner 1981, 118). Domneve, da Pavel tukaj citira uradno grško besedilo zbora ali da se tekst nanaša na neko zgodnejše srečanje ali da gre za kasnejši dodatek, ki želi okrepiti Petrovo vlogo v Cerkvi, so se izkazale za premalo utemeljene.



Tretji sad razprave na jeruzalemskem zboru je »spoznanje milosti« (2,9a: γνόντες τὴν χάριν), to je Božjega »delovanja« tako v Petru kot v Pavlu: ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρω εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη (2,8).²⁴ Pavel uporabi svojo tipično terminologijo, da pokaže na ustvarjalno moč Božjega delovanja tako v sebi (ἐμοὶ) in v Petru kot v njegovem poslanstvu za pogane (εἰς τὰ ἔθνη). Bog je glavni subjekt misijskega delovanja (prim. 3,5). Pavel že v samem uvodu pisma razkrije, da je oznanjevanje evangelija Jezusa Kristusa in njegovega odrešenja delo »Boga Očeta, ki ga je obudil od mrtvih« (1,1-2), in ne človeško delo. To delovanje Boga v njem za poslanstvo oznanjevanja evangelija med pogani je »milost« (χάρις),²⁵ ki jo je jeruzalemska Cerkev v njegovem delovanju prepoznala. Zaradi vsega tega so trije »stebri« (στῦλοι) jeruzalemske Cerkve – Jakob, Kefa in Janez – z njim slovesno sklenili zavezo »občestva« (κοινωνίας). Sklenitev občestva med Pavlom in jeruzalemsko Cerkvijo, do katerega sicer ni prišlo zlahka, kar je razvidno tudi iz delno nekoherentnega jezika v odlomku 2,1-10, še posebej v v. 4-6, predstavlja vrhunec Pavlove predstavitve jeruzalemskega zbora (Das 2014, 190) ter njegov najpomembnejši sad, ki je odločilno zaznamoval Pavlovo nadaljnje misijsko poslanstvo ter njegov koncept cerkvene edinosti. (Hainz 2006, 127)

4 »Desnica občestva« (δεξιὰς κοινωνίας)

Izjava o sklenitvi občestva v 2,9 je zelo kompleksna in ključnega pomena za Pavlovo interpretacijo Cerkve, zato zasluži posebno pozornost. Okoliščine na jeruzalemskem zboru so morale biti precej napete in očitno ni bilo povsem jasno, ali bo Pavlu tam sploh uspelo doseči priznanje svojega apostolstva.²⁶ Lahko bi prišlo celo do ekskomunikacije Pavla, ki je v Jeruzalemu pri marsikom (še vedno) veljal za odpadnika od postave (Apd 21,21-25). (Heinz 2006, 131) Zavrnitev Pavla bi pomenila tudi zavrnitev njegovega misijonarskega koncepta evangelija, ki človekovo opravičenje gradi izključno na Božjem delovanju po Kristusovi odrešenjski

24 Za teološki pomen gl. ἐνεργέω glej 1 Tes 2,13; 1 Kor 12,6; Flp 2,13; Kol 1,29; Ef 1,11.20; 3,20.

25 Termin χάρις je Pavlov ključni izraz za milostni dar poslanstva (Rim 12,3: διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι; Rim 1,5; 15,15.16; 1 Kor 3,10; Ef 3,2.7-8).

26 Smiles (1998, 38–49) dokazuje, da je šele Pavlova zaveza, da bo v svojih skupnostih organiziral pomoč za uboge v Jeruzalemu, zlomila upor njegovih največjih nasprotnikov.



daritvi (1,3), in razumevanja Cerkev, ki je vzajemno občestvo (*κοινωνία*) vernikov med seboj ter med verniki in Kristusom (1 Kor 1,9). Opravičenje in občestvo sta sad Božjega delovanja – milosti vere, ne sad izpolnjevanja del Postave (2,16). Resnost situacije v Jeruzalemu, ko je dejansko grozil cerkveni razkol, razloži tudi ostrino Pavlovega apologetskega govora v prvem delu pisma, še posebej v Gal 1-2, kjer mora Pavel tudi v lastni skupnosti braniti resnico evangelija, ki so jo prej že prepoznali in potrdili »stebri« Cerkev.

Z nenavadno formulacijo *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* (v. 9a) Pavel identificira tri osebe med uglednimi v skupnosti, ki jim je predstavil svoj evangelij (v. 2), to so apostoli Jakob, Kefa in Janez, ki med »uglednimi« (*δοκοῦντες*) uživajo še poseben status, saj veljajo tudi za »stebre« – za vodilne apostole. (Mušner 1981, 120) Metaforična beseda *στῦλοι* je bila znana tako v grškem kot v judovskem svetu, še posebej v judovski apokaliptiki,²⁷ kot podoba trdnosti, večnosti, dostojanstva in reprezentančnosti. Z njo vzpostavi Pavel povezavo s podobo Cerkev kot zgradbe in apostolov kot njenih gradbenikov in oskrbnikov (1 Kor 3,9-17; 10,1-4; 14,3-5; Ef 2,19-22; 4,11-16; 1 Tim 3,15). Z uporabo te metafore za poimenovanje treh ključnih voditeljev Cerkev dobi Pavlov dogovor z jeruzalemsko skupnostjo širšo ekleziološko dimenzijo in veljavo. Vsi trije apostoli so igrali pomembno vlogo v zgodnji evangeljski tradiciji, še posebej Peter in Jakob.²⁸ Gre za iste tri apostole, ki so bili prisotni pri Jezusovi spremembi na gori (Mr 9,2 vzp.), pri obuditvi Jairove hčere (Lk 8,51) ter prvi na seznamu učencev, zbranih ob Mariji v dvorani zadnje večerje po Jezusovem vnebohodu (Apd 1,13). Peter in Janez sta prva, ki po binkošnih oznanjata in ozdravljata v templju (Apd 3,1sl.). Postavitev Jakoba pred Petra ter uporaba aramejske oblike imena Kefa takoj po tistem, ko je bil prej dvakrat imenovan Peter (v. 7-8), daje sicer prostor za različne interpretacije, a kaže bolj na specifičen ekleziološki poudarek, ki ga želi Pavel doseči. Petrova dominantna vloga

27 Longenecker (1990, 56-57) navaja Talmud in rabinske izreke, ki imenujejo tri patriarhe, Abrahama, Izaka in Jakoba, kot stebre, na katere je postavljen Izrael in ves svet. To podobo so po njegovem mnenju gotovo poznali tudi aramejsko govoreči jeruzalemski kristjani in so jo lahko povezali z Jakobom, Keфом in Janezom kot s »stebri« Cerkev Nove zveze. O tem govori tudi Pitta (2009, 121-122). Takšno razumevanje patriarhov končno potrjuje tudi 1QapGen, v aramejskem jeziku zapisan esenski apokrif Geneze, ki (zato) popravlja podobo Abrahama in ga hkrati že predstavlja kot znanilca Nove zaveze. Radiokarbonska analiza je pokazala na čas nastanka 1QapGen med letoma 73 pr. Kr. in 14 po Kr. (Skralovnik 2018, 707-720).

28 Glede Petrove vloge v Cerkv v 1. stol. glej Mušner (1981, 118-120).



med apostoli v Cerkvi prvega stoletja je bila s tem še dodatno potrjena. (Vanhoye 2000, 61–62) Pavel mu priznava avtoriteto predstavnika celotne Cerkve in se obrača nanj kot na prvo avtoriteto (Gal 1,18-19; 2,7-8). Glede odnosa kristjanov do judovske tradicije pa se obrača na Jakoba, ki je veljal za voditelja jeruzalemske Cerkve (2,12), kjer so prevladovali kristjani, zvesti Mojzesovi postavi. Jakob je tudi kot Jezusov sorodnik (1,19; Mr 6,3) užival v Jeruzalemu in v zboru apostolov posebno avtoriteto (Apd 12,17; 15,13; 1 Kor 15,7). Njegova javna potrditev apostolskega občestva s Pavlom je bila zato ključna za ohranitev edinosti prve Cerkve. (Mušner 1981, 123)

Sklepni prizor predstavlja slovesna potrditev Pavlovega poslanstva in občestva z njim s strani »stebrov« jeruzalemske Cerkve, kar so izrazili s »stiskom desnice« Pavlu in Barnabi: δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας (»podali meni in Barnabu desnico občestva«) (2,9b). Gesta je tako v grško-rimski kot v judovski tradiciji razširjeno znamenje potrditve zaveze med dvema stranema²⁹ in sama po sebi ne izraža superiornosti ene strani nad drugo.³⁰ Pri interpretaciji tega slovesnega sklepnega dejanja je bila v preteklosti glavna pozornost namenjena samemu dejanju podaje desnice v potrditev dogovora, zanemarjen pa je bil večplastni pomen termina κοινωνία.³¹ Beseda κοινωνία (skupnost, občestvo, deležnost, tovarišija, bratovščina, družba) tukaj ni uporabljena samo kot del metafore za sklenitev dogovora (Betz 1979, 100; McDermot 1975, 224),³² ampak ima tudi velik samostojni pomen, ki ga ima termin v teološkem kontekstu Pavlovih pisem. Že v klasični grščini je bila κοινων- terminologija precej popularna oznaka za povezovanje in združenja ljudi, mest in ljudstev, označevala je skupnost dobrin, bila pa je tudi del sakralne govornice kot občestvo med človekom

29 2 Kr 10,15; 1 Krn 29,24; 1 Mkb 6,58; 11,50.62.66; 13,50; 2 Mkb 11,26; 12,11; Žal 5,6 (Betz 1979, 100; Das 2014, 190; Pitta 2009, 122).

30 V nekaterih primerih je lahko stisk roke tudi izraz podrejenosti (1 Krn 29,24; 2 Krn 30,8; Ezk 17,8), zato Pavel po mnenju Longenneckerja (1990, 58) dodaja določilo κοινωνίας (desnico /v znamenju/ »tovarištva«).

31 Pregled študij o ekzeziološkem pomenu termina κοινωνία povzame Hainz (2006, 128–132), Kertelge (1988, 55–57).

32 Termin κοινωνία se je tako razvodenil v »stisk roke v znamenje skupnega mišljenja« ali »stisk roke v znamenje tovarištva« (Mušner 1981, 121). Tudi slovenski prevodi postavljajo različne poudarke: SSP: »so podali meni in Barnabu desnico v znamenje občestva«; JUB: »podali meni in Barnabu desnico v znamenje vzajemnosti«; EKU: »podali meni in Barnabu desnico vzajemnosti«; CHR: »desnice meni in Barnabu v potrjenje tovarištva«; DAL: »inu fo meni inu Barnabu deŕne rokē podali, inu fo fe s'nama s'glihali«.



in božanstvom, v katero se je vstopalo večinoma z obrednim obedom.³³ V judovsko-helenističnem kontekstu se je pomen te terminologije precej zožil,³⁴ v Novi zavezi, še posebej v Pavlovih pismih, pa pridobi termin *κοινωνία* velik kristološki in ekleziološki pomen (1 Kor 1,9; Flp 1,5).³⁵ Termin ima sicer različne vsebinske aplikacije, v vseh primerih pa izraža tako vidike vzajemne notranje povezanosti med udeleženci kot deležnost občestva na nečem, kar povezuje in gradi. (Heinz 1981, 751) Natančna določitev pomena posameznega termina pa je mogoča samo na podlagi vsakokratnega konteksta, ki ga sestavljata tako neposredno sobesedilo kot širši kontekst, ki ga opredeli struktura pisma. Oba konteksta igrata tudi pri interpretaciji termina *κοινωνία* v frazi *δεξιὰς ἔδωκαν [...] κοινωνίας* v Gal 2,9 ključno vlogo.

Izjava v v. 9 o podaji »desnice občestva« predstavlja vrh v odlomku 2,1-10, ki je sestavni del prve apologetsko-doktrinalne enote pisma (1,1-2,21).³⁶ Pri interpretaciji termina *κοινωνία* je torej treba upoštevati celotni odlomek (2,1-10) ter tudi celotno prvo enoto pisma (Gal 1-2). Enota in odlomek vsebujeta tako vidike vsebinske konotacije »resnice evangelija« (npr. 1,4.6.11-12.15-16; 2,5.8.16), ki ga Pavel in drugi apostoli oznanjajo, kot različne okoliščine oznanjevanja (npr. 1,7-10.17-24; 2,1-4.11-14). Ta širši kontekst zaznamuje termin *κοινωνία* tako s kristološko-soteriološko kot z ekleziološko konotacijo. Pavel in apostoli so namreč potrdili, da njihovo *občestvo* temelji na razodetem evangeliju o Jezusu Kristusu, »ki je daroval sam sebe za naše grehe« in tako uresničil voljo Boga Očeta (1,4). Pavel Galačanom vsebino tega evangelija, ki so ga po veri deležni (*κοινωνέω*), razloži v nadaljevanju pripovedi, kjer poroča o konfliktu v Antiohiji, ki se je izkazal za prvi preizkus sklenjenega občestva (2,11-14). Novost evangelija je, da gre

33 Pri Homerju izraz *κοινωνός* označuje udeležence pri obrednih obedih, ki se z uživanjem hrane in s spolnim aktom združujejo z božanstvi, sprejemajo njihove moči in ustvarjajo občestvo z njimi. Helenistična mistika pozna psihična občestva med božanstvom in človekom. Tudi Filon Aleksandrijski pozna termin *κοινωνία* kot religiozno udeležbo in občestvo, ki preko delovanja logosa nastaja med človekom in božanstvom. (Hauck 1967, 800-803)

34 Septuaginta prevaja s termini *κοινων-* hebr. רֵבַח (tovariš, tovarištvo, družabnik, družica, društvo) (Iz 1,23; Mal 2,14), vendar vedno le v profanem, nikoli v transcendentnem ali religioznem pomenu, ter pri tem izpostavlja razliko med človekom in Bogom. (Hauck 1967, 801) Ko preroki svarijo pred razvratnimi poganskimi kulti, ki želijo vzpostavljati neko povezavo med ljudstvom in maliki, LXX ne uporablja terminov *κοινων-*, ampak neki drug sinonim (Iz 44,11; Oz 4,11-19) (v. 17: »Efrájim se druží z maliki« / רֵבַח עִבְדֵי הַמֶּלֶךְ / μέτοχος εἰδῶλων Εφραιμ).

35 Izmed *κοινων-* terminov se v NZ najpogosteje najde samostalnik *κοινωνία*. Od 19 primerov jih je 13 v Pavlovih pismih, skoraj izključno v pomembnih kristoloških (1 Kor 1,9; 10,16-17; 2 Kor 13,13; Flp 3,10) ali eklezioloških kontekstih (Rim 15,27; 2 Kor 9,13; Flp 1,5; 2,1; Flm 1,6).

36 Po Betzu (1979, 14-23) se v 3,1 začne nova enota argumentiranja Pavlove ključne teze v 2,16.



za zastojnski dar Boga, ki se je uresničil po Kristusovi daritvi. Verniki imajo zato dostop do tega daru »po veri v Kristusa in ne po delih postave« (2,16b: *ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου*). Po veri torej, in ne po delih postave, postajajo verniki deležni tudi tega novega občestva, ki je nastalo po oznanjevanju evangelija, ki je bil Pavlu zaupan »za neobrezane« (τῆς ἀκροβυστίας) in Petru »za obrezane« (τῆς περιτομῆς) (v. 7). In ker je isti ta (ὁ γὰρ ἐνεργήσας), ki deluje tako po Petru kot po Pavlu (v. 8), tudi v občestvu, ki je sad evangelija, ne more biti razlike med obrezanimi in neobrezanimi.

Določene težave z interpretacijo »zaveze občestva« je v zgodovini eksegeze povzročala sklepna izjava, ki predstavlja končni namen sklenitve občestva: *ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν* (v. 9c).³⁷ Ob upoštevanju celotnega konteksta je mogoče sklepno *ἵνα*-stavčno konstrukcijo interpretirati samo finalno, in ne pogojno.³⁸ Zaveza občestva ni bila sklenjena pod pogojem, da Pavel omeji svoje oznanjevanje na pogane oziroma na nejudovska ljudstva, oznanjevanje evangelija Judom pa prepusti Jakobovemu krogu. V tem primeru bi *κοινωνία*, ki so jo slovesno potrdili, pomenila zgolj sobivanje in kompromis za vzdrževanje premirja in delitev teritorija.³⁹ Takšno premirje bi prej ali slej pripeljalo do konflikta, ki ga Pavel ilustrira že takoj v nadaljevanju (2,11-14), ko spregovori o sporu s Kefom, ki je zatajil svoje novo evangeljsko mišljenje iz strahu pred Jakobovimi sodelavci. Pavel s to kontrastno pripovedjo takoj za poročilom o sklenitvi zaveze med njim in jeruzalemsko skupnostjo ne zmanjšuje Petrove vloge v prvi Cerkvi, prej nasprotno, saj ga ne samo imenuje z izvornim aramejskim imenom Kefa, kar utrjuje njegovo avtoriteto, ampak ga postavi tudi v določeno distanco z Jakobovim krogom. Hkrati pa pripoved vsekakor pokaže tudi na težavnost procesa osvobajanja krščanstva od ozkih okvirov judovske tradicije in sprejemanja novega evangeljskega mišljenja. Konflikt še zaostri razlaga, da se je Kefa začel ogibati skupnim obedom s pogani »iz strahu pred obrezanimi« (*καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*) (2,12), kar kaže

37 Pregled različnih interpretacij predstavita Hainz (2006, 133–134) in Mušner (1981, 122–123).

38 Blass-Debrunner, § 391, 3, razume veznik *ἵνα* v Gal 2,9 pogojno: »pod pogojem, da greva midva med pogane, oni pa med obrezane«, kar pa nasprotuje smislu neposrednega in širšega konteksta, ki izraža Pavlov primarni namen pisma.

39 Preveč poenostavljena je predstava, da sta v prvem stoletju obstajali že dve skupini oznanjevalcev evangelija: ena za misijon med Judi, ki naj bi delovala pod Petrovim vodstvom, ki pa naj bi bil pod močnim Jakobovim vplivom, druga pa za misijon med pogani pod Pavlovim in Barnabovim vodstvom, kar pa glede na Gal 2,7-9.11-14 nima prave osnove. (Mušner 1981, 122)



na trdovratno zakoreninjenost v starem mišljenju. Ostrina konflikta spodbudi Pavla k še bolj jasnemu in brezkompromisnemu nastopu za resnico evangelija in k iskanju razlogov za edinstvo krščanskega občestva. Konflikt in kritika v skupnosti pripomoreta k prečiščevanju temeljnih principov, na katere sta postavljena, s tem pa se tudi celotna skupnost prečiščuje, povezuje in motivira za svoje temeljno poslanstvo ter tako vzpostavlja še trdnejše občestvo. (Söding 2016, 89)

Sklep: občestvo edinstvi in vključevanja

Termin *κοινωνία* ima v Pavlovih pismih v prvi vrsti izraziti kristološki in ekleziološki pomen. Tako označuje najprej novo skupnost vernikov, ki jih Bog Oče po svojem Sinu kliče (1 Kor 1,9), da bi živeli v tesno prepleteni življenjski povezanosti z njim in med seboj. Izvor tega občestva je krst (Gal 3,27), središče pa evharistični obed, ko verniki po uživanju blagoslovljenega keliha in kruha postajajo deležni Kristusovega telesa oziroma postajajo Kristusovo telo (1 Kor 10,16: τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν). Glavni akter občestva pa je Sveti Duh (καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος), ki oblikuje občestvo po podobi Svete Trojice, kar Pavel najbolj jasno izrazi v sklepu Drugega pisma Korinčanom (13,13). Apostol povsod poziva vernike, da dejavno živijo občestveno obliko novega življenja, ki več ne postavlja v središče ne lastnih privilegijev, kot so etnična pripadnost, stan in spol (prim. Gal 3,28), ne lastnih pridobitev, kot so opravljanje del postave in religioznih predpisov (prim. Gal 2,16), temveč vero v Jezusa Kristusa, ki je zanje daroval sam sebe (Gal 1,4), da bi tudi oni po krstu v njegovo skrivnost postali Božji sinovi (Gal 3,26). To je tudi temeljna vsebina Pavlovega evangelija, ki mu je bil razodet in iz katerega so se rodile krščanska občestva. Ena osnovnih značilnosti teh občestev vernikov, ki se zavedajo daru evangelija, je zato »predano pričevanje« (2 Kor 9,13: τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας), ki se kaže v njihovi odprtosti, vključevanju drugega in dobrotelčnosti. Pavel takšno občestvo označi kot velikodušno, svobodno, neoporečno (2 Kor 9,13: ἀπλότητι τῆς κοινωνίας) (prim. 2 Kor 1,12; 8,2-4; 11,3).

Vključevanje drugega in dobrotelčnosti sta tudi značilnosti »apostolskega občestva«, ki so ga slovesno potrdili predstavniki Cerkve ob sklepu apostolskega zbora v Jeruzalemu (Gal 2,9). Iz zaključnega poziva apostolov, naj se Pavel in Barnaba spominjata »revezev« (2,10a: μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα



μνημονεύωμεν), postane še bolj očitno, da je skrb za reveže oziroma dejavna ljubezen do bližnjih eden najbolj prepričljivih izrazov cerkvenega občestva (κοινωνία), kakor ga razume Pavel. (Mušner 1981, 124; Vanhoye 2000, 62)⁴⁰ S poudarjenim predlogom μόνον (samo, zgolj) Pavel samo še bolj izpostavi, da mu apostolski prvaki glede »resnice evangelija« – glede vsebine njegovega oznanila – niso naložili ničesar dodatnega (v. 6), skrb za reveže pa spada k načinu oznanjevanja, ki ga določa že samo bistvo evangelija. Kdo konkretno so ti reveži (πτωχοί),⁴¹ za katere naj bi skrbela Pavel in Barnaba, iz samega teksta ni razvidno. V velikih pismih Pavel pogosto omenja nabirko za Cerkev v Jeruzalemu (prim. Rim 15,25-32; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8,1-9,16), a večinoma dodaja ime »sveti« (οἱ ἅγιοι), kar je zanj drugo ime za vernike (prim. Rim 1,7; 1 Kor 1,2). V Rim 15,26 imenuje nabirko kar κοινωνία, njene prejemnike pa τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ.⁴² Ta opredelitev revežev se izkaže za najustreznejšo tudi glede prejemnikov Pavlove pomoči v Gal 2,10. (Longenecker 1990, 60)

Poleg kristološke in ekleziološke dimenzije pridobi torej Pavlov koncept občestva (κοινωνία), ki je podlaga za njegovo razumevanje Cerkev, v Pismu Galačanom močno univerzalno-ekumensko in misijonsko-etično dimenzijo. Z apostolskim priznanjem in potrditvijo Pavlove misijonske strategije ni bila priznana samo popolna enakopravnost med Pavlovim in Petrovim oznanjevanjem, temveč tudi med naslovljenci tega oznanila – med Cerkvami, ki so izšle iz narodov in kultur, ter Cerkvijo, ki je izšla iz zaveze in bibličnega izročila. (Söding 2003, 118–120) Ker je občestvo utemeljeno na skupni veri v Jezusa Kristusa, je ne more več usodno ogroziti ne različnost med Judi in Grki ne med sužnji in svobodnimi ne med moškimi in ženskami (Gal 3,28; 1 Kor 12,12-13), ampak je s tem usposobljeno za univerzalno poslanstvo. Temelj te edinosti in univerzalnosti je »enost

40 Pavlovo razumevanje revščine je močno prežeto s starozaveznim, »rabinskim« razumevanjem odnosa do revščine (Skralovnik in Matjaž 2017, 19–46).

41 V grškem svetu sta revščino označevala pridevnika πτωχός in πένης. Prvi v grškem svetu največkrat opisuje revnega posameznika, ki je živel na robu ali celo pod minimalno mejo preživetja, medtem ko drugi označuje situacijo, v kateri je posameznik z delom lahko zaslužil dovolj za preživetje sebe in družine. Z vidika terminologije, ki jo novozavezni pisci uporabljajo za opis revščine, ločnica med relativno in absolutno revščino zbledi. Med pridevnikoma πτωχός in πένης v Novi zavezi ni mogoče več razbrati različnih nivojev revščine. To dejstvo ni posebnost navdihnenih pisateljev 1. stoletja po Kr., ampak lahko to opazimo že vsaj tri stoletja prej v prevajalskih rešitvah Septuaginte. (Skralovnik 2015, 92–93)

42 Za več glede razlogov za Pavlove nabirke glej Mušner (1981, 124–125) in Pitta (2009, 124–125) ter tam navedeno literaturo.



v Kristusu Jezusu» (εἶς ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), zaradi česar je bilo to občestvo sposobno prestatiti tudi številne konflikte – ne samo prvega, ki se je takoj nato pojavil v Antiohiji (2,11sl.), ampak tudi druge napetosti in stiske, o katerih Pavel pogosto poroča (1 Tes 2,14-16; 1 Kor 1,10-13; 2 Kor 1,8-11; 3,14-16; Rim 2,1-11) – in ohraniti edinost. Koinonia, ki je bila priznana in potrjena v Jeruzalemu, ne pomeni uniformiranosti, ampak je sposobna vključevati tudi različnost in z njo živeti. Ta lahko postane izziv za rast ljubezni in vere, o čemer pričuje Pavel ob konfliktu glede uživanja malikom žrtvovanih jedi v Korintu (1 Kor 8,7-13).

Koinonia, ki je bila vzpostavljena v Jeruzalemu, pomeni končno dejavno in dinamično občestvo, kar se kaže v načinu življenja občestva (etos) in v njenem misijonskem poslanstvu. V sklepu pisma Pavel tako povzame, da je izpolnitev nove – »Kristusove postave« (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ) prav soudeleževanje (κοινωνέω) vernikov tako v prenašanju bremen drug drugega kot v delitvi dobrin drug z drugim (6,2-6). S tem tudi sporoča, da se misijonsko poslanstvo občestva ne uresničuje samo z oznanjevanjem teološke resnice evangelija, temveč tudi z ustvarjanjem novega načina življenja, ki izhaja iz evangelija in se kaže v edinosti in ljubezni. Ta proces je zahteven, ker pomeni sleči starega človeka in »obleči Kristusa« (3,27). Pavel ga opisuje celo s križanjem (2,19), to je z umiranjem starega človeka, ki je živel po Postavi – to je na človeški, na individualni način, ter rojevanje novega, ki živi »iz vere v Božjega Sina« (2,20), to je na občestveni način. Ne novega življenja ne oznanjevanja evangelija ni mogoče živeti kot posameznik, temveč le kot občestvo. Zato je po Pavlu tudi danes glavno poslanstvo Cerkve, da s povezovanjem in vključevanjem ustvarja prostor, kjer se lahko razodeva novo – občestveno življenje (2 Kor 13,13).

Reference

- Betz, Hans Dieter.** 1979. *Galatians. A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress Press.
- Gieniusz, Andrzej.** 2018. *Inesperto nell'arte di parlare? (2 Cor 11,6). Retorica al servizio del Vangelo*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Hainz, Josef.** 2006. Gemeinschaft (KOINWNIA) zwischen Paulus und Jerusalem (Gal 2,9f). Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche. *Neues Testament und Kirche. Gesammelte Aufsätze*, 125–136. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- . 1981. κοινωνία. *EWNT II*: 749–755.
- Hansen, G. Walter.** 1989. *Abraham in Galatians: epistolary and rhetorical*



- contexts. Sheffield: Academic Press.
- Hauck, Friederich.** 1950. *κοινωνία*. *ThWNT III*: 789–810.
- Kertelge, Karl.** 1988. Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament. V: Josef Schreiner et al., ur. *Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele*, 53–67. Würzburg: Echter.
- Longenecker, Richard N.** 1990. *Galatians*. Waco: Word Books.
- Lührmann, Dieter.** 1978. *Der Brief an die Galater*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Matera, Frank J.** 1992. *Galatians*. Collegeville: Liturgical Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2012. Gospel in confrontation with culture: Paul's speech in Athens. *Bogoslovni vestnik* 72: 567–576.
- Mußner, Franz.** 1981. *Der Galaterbrief. Auslegung*. Freiburg: Herder.
- Od konflikta do skupnosti. Skupno luteransko-katoliško obeleževanje reformacije leta 2017. Poročilo luteransko-rimokatoliške komisije za edinnost.* 2016. Ljubljana: Družina.
- Pitta, Antonio.** 2008. *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- – –. 2009. *Lettera ai Galati. Introduzione, versione e commento*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Schnelle, Udo.** 2003. *Paulus. Leben und Denken*. Berlin, New York: Gruyter.
- Schwartz, G.** 1992. Zum Wechsel von »Kephas« zu »Petros« in Gal 1 und 2. *Biblische Notizen* 62: 46–50.
- Skralovnik, Samo.** 2018. Podoba Abrahama v kumranski apokrifni Genezi (1QapGen). *Bogoslovni vestnik* 78: 707–720.
- – –. 2015. Relativna in absolutna revščina v hebrejščini, v klasični in v novozavezni grščini. *Bogoslovni vestnik* 75: 79–98.
- Skralovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** Izziv revščine v nekaterih mezopotamskih zakonikih in Svetem pismu. *Studia Historica Slovenica* 17: 19–46.
- Smiles, Vincent M.** 1998. *The Gospel and the law in Galatia: Paul's response to Jewish Christian separatism and the threat of Galatian apostasy*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Smit, Joop F. M.** 1989. The Letter of Paul to the Galatians: a deliberative speech. *New Testament studies* 35: 1–26. <https://doi.org/10.1017/s0028688500024474>
- Söding, Thomas.** 2003. Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie. *Catholica* 57: 107–123.
- – –. 1991. Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien. Beobachtungen zu ihrer Evangeliumsverkündigung und ihrem Konflikt mit Paulus. *Münchener theologische Zeitschrift* 42: 305–321.
- – –. 2016. Streiten verbindet. Der Galaterbrief als Wegweiser der Ökumene. V: Ulrich Luz, Thomas Söding, in Samuel Vollenweider, ur. *Exegese - ökumenisch engagiert. Der »Evangelisch-Katholische Kommentar« in der Diskussion über 500 Jahre Reformation. Ein Rückblick und ein Ausblick*, 89–97. Ostfildern; Göttingen: Patmos; Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783788731823.89>
- Stanley, Christopher D.** 1998. Biblical quotations as rhetorical devices in Paul's letter to the Galatians. *Seminar papers SBL* 37: 700–730.
- Vanhoye, Albert.** 2000. *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Paoline.





enoročajna kroglasta posoda z zaobljenim dnom

Najdišče: Hebron

Višina: 14,9 cm

Premjer ustja: 7,9 cm

Inv. št.: 78

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)



skleda z zaobljenim dnom in rdečim premazom v različnih odtenkih

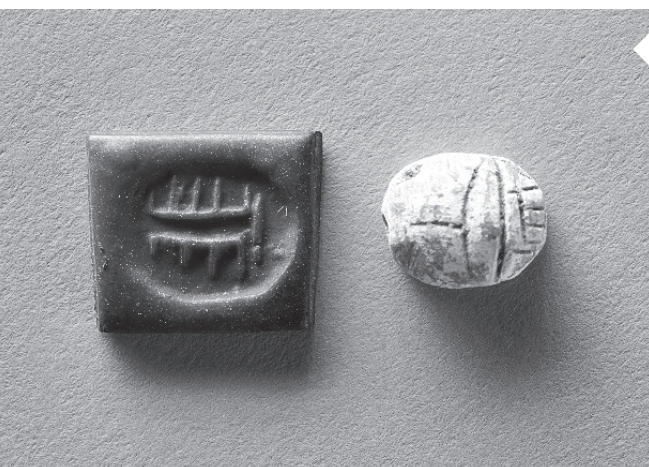
Najdišče: neznano

Višina: 4,9 cm

Premjer ustja: 14,5 cm

Inv. št.: 63

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)



pečatnik v obliki skarabeja z vgravidanim motivom vertikalnih in horizontalnih črt

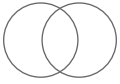
Najdišče: območje Hebrona (?)

Mere: 1,24 x 1 x 0,68 cm

Inv. št.: 50

Datacija: starejša železna doba
(1250–1075 pr. Kr.)





Leon Debevec

Genealogija prostora v bibličnih besedilih: Stvarjenje

The Genealogy of Space in Biblical Texts: The Creation

Povzetek: Problemski okvir prispevka so prostorske podobe v svetopisemskih pripovedih o stvarjenju. V analizi je bilo obravnavano besedilo razčlenjeno v tri module: modul, ki vsebuje duhovniški zapis o stvarjenju, sledi modul s starejšim jahvističnim poročilom, v zadnjega pa je vključena pripoved o vesoljnem potopu. Analiza je potrdila bogastvo prostorskih podob, ki besedilu niso zgolj okras, marveč so pogosto uporabljene kot nosilci vsebin, v katerih se kaže dramatičnost premen v odnosu med človekom in transcendenco. Primerjava ugotovljenih prostorskih podob z arhitekturno arhetipsko matrico sakralnega je potrdila prisotnost nekaterih arhitekturnih arhetipskih prvin. Te razkrivajo nova obzorja razumevanja istovetnosti krščanskega sakralnega prostora pa tudi sakralnega prostora drugih »religij knjige«.

Ključne besede: arhitektura, sakralni prostor, arhitekturni arhetip, Sveto pismo, stvarjenje, prostor

Abstract: *The framework of the problem addressed in the contribution is spatial images in biblical narratives of the Creation. In the analysis, the discussed text is broken down into three sections; a section concerning the priestly narrative of the Creation, followed by a section with the earlier Yahwist narrative, while the last section discusses the narrative of the universal flood. The analysis confirmed the richness of spatial images, which are not just ornaments to the text, but are often used as bearers of content in which the dramatic nature of the alternations in the relationship between man and transcendence is reflected. Comparison of the established spatial images with the architectural archetypal matrix of the sacral confirmed the presence of a number of architectural archetypal elements. These reveal new horizons of understanding the identity of the Christian sacral space, as well as the sacral space of other »religions of the Book«.*

Key words: *architecture, sacral space, architectural archetype, the Bible, the Creation, space*

Uvod

Živimo v času, ki se utaplja v deročem toku sporočilnosti. Postajamo ne-možni brodolomci sredi razdivjanega vodovja lastne ustvarjalnosti. V karkofoniji deliričnih poskusov zgodbičarjev vse težje prepoznavamo velike

zgodbe, na katere se usedajo nanosi informacijskega mulja. Ta sicer s svojo motnjavo otežuje preglednost, a nikakor ne more zmanjšati sporočilne živosti velikih zgodb, osvobojenih sleherne novičarske atraktivnosti. Eno takih velikih zgodb, ki se vedno znova s presenetljivo klenostjo in domala nepregledno pomensko kompleksnostjo upira informacijskemu cunami, nosijo biblična besedila. Z njo se istovetijo religije, kot so judovstvo, krščanstvo in islam. »Usodno privlačna« je zaradi tematiziranja zapletenih vsebin, povezanih s človekovim spraševanjem o bistvu in smislu njegovega bivanja. Vsaj na tej točki zadene njen mik v živo tudi arhitekturo. Ta se osmišlja s tem, da daje človekovemu bivanju žlahtno prostorsko resonanco, ko njegove prostorske probleme navdihnjeno preoblikuje v prostorske kakovosti. V tako razumljenem poslanstvu se arhitektura pravzaprav sooča z zase edino resnično enigmo – z oblikovanjem prostora človekovega sobivanja s transcendentno. Skupno osišče obeh realnosti, religije in arhitekture, je človek. Človek je po eni strani v svoji fizični realnosti vklenjen v materialnost lastnega bivanja, po drugi pa se v svojem metafizičnem nemiru vedno znova steguje onkraj teh obzorij.

Problemsko jedro pričujočega poskusa bodo tako prostorske podobe, ki so se piscem in urednikom bibličnih besedil zdele učinkovite pri približanju nekaterih vidikov nedoumljivega božjega delovanja v stvarstvu tudi najbolj preprostem človeku. Ob pozornejšem branju bibličnih besedil ni mogoče spregledati relativne pogostosti in raznolikosti takih prostorskih podob. Njihova abstraktnost (edenski vrt, Ezekielov tempelj ali nebeški Jeruzalem) oziroma konkretnost (na primer jeruzalemski tempelj) sta za zastavljen prikaz nepomembni, saj je v ospredju namera podrobneje proučiti njihovo naravo, notranjo strukturo in kakovost, v kateri so sestavljavci bibličnih besedil prepoznavali moč posredovanja kompleksnih teoloških sporočil.

V metodološkem pogledu je raziskava zasnovana v dveh korakih. Prvi se nanaša na odkrivanje prostorskih podob v bibličnih besedilih in ugotavljanje njihovih prostorskih oziroma arhitekturnih značilnosti z literarnokritično metodo in metodo arhitekturne analize. Drugi pa se po logiki primerjalne analize nanaša na primerjanje teh značilnosti z modelom arhitekturne arhetipske matrice sakralnega kompleksa. (Debevec 2011, 202–273) Korpus bibličnih besedil torej ni zgolj teološki temelj religij oziroma zakladnica človekove modrosti, temveč je ob siceršnji skromnosti antičnih teoretskih besedil o arhitekturi tudi dragoceno polje, v katerem



more arhitekturna teorija, osmišljena z vedno vnovičnim prevpraševanjem temeljev lastne istovetnosti, odkrivati pomembne odgovore. Svojevrstno osišče takega prepletanja teološke misli in senzibilnosti za umetnost je na mariborski enoti Teološke fakultete utelešal prof. Rafko Vodeb. V svoji svetovljanski širini, pridobljeni ob opravljanju odgovornih služb v tujini, se je dobro zavedal nevarnosti gluhotе za lepo. Kot predavatelj cerkvene umetnosti na papeški Urbaniani in oddelku Teološke fakultete v Mariboru je to gluhotо požrtvovalno »zdravil«.

Končno, a zato nič manj pomembno, je proučevanje biblične interpretacije temeljnih prvin našega bivanja, med katerimi zavzema prostor domala osrednje mesto, nezamenljivi fundament medreligijskega dialoga, v katerem se bistri meja med univerzalnim in partikularnim ter se tako kažejo možne smeri žlahtnega sobivanja. Na področju sakralne arhitekture spada med učinkovita orodja prepoznavanja takih prvin model arhitekturne arhetipske matrice sakralnega. Z njegovo pomočjo se nam v raznolikosti sakralnih kompleksov razkrivajo skupne prostorske značilnosti, ki jih človek prepozna kot učinkovit okvir žlahtnjenja njegovega odnosa s transcendenco (Debevec 2013, 50).

Omejen obseg zastavljenega prikaza narekuje vsebinsko zamejitev. Tako bodo v nadaljevanju obravnavane prostorske prvine, ki jih prepoznavamo v bibličnih zapisih o stvarjenju. Gre za besedilo 1 Mz 1,1-3,24. Podrobni poznavalci bibličnih besedil ga pripisujejo dvema viroma. Mlajšemu duhovniškemu je pripisano besedilo 1 Mz 1,1-2,4, del besedila 1 Mz 2,4b-25 pa starejšemu jahvističnemu. Izročili se med seboj v marsičem razlikujeta, a sta hkrati izraz miselnih obzorij Izraelcev med devetim in petim stoletjem pr. Kr.

1 Prostorske reminiscence v duhovniškem zapisu o stvarjenju

Že prvi stavek Svetega pisma, »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1; po vsebini domala identično tudi Jahvist v 1 Mz 2,4b), zadene v samo srčiko dveh človeku povsem samoumevnih, a hkrati izmuzljivih stvarnosti: časa in prostora. Pokaže namreč na nepremostljivo kakovostno razliko med Stvarnikom, bivajočim onkraj sleherne človeku predstavljljive kategorije, in stvarstvom, vpetim v strukturo časa in prostora. Stvarstvo kot



materija je v svojem obstoju nujno pogojeno s prostorom (Muhovič 1996, 5). Materija napolnjuje prostor ter ga z gostoto in načinom razporeditve členi. Tako dobi prostor prepoznaven izraz. V obravnavanem stavku je ta edinstveni zliv prostora-materije opredeljen z dvodelnostjo neba in zemlje. Dualnost kaže na izrazito človeško perspektivo doživljanja stvarstva, saj je človeku zemlja bolj ali manj obvladljivi milje njegovega bivanja, medtem ko mu je nebo tuja in v misterij zavita realnost. Da bi prostor in materija zaživela v součinkovanju, je potreben povsem nov pogoj. To je čas (Muhovič 1996, 6). Čas, razumljen kot abstraktni kontinuum, ki določa zaporedje dogodkov součinkovanja prostora in materije v danem kraju (McGraw-Hill 2007), šele na ta način vstopa v človekovo čutno-zaznavno obzorje. Izraz »v začetku« je torej mogoče razumeti kot stvarnikovo sproženje stvarstvu lastnega časa, da bi oživil interakcijo med ustvarjenim prostorom in ustvarjeno materijo. Judovska kultura je zelo zgodaj prepoznala moč časa in dala v predstavljeni dihotomiji časa in prostora prednost času ter tako vzpostavila edinstvenost njene istovetnosti. »Zdi se,« pravi znani judovski rabin Heschel, »da je čas, ko gledamo resničnost in so naše duše očarane nad predmeti v prostoru, v neprestanem gibanju. Ko se začnemo zavedati, da so predmeti v prostoru tisti, ki se neprestano gibljejo, spoznamo, da je čas tisti, ki nikoli ne poteče, in da je svet prostora tisti, ki se giblje skozi neskončno prostranstvo časa.« (2013, 95)

Ob povedanem se postavlja skoraj samoumevno vprašanje, zakaj sploh obravnavati prostorske prvine v bibličnih besedilih. Enega izmed odgovorov najdemo v mehanizmu součinkovanja znotraj že predstavljene trojice čas-prostor-materija. Pokaže nam, da čas šele v interakciji s prostorom-materijo vstopa v človekovo čutno-zaznavno obzorje. Prostor-materija se torej pokaže kot nezamenljiva resonančna posoda, brez katere bi ostal čas v svoji abstraktnosti, podobno kot prostor ob odsotnosti materije, zunaj človekovega zaznavnega obzorja. Čas razkriva na minljivi materiji sledi bivanja, rasti, zorenja, staranja in razkroja. Slednje lepo prikaže besedilo 1 Mz 1,3–2,4. V njem namreč stvarjenje ni razgrnjeno pred bralca kot nekontrolirana erupcija nepredstavljive stvarnikove moči, temveč kot premišljeno strukturirana stvarjenjska dejanja v sedmih dnevnikih časovnih intervalih. Da bi veličina stvarjenjskih dejanj simbolno popolnega (zaokroženega) sedemdnevnega cikla zaživela v vsem svojem sijaju, prinaša 1 Mz 1,2 nekaj pomenljivih lastnosti prvobitnega stvarstva. Gre za pustost, praznino in temo. Prvi dve, v hebrejskem izvorniku *tóhu* in *bóhu*, v dobesednem



prevodu puščava in praznina (SPJ 1014, 47), je takratni človek dobro poznal, saj se je s pregovorno divjostjo, neurejenostjo in pustostjo puščave stalno srečeval. Pustost in praznost nista kakovosti, s katerima bi Stvarnik opisoval svoje stvaritve. Prej nakazujeta človekovo središčno vlogo v stvarstvu, preko katere ga osmišlja. V luči stvarnikove popolnosti in iz nje izhajajoče mimobežnosti sleherne kategoričnosti je namreč stvarstvo nujno popolna uresničitev stvarnikovega déja. Tudi tema je stanje, ki človeku bistveno zoži kakovost doživljanja prostora na njegove predvsem tipne sposobnosti. V tem človeku še zelo tujem, domala divjem prvobitnem stvarstvu pa 1 Mz 1,2 že pokaže na neko bistveno kakovost, na pomirjujočo prisotnost božjega, saj nad surovostjo prvobitnega stvarstva veje »Božji duh«.

Stvarjenje časa in prostora, ki nam ga razkriva prvi stavek Svetega pisma, vzpostavlja najširši okvir, znotraj katerega more zaživeti odnos med človekom in transcendenco. V pozornejšem opazovanju prostorskih reminiscenc nadaljnega opisa stvarjenja (1 Mz 1,3–2,3) prepoznavamo poteze s premišljenimi koraki postavljenega mogočnega odra, na katerem se bo odvijala drama človekove razpetosti med njegovim tesnim prijateljstvom s Stvarnikom in nikoli ugaslo skušnjavo v njem streči zgolj lastnim željam. Kar najprej opazimo, je vsebinska dihotomija stvarjenjskih dejanj v simbolni zaokroženosti sedemdnevnega cikla, pomenljivo členjenega v razmerju štiri proti tri. Razmerje je med drugim, v egipčanski kulturi (bližnji Izraelcem), razmerje stranic svetega trikotnika 3 : 4 : 5. Omogoča namreč enostavno in natančno določitev pravega kota, izredno pomembne arhitekturne kompozicijske prvine. To razmerje pa najdemo tudi v pitagorejski matematično-glasbeni teoriji, utemeljeni na prepričanju pitagorejcev, da je temeljni princip resničnosti število (Bouleau 1963, 81–113). Pitagora (570–495 pr. Kr.) je namreč odkril, da razdelitev strune strunskega instrumenta v razmerju malih celih števil, 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4, ustvarja čiste konzonančne glasbene intervale, ki so po besedah Pitagorovega učenca Filolaja »ugodni za uho« (Muhovič 2015, 626).

Značilnost stvarjenjskih dejanj štiridnevnega modula je določitev prostorskih značilnosti omenjenega »odra«, medtem ko se stvarjenjska dejanja zadnjih treh dni nanašajo na vzpostavitev življenja na tem odru. Najprej, prvega dne (1 Mz 1,3–5), je ustvarjena svetloba. S stališča obravnave prostora gre za logičen korak. V človekovo prepoznavanje in doživljanje prostora vnaša bistvene kakovosti, kot so barve, dinamičnost in dramatično

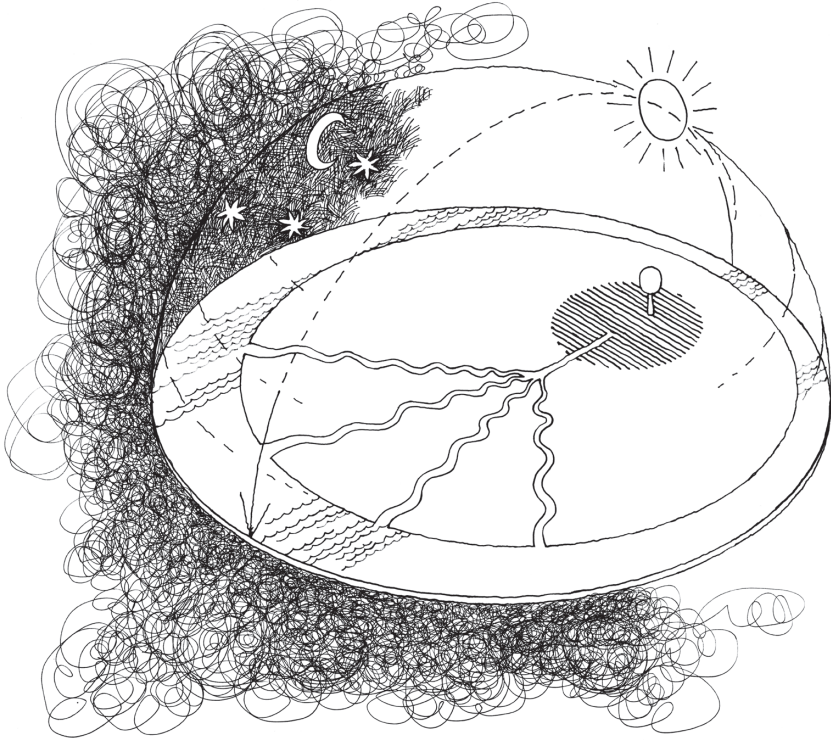


obogatitev njegove semantičnosti. Ločitev svetlobe od prvobitne teme in »udomačitev« teme (noč) kot antipoda svetlobi (dan) vzpostavlja ritem, z njim pa prepričljivost učinka časnosti, minljivosti.

Če moremo v stvarjenju svetlobe videti olajšanje in bistveno obogatitev človekovega doživljanja mogočnosti stvarnikovih dejanj, pa smo v stvarjenjskem dejanju drugega dne (1 Mz 1,6-8) že priča prvim »arhitekturnim« potezam. Stvarnik najprej razmeji prvobitno vodovje z obokom. Ustreznejši izraz bi bil polkupola, saj je arhaični človek prepoznaval prostorske značilnosti nebesnega svoda predvsem preko navidezne poti sonca, ki dan za dnevno zarisuje lok med njegovim vzhodom in zahodom, medtem ko se mu je talna ploskev, s katere je opazoval to dogajanje, ne glede na svojo konfiguracijo kazala kot bolj ali manj pravilen krog (SPJ 2014, 47). Tako postaja nebesni svod skrajna meja človekovih čutno-zaznavnih sposobnosti in zato tudi simbol slutnje, od kod more pričakovati nedoumljive posege v lastno bivanje.

Tretji dan (1 Mz 1,9-13) stvarnikova stvariteljska moč poseže v vodovje pod nebesnim svodom. Iz njega priključijo kopno in tako vzpostavi temeljno doživljajsko dvojnost človekovega bivalnega prostora; trdnost in tektonsko gotovost zemlje kot nasprotje negotovosti, spremenljivosti in tokovni nepredvidljivosti morja. Z dodelitvijo rodovitnosti zemlji (1 Mz 1,11-12) ta dobi primat nad morjem. Troslojni model stvarstva (risba 1) kot plošče kopnega z nebom nad njim in podzemljem (*Sheol*) pod njim, prekritega s kompaktno kupolo nebesnega svoda, ki je stvarstvo varovala pred brezobličnim vodnim kaosom, je podoba antropocentričnega, za antične Hebrejce značilnega doživljanja prostora kot strogo zamejenega in hkrati brezmejnega realnosti, saj se mu edini človeku vidni rob – premikajoče se obzorje – stalno izmika (Knight 1990, 175–176).





Risba 1

Četrty dan (1 Mz 1,14-19) stvarnik dokonča »arhitekturo« stvarstva, v katerem bo dominiral človek, s strukturiranjem svetlobe, prisotne v stvarstvu že od prvega dne. Svetloba dobi dve bivanjski obliki: dnevno, imenovano sonce, in nočno, ki se kaže po luni in zvezdah. S tem stvarjenjskim dejanjem je prvobitna nepredirna tema dokončno pregnana. Obe bivanjski obliki dajeta izvorni edinstvenosti svetlobe pomembne prvine, kot so pot, smer in premene (v spreminjajočih se konstelacijah zvezd in luninih menah). Slednje so učinkovita »znamenja za čase, dneve in leta« (1 Mz 1,14), saj soustvarjajo ritem in vzpostavljajo razmere, v katerih se bo človek lahko v stvarstvu orientiral ter ga tako udomačil. Navidezna pot sonca mu določa osnovno orientacijsko smer, na katero se postavi s svojim značilnim ploskim telesom. Slednje mu pokaže na to os pravokotno smer ter razmeji njegov doživljajski prostor na »spredaj« in »zadaj«. Fiziognomija človeškega telesa določa še dve ploskvi, pomembni za njegovo orientacijo v prostoru: talno ploskev, ki je konkretna in po kateri se giblje, ter navidezno,

postavljeno v višino človekovih oči, po kateri loči »zgoraj« od »spodaj« (Butina 1982, 209–215). Prostorski okvir bivanja je tako dovršen.

Drugi, tridnevni modul stvarjenjskega cikla razgrinja, kot že rečeno, proces oživitve izoblikovanega odra (stvarstva). Pomenljivo je, da življenje vznikne najprej v vodi in v zraku (1 Mz 1,20-23), človeku najbolj izmikajočih se realnostih, ter se šesti dan (1 Mz 1,24-31) razmahne tudi po kopnem. Kot zadnji je ustvarjen človek. Z njim dobi celotno stvarstvo zaokroženost in smisel, saj sta samo predstavnika človeškega rodu mož in žena deležna stvarnikovega blagoslova: »Plodita se in se množita, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji! [...] Glejta, dal sem vama vse rastlinje, ki rodi seme po vsej zemlji, in vse drevje, na katerem je drevesni sad, ki rodi seme. Naj vama bo v živež.« (1 Mz 1,28-29)

Glavni motiv sedmega, zadnjega dne stvarjenja je stvarnikovo zadovoljstvo nad ustvarjenim stvarstvom. V opisih stvarjenjskih dejanj posameznega dne prepoznavamo sekvence, ki zaradi ponavljanja spominjajo na logiko obrednih besedil: »Bog je rekel [...] In zgodilo se je tako [...] Bog je videl, da je dobro.« V njih ni mogoče spregledati želje sestavljavcev oziroma redaktorjev obravnavanega besedila, da bi karseda nedvoumno prikazali popolno skladnost stvarstva s stvarnikovo zamisljivo. Stvarnikov počitek sedmega dne (1 Mz 2,1-3) moremo tako razumeti kot končno potrditev te skladnosti in hkrati prepustitev popolne svobode dogajanju v njem.

2 Prostorske reminiscence v jahvističnem zapisu o stvarjenju

Starejši jahvistični zapis o stvarjenju po sistematičnosti in logičnosti ne dosega duhovniškega, a zato s stališča pričujočega poskusa ni nič manj zanimiv. Po prepričanju poznavalcev se nam kaže kot amalgam različnih antičnih tradicij (Von Rad 1972, 74), ki so že obstajale davno prej, potem pa jih je Jahvist še domiselno povezal v pričujočo pripoved. Prisotnost prostorskih prvin in način njihove obravnave sta zato še toliko bolj dragocena, saj kažeta, da prostorske podobe kot medij posredovanja zapletenih vsebin o izvoru in smislu sveta ter človeka v njem niso bile domena zgolj intelektualne (duhovniške) elite, temveč so bile globoko zasidrane tudi v najbolj preprosti človeški naravi.



Prva prostorska podoba, s katero nam postreže jahvist, je pusto, prazno in močvirnato kopno (1 Mz 2,4b-6). Skoraj si ni mogoče predstavljati človeku bolj tujega in neprijaznega okolja. Medtem ko je po duhovniškem zapisu o stvarjenju človek predstavljen kot vrh skrbno zgrajene piramide stvarstva, v jahvistični pripovedi stvarnik v opisanem, človeku povsem neprijaznem prostoru najprej ustvari človeka. Zdi se, kot bi želela pripoved do skrajnosti poudariti prepadno kakovostno razliko med človekom, ki mu je stvarnik »vdahnil v obličje oživljajočega duha« (1 Mz 2,7), in neizoblikovanostjo prostora, v katerem se je človek znašel. Na prvi pogled skoraj nerazumljiva stvarnikova gesta postane ob branju preostalega besedila dramaturško premišljen kontrast, katerega namen je poudariti odličnost stvarjenjskih dejanj, s katerimi stvarnik preoblikuje surovost prostora v idealno okolje človekovega bivanja. Prvi stvarnikov korak v tej smeri je zasaditev vrta v edenu (1 Mz 2,8), kamor je prestavil človeka. Izraz *'ēden* bi še najbolj ustrezno prevedli kot »blaženost« (Von Rad 1972, 78), kar kaže na rajsko, človeku domala nepredstavljivo kakovost tega prostora.

Medtem ko v duhovniškem zapisu vegetacija v celoti prekrije kopno, je v jahvistični pripovedi rodovitnost zemlje najprej omejena zgolj na edenski vrt. Ta podoba ni daleč od takratnemu človeku dobro poznane blagodejnosti oaz sredi prostrane puščave, pa tudi kultura gojenja skrbno urejenih vrtov je bila na antičnem Vzhodu močno razširjena. Omejitev vegetacije na edenski vrt daje slednjemu v prostorskem pogledu kakovostno edinstvenost v odnosu do preostalega pustega in praznega sveta. Iz 1 Mz 2,9 izvemo, da bujno zelenje človeku ni zagotavljalo zgolj vsega potrebnega za preživetje, temveč je s tem, ko je bilo »prijetno za pogled«, tešilo tudi njemu lastno potrebo po lepem. S tem pa momenti prostorske ekskluzivnosti edenskega vrta še niso izčrpani. Omeniti je treba vsaj še dva. Prvi se nanaša na »geografsko« lokacijo vrta. V 1 Mz 2,8 preberemo, da ga je stvarnik zasadil »proti vzhodu«. Navedek kliče v spomin skoraj arhetipski simbolizem sonca, močno razvit v egipčanski kulturi, ki s svojo značilno dvojnostjo vzhoda in zahoda v človeku ozavešča razpetost sveta med rojevanje, rastjo oziroma upanjem ter tesnobo razkroja in smrti. Edenski vrt je torej postavljen v območje življenja, upanja in rasti. Drugi moment ekskluzivnosti rajskega vrta pa razberemo v 1 Mz 2,10-14. Besedilo govori o reki, ki izvira v vrtu, teče iz njega in se deli na štiri veletoke: Pišón, Gihón, Tigris in Evfrat. Ne oziraje se na geografsko resničnost vseh štirih rek, o kateri si tudi eksegeti niso povsem enotni (Von Rad 1972, 79),



je za razumevanje prostorskih karakteristik obravnavanega besedila pomembno predvsem dvoje. Prvič: dejstvo, da reka izvira v edenskem vrtu, tega s hierarhičnega vidika postavlja na dominantno mesto. Drugič: delitev reke na štiri veletoke, ki po predstavah antičnega Hebrejca oživljajo celoten svet (SPJ 2014, 50) (totaliteta števila 4), in pomen vode, poleg sonca druge nenadomestljive nosilke življenja, daje edenskem vrtu status »popka« sveta. Na domala isto idejo naletimo v religiji antične Grčije, kjer je veljalo za središče sveta panhelenistično Apolonovo preročišče v Delfih (1400 pr. Kr.) z omfalósom (ὄμφαλός), nekakšno kamnito stelo, postavljeno na kraj, kjer naj bi po mitskem izročilu Apolon premagal kačo, ki je varovala zibelko sveta (Valavanis 2004, 163–169).

Jahvistična pripoved o stvarjenju slika edenski vrt kot prostor človekovega vsestranskega ugodja. S svojim formatom (vrt) ustvarja človeku obvladljivo merilo prostora sredi pustih prostranstev. Je kozmos, umerjen po njegovi meri. S tega vidika so še posebej zanimivi drobci obravnavanega besedila, ki razkrivajo bližino, skoraj intimnost, odnosa med stvarnikom in človekom v tem prostoru. Tako stvarnik ustvarja živa bitja in jih vodi k Adamu, »da bi videl, kako jih bo imenoval, in da bi vsako živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal Adam« (1 Mz 2,19). S poimenovanjem Adam udomači živa bitja in jim da vlogo služenja. V nadaljevanju stvarnik s stvaritvijo Eve preganja njegovo samoto (1 Mz 2,20-22). Prijateljsko bližino med stvarnikom in človekom nakazuje končno tudi 1 Mz 2,25, ko kaže na nemotečo nagoto Adama in Eve; to je izraz intimne povezanosti ob dejstvu stvarnikove navzočnosti (1 Mz 3,8). Na podlagi tu omenjenega pasusa ne gre poenostavljeno zaključevati, da je edenski vrt prikazan kot stvarnikovo bivališče, vsekakor pa je prostor njegove globoke in prosojne povezanosti s človekom. Kot izraz slednje moremo končno videti v edenskem vrtu prisotnost drevesa spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,8) in s tem čutnozaznavno manifestacijo transcendence, ki je referenčna točka stvarnikovega zagotovila, da človek ne bo nikoli prepuščen samemu sebi. Z drevesom spoznanja dobrega in hudega je povezana tudi edina stvarnikova zahteva do prvega človeka, naj spoštuje njegovo nedotakljivost (1 Mz 2,16-17).

Prav nedotakljivost drevesa spoznanja dobrega in hudega je vzrok za prvi in hkrati usodni človekov spodrseljaj, ki je radikalno spremenil tudi značilnosti prostora. Zapis o dramatičnem preobratu v rajskem vzdušju edenskega vrta najdemo v 1 Mz 3,1-24. Človek se upre edini »prostorski« omejitvi,



ki je izraz hierarhije v njegovem odnosu s stvarnikom. Ko použije sad prepovedanega drevesa, se edenski vrt spremeni iz prostora sproščenega družnja s stvarnikom v prostor tesnobe in skrivalnic. Adama in Evo postane sram lastne nagote (1 Mz 3,10), v stvarstvu vznikne mehanizem destrukcije. Stvarnik izžene prva človeka iz edenskega vrta. V prostorskem pogledu razširi nedotakljivost prostora od drevesa spoznanja dobrega in hudega na celoten edenski vrt. Radikalnost kakovostnega preobrata pa je v tem, da spoštovanje vzpostavljene nedotakljivosti edenskega vrta ni več stvar človekove svobodne volje, kot je nekdanj veljalo za drevo spoznanja dobrega in hudega, temveč je s strani stvarnika dokončno, saj postavi vzhodno od edenskega vrta »kerube in meč, iz katerega je švigal bliskajoč plamen, da bi stražili pot k drevesu življenja« (1 Mz 3,24). Dokončno kontrastnost kakovosti prostora, v katerega sta bila izgnana prva človeka, v primerjavi s prostorom rajskega vrta vzpostavi stvarnik s prekletstvom: »[N]aj bo zaradi tebe [Adama] prekleta zemlja. V trudu se boš hranil od nje vse dni svojega življenja, trnje in osat ti bo rodila, jedel boš poljsko rastlinje. V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zakaj prah si in v prah se povrneš.« (1 Mz 3,17) Vprašanje, ali je mogoče videti v stvarnikovi namestitvi »straže« pred edenski vrt v smeri proti vzhodu upanje na možnost ponovne pripustitve človeka v raj, vsekakor presega zastavljeni poskus. Med simbolnimi prvinami, ki označujejo obravnavani preobrat, je pomenljiv tudi ogenj. Simbolizem ognja v bibličnih besedilih se pojavlja izredno pogosto in je v zvezi z našo razpravo pomenljiv vsaj v treh pomenih: kot označevalec božje navzočnosti, kot stvarnost, po kateri se vzpostavlja nedostopnost in se zato kaže kot učinkovit mehanizem razločevanja, ter končno kot »orodje« prečiščevanja.

3 Prostorske podobe v pripovedi o vesoljnem potopu

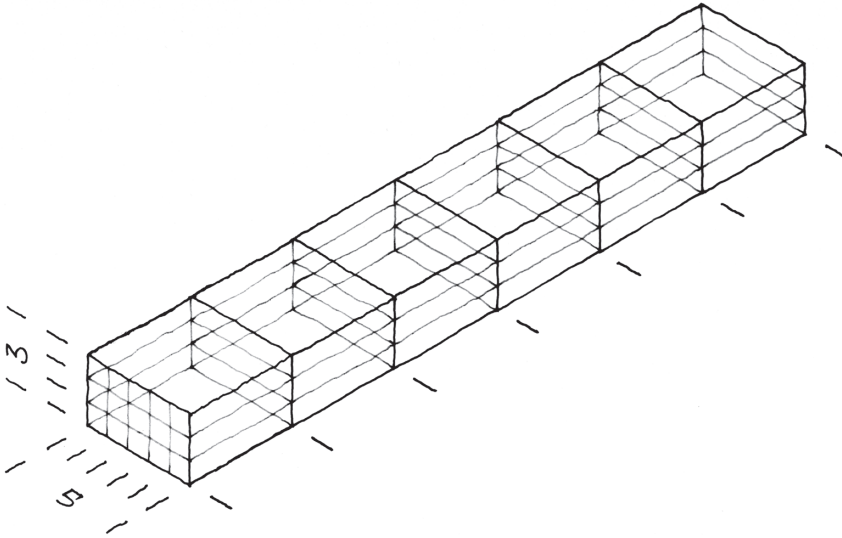
Proučevanje prostorskih prvin v bibličnih opisih stvarjenja zaokrožuje pripoved o vesoljnem potopu (1 Mz 6,5–9,16). Prekletstvo prostora, v katerega je bil iz edenskega vrta izgnan prvi človek, se kaže v razrasti hudobije in sprijenosti, zaradi katere se stvarnik odloči očistiti stvarstvo. Izbere pravičnega in brezgrajnega Noeta, ki »je hodil z Bogom« (1 Mz 6,9), ter mu naroči, naj si izdelata »ladjo iz cipresovega lesa« (1 Mz 6,14). Za to razpravo je zlasti zanimiv opis tega plovila (1 Mz 6,14–16). Izraz se zdi ustrežnejši ob dejstvu, da latinski prevod vsebuje izraz *arca*, kar pomeni »skrinja« (SPJ



2014, 58). Tudi eksegeti ugotavljajo, da se pojavi na tem mestu uporabljena izvorna hebrejska beseda *ta-va* v Tori samo še enkrat, in sicer v pripovedi o Mojzesu, ko Levijeva hči naredi košaro iz papirusa, jo premaže z ilovico in smolo, vanjo položi sina Mojzesa in jo skrije v ločje na bregu Nila (2 Mz 2,3). V opisu potopa (1 Mz 6,17–8,14) se pokaže, da je glavni smoter tega plovila ohraniti kal življenja v času vesoljnega očiščenja zemlje s poplavo, ne pa prepeljati Noeta z njegovo družino in predstavniki živih bitij na neki vnaprej določen kraj, čemur načeloma služi ladja. A vrnimo se k plovilu. V citiranem opisu se pokaže, da sta njegova zasnova in oblika stvarnikova zamisel. Izraz slednje je mogoče prepoznavati v domišljeni (popolni) kompoziciji plovila, ki mu daje značaj arhitekture. V besedilu je plovilo naslikano s podobo mogočne skrinje, katere širina znaša 50 komolcev, dolžina 300 komolcev in višina 30 komolcev. Z arhitekturnega stališča je zanimivo že njeno tlorisno razmerje 50 : 300, enako razmerju 1 : 6, iz česar je mogoče sklepati, da sestavlja plovilo šest prostorskih modulov s kvadratno talno ploskvijo dimenzij 50 x 50 komolcev in višino 30 komolcev (risba 2). Oporo tej kompozicijski logiki bi lahko videli tudi v božjem navodilu Noetu, naj naredi »ladjo s prekati« (1 Mz 6,14). Število šest bi lahko bilo ostanek sumerske in babilonske kulture, ki so jo pisci oziroma uredniki bibličnih besedil nedvomno poznali. Ena od »numeričnih« značilnosti omenjenih kultur je bila namreč uporaba šestdesetinskega sistema, na zahodu ohranjenega še danes v stopinjski delitvi kroga in merjenju časa (Hill 2003, 240–241). Kompozicijsko domišljenost pa daje plovilu zasnova njegove čelne ploskve. Iz dimenzij, navedenih v besedilu, vidimo, da gre za razmerje stranic 3 : 5. V arhitekturni kompoziciji pa tudi v umetniškem ustvarjanju nasploh ima to razmerje posebno mesto. Gre namreč za z malimi celimi števili izraženo razmerje, poznano pod imenom zlati rez oziroma *auron* (Kurent 2002, 57). Pomena prisotnosti zlatega reza v kompoziciji Noetovega plovila ne gre povezovati zgolj z njegovim estetskim učinkom, ki ga ustvarja z edinstveno učinkujočo medsebojno ubranostjo dveh kompozicijskih prvin, temveč tudi z dejstvom, da se zlati rez, poleg na primer fibonaccijevega zaporedja, kaže kot eden najširše prisotnih kompozicijskih ključev v stvarstvu kot celoti. Zlati rez so pri snovanju sakralne arhitekture uporabljali že Egipčani. V njegovem ključu je oblikovan na primer profil Kufujeve piramide, raziskovalci pa ga odkrivajo tudi v kompoziciji piramidnega kompleksa v Gizi. Čeprav dobi to ekskluzivno ime šele v devetnajstem stoletju, se je z matematično obdelavo tega proporcijskega ključa ukvarjal že Pitagora, slavni grški kipar



Fidija (500–432 pr. Kr.) pa ga je uporabil pri zasnovi atenskega Partenona. S tremi moduli višine je usklajen tudi notranji etažni ustroj skrinje. Njeno trodelnost nekateri raziskovalci povezujejo s trodelnostjo že omenjenega hebrejskega pojmovanja kozmosa (Gooder 2005, 38).



Risba 2

V opisanih kompozicijskih kvalitetah skrinji podobnega plovila ni težko prepoznati stvarnikove vsemogočnosti, s katero se je odločil zaščititi brezgrajno življenje pred popolnim uničenjem. Končno je skrinja tudi izraz celostnosti, saj je prostor, v katerem je varno shranjeno reproduktivno jedro »vsega, kar živi« (1 Mz 6,19). V bibličnem zapisu o Noetovih pripravah na potop smo prvič po »Adamovem grehu« priča ponovnemu intimnemu sožitju med stvarnikom in človekom. Stvarnik predstavi človeku »arhitekturno« zamisel plovila, Noe jo uresniči. Rezultat je nov prostor božje milosti, v katerem se bo človek soočil z apokaliptičnim uničenjem stvarstva. To soočenje bo za Noeta in življenje v plavajočem »kontejnerju« varno, saj je sam Stvarnik, potem ko se je Noe s svojo družino in predstavniki vseh živih bitij vkrcal v plovilo ter preden je kaos preplaval kozmos, »zaprl vrata za njim« (1 Mz 7,16). Ker stvarnik z Noetovo ladjo zagotavlja varnost življenja, jo lahko vidimo kot arhitekturni približek edenskega vrta, saj se bo po potopu iz te skrinje, podobno kot v edenskem vrtu izvirajoča reka – vir življenja na zemlji (1 Mz 2,10), razlilo življenje po celotnem novem

stvarstvu (1 Mz 8,16-17). Novo stvarstvo je oprano zla pa tudi prekletstva. Stvarnik ga izroči Noetu in ga blagoslovi. Prostor novega stvarstva tako dobi novo kakovost, kakovost blagoslovljenosti in upanja (SPJ 2014, 60). Kljub blagoslovljenosti pa to stvarstvo nima več kakovosti edenskega vrta, v katerem se je človek družil s stvarnikom, ki je »ob dnevnem vetriču« (1 Mz 3,8) hodil po njem. V prostoru novega stvarstva opazimo odsotnost pomembne »referenčne točke« Stvarnikove bližine in zaupljivosti do človeka, izraženih v drevesu spoznanja dobrega in hudega. Prepoved, ki se v edenskem vrtu nanaša na uživanje sadu tega drevesa (1 Mz 2,16-17), ostaja tudi v stvarstvu po potopu, celo v domala nespremenjeni formulaciji, a z drugo vsebino: »Vse, kar se giblje, kar živi, naj vam bo v živež. Tudi zeleno rastlinje vam dam. Samo mesa z oživljajočo krvjo ne jejte. Tudi za vašo kri, ki daje življenje, bom terjal zadoščenje.« (1 Mz 9,3-5) Človek je torej v novem stvarstvu, ki mu je dano v gospodovanje (1 Mz 9,2,7), postavljen pred izziv vzpostavljanja ter ohranjanja harmoničnosti v svojem odnosu do stvarstva, predvsem pa v odnosu do sočloveka, ob katerem more računati na stvarnikov blagoslov in bližino.

4 Arhitekturne arhetipske prvine sakralnega v prostorskih podobah pripovedi o stvarjenju

Potem ko smo iz bibličnih besedil o stvarjenju izluščili prostorske podobe in na kratko orisali njihove značilnosti, se samo po sebi postavlja vprašanje, ali se v njih kažejo vsaj nekatere arhitekturne arhetipske prvine, po katerih more človek, ujet v koordinate čutno-zaznavnega, izkusiti drobce transcendentne realnosti. Pričakovanje je toliko bolj upravičeno zaradi dejstva, da so biblična besedila že sama po sebi zastavljena kot božje razodetje človeku. Arhitekturni arhetipi so kot rezultat primerjalne arhitekturne analize sakralnih kompleksov v uvodoma omenjenem modelu arhitekturne arhetipske matrice strukturirani v tri sklope: v sklop arhetipov, ki določajo prostorske ovoje, sklop arhetipov, ki določajo posebnosti razmejitev oziroma povezav med prostorskimi ovoji, ter sklop arhetipov, ki določajo edinstvenost razmerij med njimi (Debevec 2011, 210). Čeprav se obravnavana besedila v pretežni meri nanašajo na vzpostavljanje stvarstva kot najširšega okvira človekovega odnosa s transcenco, pokaže soočenje modela s predstavljenimi prostorskimi podobami prisotnost nekaterih arhitekturnih arhetipov.



Na prvega napeljuje že izpostavljena popolna skladnost med stvarnikovo zamisljivo stvarstva in njeno uresničitvijo, poudarjeno v duhovniškem zapisu o stvarjenju. Prvotno stvarstvo se kaže kot sveti prostor, a ne na način, da bi bil ta edinstveni »čas-prostor-materija« sam po sebi nosilec svetosti, temveč zaradi njegove uglašeniosti s stvarnikovo zamisljivo, v katero človekova »roka« kot princip preoblikovanja še ni posegla. Priča smo najmonumentalnejši prostorski interpretaciji arhetipa »sveto« (Debevec 2011, 218).

Jahvistični zapis o stvarjenju pa vnaša s podobo edenskega vrta v prostor prvotnega stvarstva že prvo strukturiranost. Znotraj prej omenjenega arhetipskega prostorskega ovoja »sveto« je z edenskim vrtom vzpostavljen nov arhetipski prostorski ovoj »presveto«, saj je v besedilih naslikan kot prostor človekovega sobivanja s stvarnikom. S tem pa nabor arhetipov, ki jih moremo razbrati iz zapisov o edenskem vrtu, še ni izčrpan. Zadnjega med arhetipskimi prostorskimi ovoji določa/ta drevo/drevesi življenja ter spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,9). Po svoji naravi ustreza arhetipskemu prostorskemu ovoju, imenovanemu »lik transcendence«. Človekova samovolja v odnosu do stvarnikove vzpostavitve prostorske strukture edenskega vrta povzroči uveljavitev »oboda« kot arhetipa iz sklopa arhetipskih povezav oziroma razmejitev med prostorskimi ovoji. Obod okrog edenskega vrta sicer v pripovedi o človekovem padcu ni neposredno omenjen, a ga je mogoče prepoznati v podobah kerubov, meča in plamenov, ki so varovali pot do drevesa življenja. V besedilu opisana postavitve kerubov napeljuje na motiv prehoda v obodu, saj je ta vedno posebej občutljivo mesto prekinitve in zato potreben posebne zaščite. V opisani novi ureditvi stvarstva se kažejo še vsaj trije arhitekturni arhetipi iz skupine tistih, ki določajo posebnosti v odnosih med prostorskimi ovoji in razmejitvami. Prvi tak arhetip je »selektivnost dostopnosti«. Če je pred človekovim padcem zgolj enostopenjska in se kaže na relaciji edenski vrt–prepovedano/i drevo/drevesi, je po njem okrepljena s še eno stopnjo, saj je selektivnost dostopnosti vzpostavljena tudi na relaciji »stvarstvo«–edenski vrt. Drugi arhetip, soroden pravkar obravnavanemu, je »hierarhičnost«. Vzpostavlja jo že opisana posebnost samega edenskega vrta pa tudi njegov privilegirani položaj na zemlji, kakršna je na primer njegova »višinska« izpostavljenost oziroma dejstvo, da v njem izvira reka, iz katere se preko štirih veletokov napaja celotna zemlja. Najvišje mesto v hierarhiji edenskega vrta pripada drevesu/drevesoma, ki jima je dal stvarnik zrasti »sredi vrta« (1 Mz 2,9). Zadnji arhitekturni arhetip sakralnega, ki ga razbiramo v prostorski podobi



edenskega vrta, je »orientacija«. Namig zanj najdemo v obravnavanih besedilih na dveh mestih. V 1 Mz 2,8 preberemo, da je »Gospod Bog zasadil vrt v ednu proti vzhodu«, v 1 Mz 4,24 pa izvemo, da je Stvarnik ob izgonu Adama iz raja postavil angelsko stražo »vzhodno od edenskega vrta«, da bi stražila »pot k drevesu življenja«. Izpostavljeni drobci napeljujejo na smer vzhod-zahod kot glavno orientacijsko os rajskega vrta. Glede na to, da analizirana besedila obravnavajo problem izvora kozmosa, njegove ureditve in mesta človeka v njem, je razumljivo, da se v interpretacijah arhitekturnih arhetipov sakralnega pojavljajo nearhitekturni naravni pojavi, kot so stvarstvo, smeri neba, reka, bujnost vegetacije oziroma drevo in ogenj. Izjemoma je ob zagotavljanju nedotakljivosti edenskega vrta uporabljena podoba transcendentne realnosti (kerubi). V tem pogledu pa pomeni zapis o Noetovem podvigu pomemben premik k uporabi arhitekturnih prvin v interpretacijah arhetipov sakralnega. Biblično besedilo o gradnji Noetovega plovila nam najprej postreže z dvema dodatnima arhitekturnima arhetipoma sakralnega. Prvi spada v sklop povezav in razmejitev, imenovan »arhitekturna lupina« (Debevec 2011, 226). V primeru Noetovega plovila ima to funkcijo obod skrinje, saj z vseh strani ovija dragoceno, od stvarnika odbrano življenje in ga v času vesoljnega potopa varuje pred razbesnelimi silami kaosa. Zadnji arhitekturni arhetip sakralnega v našem prikazu pa je »odličnost«. Na nekatere namige na arhetip odličnosti naletimo tudi v drugih obravnavanih besedilih. Tako moremo s tem arhetipom povezati stvarnikovo zadovoljstvo nad šestdnevnimi stvarjenjskimi dejanji, ko je »videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je prav dobro« (1 Mz 2,31), ali pa nad podobo vrta kot zgledno kultivirano naravo, »prijetno za pogled« (1 Mz 2,9). V bibličnem besedilu o Noetovih pripravah na potop pa je arhetip odličnosti zastopan v vseh treh lastnostih dobre arhitekture, ki jih je že rimski antični arhitekt Vitruvij (~80–~15 pr. Kr.) formuliral v domala večno veljavni trojici trdnosti (*firmitas*), uporabnosti (*utilitas*) in lepote (*venustas*). Cipresov les in predalčna konstrukcija (notranja delitev na nadstropja) sta plovilu zagotavljala trdnost (1 Mz 6,14). Ključni pogoji funkcionalnosti podviga so bili plovnost, z njo povezana vodotesnost in ustrezna prostornost, da bi lahko sprejela odbrano življenje. Noe je ladjo zasmolil z zunanje in notranje strani ter s tem zagotovil varnost bivanja v njej (1 Mz 6,14). Odličnost plovila po estetski plati dokazuje najprej dejstvo, da je zamisel Stvarnikova (1 Mz 6,15). Njena estetska dovršenost pa je še dodatno poudarjena s predstavitevijo njene kompozicijske zasnove, pri kateri je bil kot kompozicijski ključ uporabljen prestižen zlati rez.



Sklep

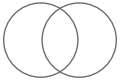
Analiza obravnavanih svetopisemskih besedil potrjuje tezo o prisotnosti prostorskih podob. Še več, kaže na njihovo presenetljivo bogastvo. Očitno je, da so se sestavljalcem in urednikom teh starodavnih besedil prostorske podobe zdele učinkovita preobleka, zaradi katere so postali razmisleki o nastanku sveta in človekove vloge v njem človeku bližji in lažje razumljivi. Čeprav v obravnavanih besedilih prevladujejo prostorske podobe iz narave, kar je razumljivo glede na »predcivilizacijsko« tematiko, ki jo besedila obravnavajo, pa v njih najdemo tudi prve in zato zelo dragocene arhitekturne poteze. Njihov pomen in vključenost v prostorsko matrico, v katero je vpeto Sveto pismo kot celota, lahko na tem mestu zgolj slutimo, saj v raziskavi izpostavljene prostorske podobe razpirajo celo vrsto zanimivih vprašanj: o njihovi avtentičnosti oziroma kulturnih vplivih, ki so v njih pustili svoje sledi, o njihovih simbolnih horizontih ter zlasti o njihovem »vplivnem območju« znotraj celotnega fonda bibličnih besedil. Slednje ostaja izziv nadaljnjega raziskovanja. Pavel je na atenskem Areopagu poganskim Atencem, vajenim arhitekturnega razkošja, spregovoril o njim neznanem Bogu, ki je, kot pravi, »napolnil vse obličje zemlje in ljudem odmeril čase in meje bivanja, da bi Boga iskali in se morda do njega dotipali in ga našli, saj ni daleč od nikogar izmed nas. Zakaj v njem živimo, se gibljemo in smo.« (Apd 17,22-28) Tako je hote ali nehote pokazal na dragocenost prostora, ki je po besedah Galilea Galileja druga biblija in ga Bog podarja človeku, da bi se mu po njem lahko približal (Norman 1990, 176).



Reference

- Arnheim, Rudolf.** 1977. *The Dynamics of Architectural Form*. Berkeley-Los Angeles - London: University of California Press.
- Bouleau, Charles.** 1963. *La géométrie secrète des peintres*. Paris: Éditions de Seuil.
- Butina, Milan.** 1982. *Elementi likovne prakse*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Collins, J. John.** 2004. Israel (Histories). V: *Religions of the Ancient World*, 181–188. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Debevec, Leon.** 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Debevec, Leon.** 2013. Arhitekturne poti h krščanski edinosti. V: *Edinost in dialog* 68: 41–57.
- Gooder, Paula.** 2005. *The Pentateuch: A Story of Beginnings*. S.n.: T&T Clark.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2013. *Sobota, gospodov dan*. Ljubljana: Družina.
- Knight, Douglas A.** 1990. Cosmology. V: Watson E. Mills, ur., *Mercer Dictionary of the Bible*. Macon, Georgia: Mercer University Press.
- Kurent, Tine.** 2002. *Arhitektov zvezek*. Ljubljana: Nuit.
- Muhovič, Jožef.** 1996. Koralni preludij o naravi prostora. Esej o ontologiji / Prelude Chorale on the Nature of Space. Essay on the Ontology. V: *Arhitektov bilten*, 131–132, 70–75, 100–104.
- Muhovič, Jožef.** 2015. *Leksikon likovne teorije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- McGraw-Hill.** 2007. *Encyclopedia of Science & Technology*. New York: McGraw-Hill.
- Norman, Edward.** 1990. *The House of God*. London: Thames and Hudson.
- Olyan, M. Saul.** 2004. Sacred times and spaces - Israel. V: *Religions of the Ancient World*, 256–259. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SPJ.** 2014. Ljubljana: Družina, TEOF in Slovenska škofovska konferenca.
- Valavanis, Panos.** 2004. *Games and Sanctuaries in Ancient Greece*. Los Angeles: Getty Publications.
- Von Rad, Gerhard.** 1972. *Genesis*. London: SCM Press Ltd.
- Von Rad, Gerhard.** 1979. *Old Testament Theology*. London: SCM Press Ltd.





Irena Avsenik Nabergoj

Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma

From Religious Experience to the Spiritual Literature of the Bible

Povzetek: Notranje izkustvo v razponu od najbolj elementarnih čutnih in čustvenih vzgibov do pretanjenih duhovnih doživetij in vizij močno določa človeka v njegovi osebni biti. Skupinski odraz človekove tovrstne dojemljivosti so številna religiozna in svetna literarna besedila iz vseh obdobjih človeške zgodovine. Kljub temu v naši sodobnosti ne najdemo veliko avtorjev, ki bi se načrtno lotevali raziskovanja te človekove čustvene, razumske in duhovne razsežnosti. Tisti, ki to topiko vendarle raziskujejo, naletijo na večje metodološke težave, ker je v naravi stvari, da se človekov notranji svet izmika analitičnim metodam psihologije, teologije in drugih sorodnih znanosti. Ta članek izhaja iz raziskovalnih izkušenj avtorice, ki jih je pridobila v dolgotrajnem raziskovanju podob resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi ob upoštevanju temeljne dosegljive literature s področja humanistike. Poudarek je na notranjem izkustvu duhovne narave, kot ga najdemo v Svetem pismu in poznejših literarnih zapisih o religioznem izkustvu. Kritična analiza uporabljenih metod kaže, da le celosten pristop omogoča strokovni diskurz, ki individualno notranje izkustvo kot osnovo človekove notranje skladnosti razširi na večjo ali manjšo skupnost v edinosti in dialogu.

Ključne besede: notranje izkustvo, religiozno izkustvo, duhovna intuicija, videnje, duhovna avtobiografija, preroško izročilo

Abstract: *Inner experience, in its range from the most elementary sensual and emotional stirrings to the most magnificent of spiritual experiences and visions, determines an individual's personal being. The many religious and sacred literary texts from all periods of human history make for a collective expression of human perception of this kind. In spite of this, in modern times we find few authors who systematically explore this human emotion, and the rational and spiritual extension thereof. Those who do engage in such research encounter many methodological difficulties, because it is in the nature of things that man's inner world evades the analytical methods of psychology, theology, and other related sciences. This article is based on the research experiences of the author that she acquired in her long-term research into the image of reality, truth and love in the Bible and literature in the light of the fundamental extant literature in the field of the humanities. The emphasis here lies on inner experience of a spiritual nature, such as that we find in the Bible and in subsequent*

literary records of religious experience. A critical analysis of the methods used shows that only a holistic approach allows for a proficient mode of discourse that extends individual inner experience as the basis for human inner harmony to a larger or smaller community in unity and in dialogue.

Key words: *inner experience, religious experience, vision, spiritual autobiography, prophetic tradition*

Uvod

Človekovo življenje v vseh razsežnostih čustvovanja, mišljenja in delovanja poteka po zakonitostih, ki jih znanstveniki, filozofi, teologi, umetniki in mistiki ne morejo zaznati v celoti, da bi lahko dosegli splošno sprejemljiv metodološki pristop. To še posebej velja, ko gre za vprašanje »notranjega izkustva«. Naše strokovne ugotovitve so lahko bolj zanesljive, če svojo intuicijo in duhovno izkustvo preverjamo skozi daljše obdobje svojega življenja in ju primerjamo s pričevanji, duhovnimi avtobiografijami in opisi duhovnega izkustva v različnih drugih duhovno naravnanih literarnih delih. Ob slovesnem jubileju 50. obletnice ustanovitve enote Teološke fakultete v Mariboru, naslednice ugledne Slomškove visoke teološke šole v Mariboru, katere delovanje je bilo prekinjeno z drugo svetovno vojno, imamo v zavesti pomemben religiološki, teološki in kulturni prispevek celotnega obdobja teologije v Mariboru, ko se vključujemo v globalne razsežnosti medverskega in medkulturnega dialoga v sedanjem času. Prizadevanje za ekumenski dialog, ki ga po zgledu pobudnika in pospeševalca ekumenskega dialoga Stanka Janežiča goji enota v Mariboru, med drugim tudi z revijo *Edinost in dialog*, pomembno pripomore k poglobljanju vrednot, ki omogočajo kakovostno sobivanje ljudi in njihovo skrb za duhovno rast.¹

V tem okviru želimo kot temo prispevka predstaviti vprašanje razmerja med »notranjim« religioznim izkustvom ter različnimi sintetičnimi in sistemskimi pristopi v dojetanju in razlaganju vrednot in doktrin. Razmerje

1 Sama se najbolj spominjam bogastva mednarodnega ekumenskega simpozija Teologija v dialogu, ki je v okviru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, ter Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog v organizaciji izr. prof. dr. Maksimilijana Matjaža potekal od 16. do 18. oktobra 2014 na Enoti v Mariboru. Na tem simpoziju sem nastopila s predavanjem »Iskanje resnice v literaturi: etični izzivi literarnih junakov v delih Cankarja, Tolstoja in Dostojevskega« (Avsenik Nabergoj 2015, 65–74).



med izkustvom in strokovnim diskurzom ali doktrino je skozi obdobja zaznamovano z ustvarjalnim zagonom, pa tudi z eksistencialnimi krizami. Ameriška psihologa Russell T. Hurlburt in Christopher L. Heavy v svoji knjigi *Exploring Inner Experience: The Descriptive Experience Sampling Method* ugotavljata: »Notranje izkustvo je ena najstarejših in najpomembnejših topik človeštva [...] Skozi zgodovino so najgloblji misleci sveta prepoznali osrednji pomen notranjega izkustva.« (2006, 3) Avtorja navajata zglede s področij literature, religije in filozofije: *Ep o Gilgamešu*, zapuščina Bude, Konfucija, Aristotela in Jezusa Kristusa. Čeprav verjameta, da je človekovo samoopazovanje njegovega notranjega sveta lahko zanesljivo, pa niti na področju kognitivne znanosti niti na področju psihologije ne najmeta kakšne že uveljavljene metode, zato predlagata svojo metodo deskriptivne izkušnje (DES: *Descriptive Experience Sampling*). Po tej metodi z uporabo pozivnika (pagerja) prisluhnemo udeležencem in jih spremljamo v natančno določenih trenutkih, zatem pa z njimi napravimo intervju, da bi dobili zvest opis njihovih izkušenj v teh trenutkih. V njihovem notranjem izkustvu odkrivamo prej neznane podrobnosti.

Leto pozneje je Russell T. Hurlburt skupaj z ameriškim filozofom Ericom Schwitzgeblom predstavil možnosti in meje zanesljivosti metode introspekcije v človekovo notranje izkustvo v knjigi *Describing Inner Experience?: Proponent Meets Skeptic* (2007). Psiholog in filozof sta z nasprotnimi stališči v intenzivnem strokovnem dialogu iskala odgovor na vprašanje, ali je mogoče natančno opazovati in zvesto opisati človekovo notranje izkustvo. Spraševala sta se: Ali so lahko zavestna izkustva natančno opisana? Ali lahko zanesljivo poročamo o svojih čutnih izkustvih in bolečinah, o našem notranjem govoru in podobah, o čustvih, ki jih čutimo? Ta vprašanja so osrednjega pomena ne le za naše humanistično razumevanje tega, kdo smo, ampak tudi za znanstveno področje študij zavesti. Hurlburt je ostal optimist, Schwitzgebel pa pesimist, češ da so »ljudje nagnjeni k precejšnji introspektivni zmoti celo pod najboljšimi pogoji« (Hurlburt in Schwitzgebel 2007, vii). Tudi na koncu številnih izmenjav stališč se stališči soavtorjev nista zblížali. Njuno skupno poročilo se je glasilo: »Kot sva se strinjala, je zgodovina introspekcije pokazala, da večina introspektivnih poročil ni bila verodostojna. Nesoglasje pa je ostalo glede vprašanja, v kakšnem obsegu neuspeh zgodnejših metod odraža *splošne, neodstranljive* težave introspekcije.« (Hurlburt in Schwitzgebel 2007, 8)



Prepoznavanje notranjega izkustva poteka v interakciji med spoznavnimi in čustvenimi dejavniki našega odzivanja na dogajanje v našem okolju, v svetu in v nas samih. Poglavitna vsebina notranjega izkustva je dojetje vrednot in smisla življenja, zato neopredeljeno notranje izkustvo samodejno lahko preraste v religiozno izkustvo resnic in vrednot kot skupne verske in kulturne dobrine, ki pomeni temeljno podporo za harmoničen razvoj družbe. Vrednote dojemamo v njihovih razmerjih, še posebej v nasprotjih med dobrim in slabim, veseljem in žalostjo, ljubeznijo in sovraštvom, smislom in nesmisлом. Celostno dojetje notranjega izkustva religioznih vrednot omogoča tudi vizijo, notranje dožitve dogodkov, ki v stvarnosti še niso nastopili, ter slutnje nadčasovnega sveta. Izkušnja neuspeha v doseganju kratkoročnih ciljev lahko človeku pomaga doseči spoznanje ter iskati višje cilje v dolgoročni perspektivi v dialogu z ljudmi.²

Kot kaže primerjava med različnimi področji humanistike, so notranje izkustvo, ki sega od spontanih vzgibov človeške duše do najbolj pretanjenih razsežnosti duhovnega izkustva, najustrezneje izražali pesniki, pisatelji in dramatik v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Avtorica članka je vprašanje metod v širšem spektru raziskovanja razsežnosti notranjega izkustva preizkusila v svoji monografiji *Podobe resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi* (2018). V tem članku se omejuje na nekatere vidike dojetja notranjega izkustva v razmerju med psihološkimi koncepti in duhovno intuicijo. Pri tem poudarja, da literatura uporablja izrazna sredstva za opise ali simboliziranje notranjega izkustva brez potrebe po teoretičnem utemeljevanju, ker vrednote duha dojemamo intuitivno.

1 Notranje izkustvo smisla življenja in aktualizacija zgodovine v literaturi

Človek je edinstveno individualno bitje s svojim temeljnim dostojanstvom, ki mu ga zagotavlja »iskra večnosti« v njegovi duši. Ta se kaže v njegovem čutu za dobro, v hrepenenju po sreči, v čutu za dojetje vrednot, v naravnosti na presežno, na druge ljudi in na svet, ki sestavlja njegovo

2 Mari Jože Osredkar v svojem prispevku »Krščanski dialog v medčloveških odnosih« ugotavlja, da je »dialoški« nauk zadnjega cerkvenega zbora »navodilo sodobnemu človeku, kako reševati medčloveške odnose, za katere se zdi, da se nahajajo v krizi« (2016, 13).



življenjsko okolje. V človekovem življenju ima še posebej pomembno vlogo sposobnost za introspekcijo in za spominjanje minulih doživetij, se pravi za dojemanje, podoživljanje in aktualizacijo minulih življenjskih in zgodovinskih dogodkov. Ko se sprašujemo o kakovosti ali smiselnosti življenja kakšnega človeka, se sprašujemo o kakovosti njegovega ali nje-nega notranjega izkustva. V *Knjigi modrosti* avtor pričuje o svojem notranjem izkustvu, ko izjavlja, da je modrost cenil bolj kakor žezla in prestole: »V primerjavi z njo sem imel bogastvo za prazen nič. Niti z neprecenljivim draguljem je nisem primerjal, saj je v njenih očeh vse zlato le kupček peska in srebro se v primeri z njo šteje za blato.« (Mdr 7,8-9)

Že leta 1977 je ameriški psiholog Eric Klinger vprašanje notranjega izkustva dokaj izčrpno in prepričljivo preučil v svojem delu *Meaning & Void: Inner Experience and the Incentives in People's Lives* (1977). Avtor je v okviru »znanstvene psihologije« želel raziskati, kako človekov občutek pomena ali praznine življenja določa njegovo notranje življenje v interakciji mišljenja in čustvovanja ter vpliva na postavljanje in doseganje ciljev v življenju. Njegova knjiga predstavlja »sliko načina, kako ljudje mislijo in čutijo, in teorijo človekovega notranjega izkustva, kot se povezuje s cilji, za katere si prizadevajo« (Klinger 1977, v). V svojem delu išče odgovore na vprašanja, kot so »prirojene vrednote, obstoj univerzalnih simbolov, čustvo in hedonizem, alienacija in samouničenje« (Klinger 1977, v).

V raziskovanju razumevanja smisla življenja v različnih generacijah ljudi ugotavljamo, da intuitivno bivanjsko dojemanje smisla življenja v pomenu osebne integritete na osebni ravni in na ravni skupnosti prevladuje nad vsemi družbenimi in materialnimi premisleki. Presoja smisla življenja je nekaj zelo subjektivnega in prepričljivo kaže kakovost celotnega notranjega življenja neke osebe. Ključen pomen ciljev in spodbud v življenju določa motivacijo za njeno dobro počutje in ustvarjalnost, za sprejemanje uveljavljenih vrednot in verovanj ter pozitivno vključevanje v družbo. Nasprotno pa polom v iskanju izpolnitve ciljev in spodbud človeka vodi v razočaranje, melanholijo, še posebej ob doživljanju družbene krivičnosti pa tudi v agresivna dejanja, kriminal in samouničenje.

Razočaranje in depresija zaradi neizpolnjenih pričakovanj pa lahko pomagata tudi k obratu v iskanju vrednot. Klinger razlaga: »Ljudje dobivajo pogum, da svoje dejavnosti, ki se zdijo nesmiselne, ali svoje trpljenje



uporabijo kot pomoč za doseg v iskanju kakšnega drugega cilja, ki ga prej morda nikoli niso imeli v zavesti. Takšen cilj je lahko oseben, kot sta osebna denimo študij in poglobljanje; lahko je medoseben, na primer vzdrževanje vitalne čustvene podpore za svoje otroke; lahko pa je tudi duhoven, kot je utrjevanje osebnega odnosa do Boga.« (1977, 315) Prepoznavanje in sprejemanje višjih ciljev pomeni tudi močnejšo in trdnejšo psihološko oporo v prizadevanju za uresničevanje višjih ciljev. Tak obrat pomeni, da ljudje, ki so razočarani zaradi poloma kratkoročnih ciljev, »lahko transformirajo svoja čustvena življenja tu in zdaj, brez kakšne spremembe objektivnih dejstev v njihovih življenjskih situacijah, preprosto z dojetjem svoje sedanje bridkosti kot tiste, ki služi višjemu, morda nadzemskemu cilju« (Klinger 1977, 316). Transformacija v odkrivanju dolgoročnih ali končnih ciljev po razočaranjih s kratkoročnimi pa lahko bistveno spremeni tudi čustveno dojetanje nove mentalne in čustvene situacije. Žalost se lahko spremeni v vedrino in veselje.

Družbe, ki jih v veliki meri ali vsaj delno določajo sistemi verovanj in obredja, omogočajo učenje in sprejemanje višjih vrednot, kar pa pomeni tudi določene zaveze, ki vernikom prinašajo zadovoljstvo in notranji mir. Notranji mir v vernih ljudeh utrjuje njihovo čustveno stanje v pozitivni naravnosti. Možnost sprejemanja ali zavračanja višjih vrednot in ciljev neizbežno odpira vprašanje meje človekove racionalnosti in svobodne volje. Postavlja se vprašanje, kako razložiti znamenja iracionalnih sil, ki delujejo v človeku. To vprašanje je močan izziv za prevladujoč racionalizem, ki je dediščina razsvetljenstva in temelji na postavki, da je človek sposoben živeti po nekem racionalnem redu skladno z višjo moralnostjo.

Človekovo intuitivno dojetanje notranjega izkustva ni v nasprotju z racionalnostjo in mišljenjem. Mišljenje je tako organsko povezano s stimulacijami, da spremlja izbiro vrednot, premislek o njihovi pridobitvi ali izgubi, prepletanje med upanjem in strahom, veseljem in žalostjo. Mišljenje je prisotno tudi v doživljanju dileme, ali je človek sposoben delovati iz občutka višjih vrednot, kot so moralnost, empatija, simpatija in altruizem. Najpomembnejši pa je morda premislek, do kakšne mere ljudje v življenju lahko uveljavljamo svobodno voljo v odnosu do neposrednih okoliščin, v odnosu do drugih ljudi kot posameznikov, v odnosu do družbenih skupin ter v odnosu do univerzalnih zakonitosti sveta.



Na področju literarne kritike se pojavlja izraz »zgodovinsko izkustvo«, ki v percepciji zgodovine omogoča »notranje izkustvo«. Alan Menhennet v knjigi *The Historical Experience in German Drama: From Gryphius to Brecht* (2003) ugotavlja, kako avtorji »zgodovinske drame« resnične zgodovinske osebnosti prikazujejo kot dramske like dramske sedanjosti in s tem v bralcu omogočajo izkustvo, ki ni omejeno na zgodovinski okvir njihovega življenja in delovanja, ampak se osredotoča na sedanje udeležence v zgodovinski drami ter jih nagovarja z intelektualno in emocionalno nujnostjo. Avtor študije pravi, da je v zgodovinski drami »zgodovina do neke stopnje ponotranjena: izkustvo je hkrati dramsko in zgodovinsko« (Menhennet 2003, 1). Gre za ključno vprašanje aktualizacije zgodovine v novih zgodovinskih okoliščinah:

Tri vidike je treba upoštevati, če želimo *učinek* dramskega dejanja opisati kot »zgodovinskega«. Prva dva sta očitna: časovnost in aktualnost. Dogodki se dogajajo »pred našimi očmi«, toda takoj in dotlej, ko jih vidimo kot »zgodovinske«, imamo izkušnjo o njih na poseben način. Živeči so tudi mrtvi, lik, ki živi upodobljen v sedanjosti, obstaja tudi v dejanski preteklosti. Da bi dosegel zgodovinski učinek, mora dramatik izraziti občutek tako dejanske kot tudi dramske resničnosti: »takratnega« kot »sedanjega«. Lahko si kaj izmisli, a se mora izogniti neskladnostim z znanim dejstvom, ki bi – tudi če še tako učinkovito – zgodovino degradiral zgolj na status odra, da bi prikazal »resnično« dejanje. (Menhennet 2003, 2)

Tretji, težje opredeljiv vidik, ki ga mora dramatik upoštevati, je vloga skupnosti: »Namesto čisto dramske (kar bi Brecht imenoval »aristotelške«) identifikacije med gledalcem in likom potrebujemo občutek skupnosti kontinuuma. To je izkušnjo časa, v katerem se gledalec, ki se zaveda samega sebe v svoji lastni sedanjosti, zaveda tudi prehodnega območja in ga povezuje z dogodki, ki jih prepozna kot pretekle.« (Menhennet 2003, 3) Predstava zgodovine je več kakor le kronika, ki zgolj zapisuje dejstva. Zgodovina v dramski uprizoritvi tistemu, kar je za nas oddaljeno, vdihne pomen z interpretacijo. Tehnična zahtevnost dramske uprizoritve zgodovinskih likov in dogodkov je v tem, da mora dramatik tisto, kar se je zgodilo – ali se bo oziroma se lahko zgodi – v svojem dramskem delu gledalcu ali bralcu prikazati kot nekaj, kar se dogaja zdaj. To je tisto, kar je lahko prikazano »bolj resnično, kakor je resničnost« (*wirklicher als*



Wirklichkeit), kot je Heinrich Koch označil dramski učinek Heinricha von Kleista (Menhennet 2003, 8). Upošteva te postavke, Alan Menhennet analizira primere nemške drame, ki so zgodovinske ne le v smislu izvora gradiva, temveč tudi v tem, da ostajajo dramatične po svoji naravi in prenašajo zgodovinsko izkušnjo. S tega vidika predstavi drame od 17. do 20. stoletja v kontekstu literarne zgodovine, filozofije zgodovine in nemške zgodovine od tridesetletne vojne do druge svetovne vojne. Poglavitne osebnosti vključujejo Gryphiusa, Lessinga, Schillerja, Goetheja, Grillparzerja, Hebbla, Schnitzlerja in Brechta.

Občutek, da je lahko resničnost življenja prikazana »bolj resnično, kakor je resničnost«, še posebej spremlja pisatelje avtobiografe, ki opisujejo »nepredstavljive« tragične dogodke iz preteklosti. Elizabeth A. Petroff v svojem članku »Reading and Writing, Teaching and Learning Spiritual Autobiography« (2005) na več mestih nazorno razloži to posebnost duhovnih avtobiografij. Avtorica, ki se ukvarja tudi z vizionarskim pisanjem žensk v srednjem veku (Petroff 1986), zvrst »duhovne avtobiografije« označuje z besedami:

(1) Je opis notranjega življenja, ki je daleč globlji kakor zgolj poslušanje dogodkov (2), v katerem si protagonist [...] prizadeva za globoko notranje iskanje pomena in (3) v katerem preiskovanje notranjosti lahko predstavlja vesoljni svet, kozmos, kot posameznikov dom. Kot v avtobiografiji na splošno, je duhovna avtobiografija retrospektivna, prekinjena pripoved, pogosto napisana zgodaj v življenju. Vsa avtobiografija je iskanje resnice, toda zdi se, da pisatelji duhovne avtobiografije iščejo dokazljivo resnico, resnico, ki se ponavlja, tisto, ki jo lahko »nesejo s seboj« v prihodnost. (Petroff 2005, 28)

Elizabeth Andrew piše o opisovanju notranjega izkustva v svoji knjigi *Writing the Sacred Journey: The Art and Practice of Spiritual Memoir* (2005). V njej napotuje bralce, kako naj pišejo o duhovnosti in notranjem življenju s srcem in duhom, kako naj odkrivajo in častijo sveto v svojih življenjskih zgodbah. Opisuje začetne ovire, s katerimi se pisci srečujejo pri opisovanju notranjega izkustva, duhovnega življenja, in daje praktične nasvete, kako jih premagati. Posebno pozornost si zasluži duhovnost sv. Avguština in redovnikov avguštincev, kot jo opisujejo avtorji knjige



Augustinian Spirituality and the Charisma of the Augustinians (Rotelle 1995). Posebno dober primer izkustvenega pristopa k branju Svetega pisma in k notranjim vzgibom naše duhovne narave je sveti Avguštin. Nekateri pričevalci osebnih zgodb iz obdobja iskanja v svojem otroštvu, prek odraščanja pa vse do doživljanja preteklosti v zreli dobi, v kateri so se odločili, da o svojih doživetjih pišejo za širšo javnost, so zgodovinske dogodke opisali s podobno visoko mero imaginacije in poetizacije. Vedno pa je avtobiografija selektivna, retrospektivna in nedokončana. Vsaka zvrst avtobiografije postavlja na preizkušnjo pisateljevo identiteto, iskrenost in poštenost. Ker je zanjo značilno človekovo spraševanje o njegovi lastni izkušnji, kronologija in vprašanje vzročnosti nista v ospredju; ves poudarek je na mediju jezika, ki lahko do neke mere izrazi izkušnjo ter osebno in kolektivno zavest, ki presega vsa izrazna sredstva. Pisanje o travmatičnih dogodkih, ki povzročajo veliko trpljenje posameznikom, družinam in širšim skupnostim, pogosto kaže terapevtsko težnjo:

Izkušnje, kot so emigracija, katastrofični dogodki, naravne nesreče, izguba družine [...], prinašajo s seboj občutek izolacije in zapuščeni ter ustvarjajo okoliščine za iskanje skupnosti. Paradokso je, da je duhovna avtobiografija, ki je morda najbolj navznoter obrnjena avtobiografska oblika, hkrati od vseh najbolj usmerjena v skupnost, kajti v avtobiografiji se lahko tako kot v resničnem življenju individualna izkušnja travme ozdravi v obračanju na skupnost. (Petroff 2005, 29)

Trpljenje posameznikov, družin in širših skupnosti je lahko tako nepopisno, da v dolgem obdobju ostaja zakrito ali zamolčano, pogosto zaradi prevelike ranjenosti in nezavednega strahu. Ko se izrazi z besedo, izgovorjeno ali zapisano, trpečemu članu skupnosti pomaga, da se reši izolacije v svojem trpljenju in se poveže z drugimi ljudmi. »Intenzivnost notranje bolečine postane ekspanzivna, kamnita srca se stopijo in izkušnja poskrbi za metafore in strukture za dojetanje novega življenja.« (Petroff 2005, 30) Izpovedani spomini vzpostavljajo dialog, ki omogoča ozdravljenje notranje človekove biti.



2 Razmerje med racionalnostjo in čustvovanjem ter vertikalnost religioznega izkustva

Ena od ironij našega časa je, da z izginevanjem prakse vere narašča teoretsko zanimanje za vprašanja vere pri številnih antropologih, psihologih, sociologih in filozofih. Razumljivo je, da imajo etnografi, antropologi, sociologi in drugi empirični znanstveniki težave, ko se srečujejo z doživljanjem neposredne mistične resničnosti religije, ker pojav religije raziskujejo v njegovih vidnih pojavnih oblikah obredov, magije, verovanj, teoloških sistemov in verskih zakonov.

Razmerje med racionalnostjo in čustvovanjem v dojemanju notranjega izkustva je temeljno vprašanje na vseh področjih humanistike. Ameriški filozof Thomas N. Munson to razmerje dobro osvetluje v monografiji *Religious Consciousness and Experience* (1975). Sprašuje se, katere so nejasnosti, ko govorimo o filozofiji religije. Karl Marx in Sigismund Freud sta religijo dojemala kot racionalizacijo zavednega in nezavednega. Thomas Munson poskuša racionalistične pristope dopolniti z vlogo jezika, pri čemer se še posebej opira na filozofijo jezika Ludwiga Wittgensteina. Vse religije so bistveno povezane z jezikom v vseh njegovih slovničnih in semantičnih potencialih v organskem poteku življenja. Toda logika, ki je filozofska razsežnost jezika, ne more zajeti živete resnice verskega izkustva. Za prikaz živete resnice se je skozi tisočletja najbolj uveljavila literatura.

Munson se v svoji knjigi ne odloča za raziskovanje religioznega izkustva ob pomoči logike, ker se zaveda, da je versko izkustvo tesno povezano z osebnim srečanjem oseb z Bogom, v religiji starega Izraela pa s srečanjem ljudstva zaveze z Bogom. Čeprav ni mogoče znanstveno preiskovati dejanja osebnega srečanja neke osebe z Bogom, pa na podlagi našega lastnega izkustva vendarle lahko preiskujemo različne načine človekovega izražanja religioznega izkustva. Pomembno je spoznanje, da je izkustvo Boga združevalno, zato zadosti pretanjenim človekovim občutkom. Kot meni Ignacij Lojolski, božansko prinaša tolažbo (*consolation*), demonično obup (*desolation*) (Munson 1975, 8). Munson v sklepu svojega razmišljanja skuša odgovoriti na vprašanje, kako bi lahko koncept »osebe« dojemali kot sistematičen pojem, in razlaga, »da je človek stvaritev čuta in materije, ki vendarle odgovarja na lepoto in tako presega samega sebe« (1975, 13).



Moderni mehanistični in materialistični pristopi so religiozna čustva in mistiko razglašali za področje, ki ne dopušča znanstvenega diskurza. Profesor filozofije in religije z Univerze v Leedsu Mark Wynn pa v svojem delu *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling* (2005) zavrača enostranske obravnave racionalnosti na eni in emocionalnosti na drugi strani ter poudarja razloge za upoštevanje enotnosti med obliko in vsebino dojemanja religioznih vsebin. Celotna Wynnova knjiga je sestavljena iz analiz različnih mnenj, ki jih zastopajo različni avtorji, da se vedno znova vrača v osnovna vprašanja, pomembna za razumevanje interakcije med notranjim religioznim izkustvom, in diskurzivno interpretacijo. Ta vprašanja so: kako lahko emocionalni občutki delujejo kot načini percepcije vrednote v razmerju do Boga, sveta in posameznih človeških bitij (pogl. 1–3), kako po tej poti nastajajo paradigme, ki usmerjajo razvoj našega diskurzivnega razumevanja v religioznem in drugih kontekstih (pogl. 4–5), in kako je reprezentacijo bogov ali Boga mogoče razumeti po analogiji z reprezentacijo v umetnostih (pogl. 6).

Ameriški filozof Anthony J. Steinbock v svoji knjigi *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience* (2007) ponudi fenomenološki pogled na verska izkustva, ki temeljijo na mistiki. Prek prvoosebni pripovedi treh oseb iz krščanske, judovske in islamske verske tradicije – sv. Tereze Avilske, rabina Dov Baerja in Ruzbihana Baqlija – predstavi fenomenologijo mistike, ki temelji na abrahamskih verskih tradicijah. Široko paleto verskih izkustev ali vertikalnosti povezuje s filozofskimi problemi razvidnosti, sebstva in drugosti. Od filozofskega opisa vertikalnih izkustev razvija socialno in kulturno kritiko v smislu idolatrije – kot sekularizma in fundamentalizma. Meni, da morajo sodobna razumevanja človeških izkušenj izhajati iz popolnejšega, bolj odprtega pogleda na verska izkustva. S pojmom vertikalnosti označuje presežne resničnosti ter pojem uporablja za razsežnosti resničnosti in resnice, ki jih sicer največkrat označujejo s pojmom transcendence. Gre za posebno človeško izkušnjo, ki je tradicionalno izločena iz filozofske obravnave ter zahteva bistveno širši pogled na izkušnjo in dokaze, kot pa jih običajno sprejemamo. Navadno menimo, da je tisto, kar imamo za dokaz ali kar je lahko izkušeno, empirično ali celo intelektualno. Področja izkušenj in dokazov, ki so močnejša od samih predmetov, avtor imenuje »vertikalna danost« (*vertical givenness*) ali »vertikalnost« (*verticality*). Svoje razumevanje obstoja in percepcije vertikalne danosti razloži na začetku uvoda:



Občutljivosti za vertikalno danost (*givenness*) ni mogoče doseči s konstruiranjem metafizike ali aplikacije bodisi teoloških prepričanj bodisi etičnih verskih sistemov na izkustva, temveč z uporabo fenomenološkega pristopa k tem različnim vrstam danosti, se pravi z evalvacijo tistega, kar je dejansko *dano v človeškem izkustvu* (*given in human experience*), pri čemer razširimo naš pojem razvidnosti. Ta razširitev, ki ima svojo osnovo v izkustvu, nas odpira k religijskim, moralnim in ekološkim sferam eksistence, čeprav je kakovost teh vrst izkustev temeljno različna od načinov, v katerih so predstavljeni v percepciji ali sodbah. Ker so religijske, moralne in ekološke razsežnosti dane (čeprav dane na njihov lastni enkratni način), so dojemljive za kritično, filozofsko mišljenje. (Steinbock 2007, 1)

V dojetanju vertikalnih danosti pa ne gre samo za vprašanje, kaj je dano v nekem religioznem izkustvu, temveč tudi, kako se religiozne vsebine javljajo v človekovi zavesti in percepciji. Ko pojem »vertikalna danost« razumemo v širšem smislu in s teh dveh vidikov, je jasno, da se vertikalne danosti v človeku javljajo na različne načine, odvisno predvsem od stanja duha, ki v danem trenutku prevladuje: odprtost do vertikalne danosti in predanost Svetemu ali zaprtost v svoj jaz in lastne interese. Najbolj običajen problem v dojetanju religioznega izkustva je nevarnost, da to izkustvo dojemamo preozko in ga reduciramo na določen vidik.

Drug problem se kaže v težnji po predstavi religioznega izkustva v procesu percepcije, imaginacije, mišljenja, spominjanja in pričakovanja. Predstavni svet, ki zaposluje človekove notranje in zunanje danosti, nas lahko zavede, da si Boga predstavljamo kot objekt. Zato je že v izhodišču treba upoštevati, da nekatere danosti niso dosegljive s predstavami oziroma predstavitvami. Zato je znamenito načelo *analogia entis* in *analogia fidei* mogoče zagovarjati le do točke, ko se zgodi preskok v povsem »drugačno«, absolutno danost, ki je onkraj predstave objektov. Steinbock ugotavlja: »V filozofski literaturi je bil koncept vertikalnosti v veliki meri zapostavljen. Toda znova in znova se je pojavljal ter se razmahnil v sodobno misel v poeziji in prozi.« (2007, 13) V svoji knjigi se osredotoča na osrednji teološki vidik, ki ga označuje beseda »epifanija«, s tem pa omogoči tudi prepričljivo utemeljitev njenega nasprotja, za katero je najbolj uveljavljen izraz »idolatrija«. Če vertikalnost v človekovi biti človekovega duha versko



in moralno dviga, njegova osredotočenost na lastni jaz, ponos in interes lahko povzroči padec v praznino. Steinbock razlaga značilnosti vertikalnosti in horizontalnosti: »Vertikalnost je vektor skrivnosti in spoštovanja, horizontalnost je to, kar je v načelu znotraj dosegljivega, oprijemljivega, obvladljivega.« (2007, 14) V terminu vertikalnost vidi na delu ontološko karakterizacijo, ki napeljuje na dinamično orientacijo, gibanje, zgoščenost, spontanost in nenapovedljivost. Vertikalnost izbruhne v »horizontalnem« svetu, ki vertikalnost sicer zatira, a je vendarle dojemljiv za vertikalnost, ki je onkraj njegovega nadzora. Steinbock pravi:

Zame vertikalnost kliče v spomin in pomeni tiste dinamične vektorje izkustva, ki imajo edinstveno lastno strukturo, skrivajo svoje lastne načine razvidnosti in načine danega. So takšni, da jih ni mogoče reducirati na področje izkustva, ki ga označuje, kar sem imenoval prezentacijo. Načini danosti so »vertikalni« v tem smislu, da nas vzamejo *onkraj* nas samih. Ti načini vertikalne danosti so priče radikalne navzočnosti »absolutov« *znotraj* polja človekovega izkustva. (2007, 15)

Izraza »absolutno« ne kaže povezovati niti s posamičnostjo niti s pluralnostjo niti z »univerzalnim«: »Obstajajo tri pogloblitve sfere absolutnega izkustva: religiozna, ki se nanaša na vertikalno izkustvo Svetega; moralna, ki se nanaša na vertikalno izkustvo druge osebe; ekološka, ki se nanaša na vertikalno izkustvo Zemlje kot estetske osnove« (Steinbock 2007, 15). Za Steinbocka je pojem »epifanija« način danosti, ki kvalificira razsežnost izkustva kot religioznega; pojem »razodetje« je način danosti, ki kvalificira razsežnost izkustva kot moralne drže v medosebnih odnosih, pojem »manifestacija« pa označuje vertikalno danost, ki se nanaša na načine vertikalnega manifestiranja »ikon«, ki kažejo onkraj same sebe in kličejo v spomin »absolutno v svoji lastni relativnosti«.

Presežna razsežnost pa sama po sebi nakazuje, v čem je bistvo idolatrije, ki v najstrožjem smislu pomeni destrukcijo vertikalnih razmerij, kot jo povzročajo krize, ideologije in destruktivni nagoni: »Življenje pod oblastjo idolatrije se aktualizira po številnih poteh: krivičnost, sovraštvo, razizem, institucionalizirana revščina, militarizem, sovraštvo do žensk, ekološki terorizem in splošna alienacija zemlje.« (Steinbock 2007, 17) Med vertikalnostjo in idolatrijo se odločamo v načinih odnosa do drugih ljudi.



Kolikor bolj se osredotočamo na svoje interese in se zapiramo pred drugimi, toliko prej se lahko zgodi, da smo tako globoko zasidrani v idolatriji, da je sploh ne občutimo več kot idolatrijo, ampak kot »naravno« prvine našega izkustva. Idolatrija lahko prevlada nad našim mišljenjem in dejanji ter končno zamegli sposobnost razlikovanja med ljubeznijo in sovraštvom v vsakdanjem življenju.

3 Razmerje med psihologijo, religijo in duhovnostjo

Filozofski, religijski in teološki diskurz o razmerju med psihologijo, religijo in duhovnostjo je sorazmerno novo raziskovalno področje, čeprav je samoumevno, da si religije in duhovnosti ne moremo predstavljati brez vloge psiholoških danosti. Ozko povezavo med človekovim duhom, psihologijo, religijo in duhovnostjo pozitivno ocenjuje Carl Gustav Jung. Ameriški klinični psihiater J. Harold Ellens se v monografiji *Understanding Religious Experiences: What the Bible Says about Spirituality* (2008) tega razmerja loteva z »objektivnim« pristopom, ki temelji na izkustvu glede vrednosti našega duhovnega iskanja in preiskovanja. V preiskovanju človekove duhovne narave in raznolikosti duhovnih izkušenj išče odgovor na vprašanje, kako duša in duševnost delujeta v lakoti in žeji smisla. Priznava, da so bili nekateri vplivi religije na osebe in družbo skozi vso zgodovino negativni, toda večina vplivov velikih religij na človekovo življenje in kulturo je bila po njegovem mnenju globoko zdravilna. Zato se mu zdi nujno, da si prizadevamo za spoznanje, katere so psihološke in duhovne sile, ki v ljudeh omogočajo vero in pristno duhovnost v najboljšem pomenu besede. Tako kot večina drugih raziskovalcev fenomenologije religije tudi Ellens verjame, da »sile za dobro v psihologiji in duhovnosti daleč presegajo moči in nagnjenja k zlu, ki ga vidimo tako izrazito izvajati v imenu religije v našem svetu danes« (2008, xii).

S svojo knjigo želi Ellens prispevati k boljšemu razumevanju in omogočanju humanosti, k veličini človeškega duha ter človekovi izrabi njegovih potencialov za dosego življenjskega sijaja. Zelo primerno izhodišče za preverjanje verskega in duhovnega izkustva je ugotavljanje splošnega pojava, ki ga lahko najdemo po vsem svetu, da veliko ljudi tudi ob zelo pozitivnem odnosu do verskih doktrin in praks v globini svoje duše ostane nepotešeni. Ellens ugotavlja: »Malo nas razume naše lastno notranje psihološko



in duhovno sebstvo dovolj jasno, da bi opisali vsaj samim sebi, kaj je tisto, kar imamo v mislih ob naših duhovnih in psiholoških iskanjih, naših občutkih in potrebah in ob naših psiho-duhovnih željah. Če ne moremo zelo dobro razjasniti, kaj je tisto, po čemer čutimo lakoto, in kaj preiskujemo, bomo to najverjetneje še naprej težko prepoznali, če sploh kdaj pridemo do tega.« (2008, xiii–xiv)

Ellens raziskuje razsežnosti naše duhovne narave, zmožnosti naših duhovnih izkustev ter hrepenenje človekove duše in duševnosti, ki se kaže predvsem v odnosu do Boga in do ljudi. Osnovni namen tega preiskovanja je iskanje pomena Boga, pomena razmerja z drugimi, pomena intimnosti in pomena naših vpogledov v resnico, ki zadovoljijo dušo. Ellensova študija je izjemna in redka z vidika njegovega prizadevanja, da bi v opisih svetopisemskih zgodb o duhovnih izkustvih odkril univerzalno usmerjenost človekovega duha v pomen, ki gre »prek običajnih obzorij materialnega življenja na zemlji«, da bi ugotovili, »kaj avtentična duhovnost in duhovno izkustvo v resnici sta in zakaj lahko imata ali nimata nujno kaj opraviti s tradicionalno institucionalizirano religijo« (Ellens 2008, xiv). Zato avtor posega v širše področje izkustva duhovnosti, kot so izkustva o bližini smrti, religiji, magičnem mišljenju in naravi ter o vrednosti molitve. Končno je pomembno vprašanje opredelitev pobožnosti in njenega odnosa do duhovnosti in religije.

Raziskovanje odnosa med psihološkimi in duhovnimi razsežnostmi iskanja smisla življenja na podlagi duhovne usmerjenosti človeške osebnosti, kot jo zaznavamo v Svetem pismu, razkriva moč človekove potrebe po ljubezni v razmerju do Boga, do drugih človeških oseb in po smislu v dojetanju sveta. To hrepenenje po smislu v vseh odnosih odraža našo duhovno naravo. Osnovne vsebine iskanja smisla so boljše razumevanje prijateljev in vseh drugih, ki jih ljubimo, s posebnim odnosom do Boga in večnosti. Hrepenenje zrcali bistvo naše osebnostne biti, ki s svojo duhovnostjo presega materialni svet. V odnosih pa osebno duhovno izkustvo postane občestveno. Napaja se v srečanjih občestev, v molitvi, liturgiji, petju in poslušanju besedil duhovne narave. Za svetopisemsko razlago liturgičnih besedil, na primer psalmov, je vedno veljala vzajemnost med osebnim in občestvenim izkustvom, zato se tudi subjekt molitve pogosto pojavlja izmenično med ednino in množino.



Udeleženosť v branju bibličnih in drugih besedil različnih literarnih vrst in zvrsti omogoča samodejno aktualizacijo doživetih duhovnih izkustev v sedanjih subjektivnih iskanja odnosa do Boga in ljudi. Če take spontane aktualizacije ni, se lahko vprašamo, koliko je neko versko dejanje avtentično in kako lahko zadovolji globinske duhovne potrebe sedanjih subjektov religioznega doživljanja in življenja. Takšno stanje pa lahko človeka vodi v frustracijo, v občutek, da tradicionalna institucionalna religija zanj nima učinka in pomena v njegovi sedanji življenjski situaciji. Osebnostno in občestveno gibanje verskega življenja med polnostjo izpolnitve in frustracijo pa v filozofskem, religijskem in teološkem diskurzu odpira vprašanja, ki se tičejo rabe terminologije grškega izvora, predvsem osnovnih pojmov *pneuma* in *psyche*. Oba se uporabljata za označevanje notranjega človekovega duhovnega sebstva. Ko grško terminologijo primerjamo s hebrejskimi antropološkimi pojmi, kot so *ruah*, *nefeš* in podobno, lažje razumemo, da notranje duhovno sebstvo ni deljivo. Tako postane jasno, da različni pojmi semantičnega polja v temelju pomenijo isto, vendar z različnih vidikov. Ellens razmerje med pojmomoma razlaga tako:

Pojma *psyche* in *pneuma* uporabljamo v razmerju do notranjega človekovega sebstva ali tega tako, da se tako rekoč prvi od obeh pojmov nanaša v bistvu na »organ« notranjega sebstva, drugi pa poimenuje silo ali vitalnost v tem »organu«. Smo torej dokaj natančni, ko govorimo o psihologiji osebe, ki je opisno notranje vitalno sebstvo ali ego; in ko uporabljamo besedo duhovnost, je to termin za moč, ki je usmerjena v pomen, in za hrepenenje, ki ga izkusi naše vitalno sebstvo. Na grob in hiter način lahko rečemo, da sta psihologija in duhovnost dva termina za stvar, ki je v bistvu ista. Sta dva različno obarvana dežnika, ki pokrivata isto domeno ali področje, delovanje notranjega sebstva. To se pogosto nanaša na živi človeški dokument, dinamično živo osebo. (2008, 5)

Pojma *psyche* in *pneuma* sta po Elensovem mnenju zamenljiva, a človekovo notranje sebstvo označujeta z različnih perspektiv z različnimi vprašanji in odgovori. Z besedo duhovnost označujemo presežno razmerje do Boga in razmerja med ljudmi v vzajemnosti intelektualnih, teoloških, religioznih ali emocionalnih izmenjav. Vprašanje je, kako lahko Sveto pismo pomaga pri negovanju notranjega izkustva. Zgled za to je sveti Avguštin, ki je



doživel korenit preobrat v svoji duhovni naravi ob spoznavanju sporočila Svetega pisma:

Obrat je napravil, ker se je njegovo prejšnje življenje, z vsem obupnim lovom za izpolnitev prek čutnosti, pokazalo za prazno in brez pomena. Ko je svoje življenje uravnotežil med svojimi duhovnimi in psihološkimi iskanji resničnega odnosa do Boga in do drugih oseb, je dosegel resnično duhovno izpolnitev in religiozno avtentičnost. Vzkliknil je: »O Bog, k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi.« (Ellens 2008, 7)

Ellens se s svojimi pogledi ujema s sto let starejšim ameriškim funkcionalističnim psihologom in filozofom Williamom Jamesom in njegovo študijo *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) ter z razmišljanjem škotskega pisatelja in religiologa Niniana Smarta *The Religious Experience of Mankind* (1969). James se je izrecno postavil na stališče, da raziskuje religiozno izkustvo kot dokazljivo dejstvo. Njegov osnovni pogled je, da je vidni svet del bolj duhovnega veselja, ki mu daje pomen, da je resničen cilj človekovega življenja edinost ali harmonično razmerje do višjega duhovnega veselja in da molitev omogoča notranjo komunikacijo z višjim duhovnim svetom.

Ninian Smart je v svoji študiji podal pregled vseh poglavitnih religijskih tokov od antike do sedanjosti z vidika versko-duhovnega izkustva, ki sestavlja jedro vsake religije in jo tudi poganja, čeprav je nevidno. Ni želel špekulirati o verski resnici ali o naravi človekovega verskega izkustva, ampak si je zadal nalogo ugotavljati, kako se versko izkustvo kaže v življenju posameznega človeka. V Svetem pismu je za ta namen našel še posebej dobre osnove. Jezus je v dejanskem stiku z ljudmi oznanjal »Božje kraljestvo« v podobi dejavne Božje ljubezni, ki ozdravlja. Pavel je Jezusovo oznanjevanje v živem stiku z ljudmi prav tako oznanjal kot pričevanje v osebnih stikih, ki so obujali človekove skrite potenciale za duhovno življenje. Ellens meni:

Sveto pismo predstavlja bogato zbirko podatkov o raznolikostih duhovnega izkustva in religioznega vedenja. Z velikim zanimanjem smo pozorni na tiste pripovedi, v katerih Sveto pismo predstavlja ali implicira poučne opise človekovega iskanja smisla. Vedno gre za pripovedi o lakoti človekovega duha po smiselnem odnosu z



drugimi ljudmi in z Gospodom. Vse svetopisemske zgodbe o duhovnem izkustvu na neki stopnji govorijo o hrepenenju, ki so ga ljudje vedno imeli za intelektualno, emocionalno, psihološko in duhovno izpolnitev od drugih in še posebej od te neskončne, presežne, povsem drugačne osebe, Boga. Večina teh svetopisemskih poročil nas neposredno seznanja z naravo pristnega duhovnega izkustva in avtentične religiozne prakse. (2008, 21)

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze je več literarnih vrst in zvrsti, ki globoko religiozno izkustvo izražajo z rabo nekaterih ključnih besed, besednih zvez in širših literarnih struktur. Nekaterne besede in besedne zveze se uporabljajo kot poetične metafore ali besedne podobe. Zelo značilna poetična metafora je besedna zveza »hoditi z Bogom«, ki jo srečamo že v zgodbi o pripravi na vesoljni potop (1 Mz 6,5-21). V tem delu pripovedi o vesoljnem potopu je poudarek na pokvarjenosti človeštva, ki je razlog za Božjo odločitev: »Sklenil sem narediti konec vsega mesa, kajti zemlja je polna nasilja zaradi njih, zato jih bom pokončal skupaj z zemljo.« (1 Mz 6,13) Toliko bolj izstopa poudarek, da je obstajala le ena izjema, in sicer lik Noeta, o katerem je rečeno: »Noe je bil pravičen, brezgrajen mož, popoln med svojimi sodobniki. Noe je hodil z Bogom.« (1 Mz 6,9) Noe v pokvarjenem svetu predstavlja simbol pozitivne Božje navzočnosti.

Drug značilen primer lika človeka, ki »hodi z Bogom«, je Henoh, o katerem je dvakrat rečeno, da je hodil z Bogom: »Henoh [je] hodil z Bogom še tristo let in rodili so se mu sinovi in hčere. [...] Henoh je hodil z Bogom, potem ga ni bilo več, kajti Bog ga je vzel.« (1 Mz 5,21-24) Besedilo ne navaja, kako se je kazala Henohova hoja z Bogom, a je očitno, da metafora pomeni, da je bil Henoh povezan z Bogom in večnostjo na edinstven način. To razloži, zakaj je Henoh v poznejšem judovskem izročilu veljal kot vzor človeka, ki je predan Bogu. Metafora hoje z Bogom se dalje uporablja v odnosu do Abrahama, ki mu Bog naroča: »Jaz sem Bog Vsemogočni, hodi pred menoj in bodi popoln!« (1 Mz 17,1) Pozneje pa Abraham sam izrazi vero v Božjo navzočnost, ko išče ženo za svojega sina: »Gospod, pred čigar obličjem hodim, bo poslal svojega angela s teboj in bo tvojo pot naredil uspešno, tako da boš dobil ženo mojemu sinu iz mojega rodu in iz hiše mojega očeta.« (1 Mz 24,40) Tudi Jakob med blagoslavljanjem svojih sinov izjavlja, kdo je njegov Bog, »pred čigar obličjem sta hodila moja očeta Abraham in Izak« (1 Mz 48,15).



Pravo nasprotje tega pozitivnega lika pa sta lika Adama in Eve, ki sta se z nepokorščino odtujila od Boga: »Zaslišala sta glas Gospoda Boga, ki je ob dnevnem vetriču hodil po vrtu. Adam in njegova žena sta se skrila pred obličjem Gospoda Boga sredi drevja v vrtu.« (1 Mz 3,8) Odtujenost od Boga ima za posledico pomanjkanje zaupanja (strah), pomanjkanje gotovosti (krivdo) in sram. Takšno stanje odtujenosti ima v mislih Janez, ki v evangeliju posreduje Jezusove besede: »Le še malo časa je luč med vami. Hodite, dokler imate luč, da vas ne zajame tema. Kdor hodi v temi, ne ve, kam gre. Dokler imate luč, verujte v luč, da postanete sinovi luči.« (Jn 12,35-36)

»Hoja z Bogom« v Svetem pismu ter v poznejšem judovskem in krščanskem izročilu je ključen izraz za duhovnost, ki se kaže v hrepenenju po Bogu v osebnem stiku in po pravičnosti. Poudarek ni na nekem tipu moralne, materialne ali duhovne popolnosti, temveč v osnovni naravnosti duha, kar pomeni, da morda preprosti ljudje še najbolj »hodijo z Bogom«. Noetov lik je zelo zgovoren, ker se tudi v Novi zavezi pojavlja kot primer človeka, po katerem se javlja Božja navzočnost med ljudmi. V Pismu Hebrejcem na primer beremo: »Po veri je Noe, posvarjen glede tega, kar še ni bilo vidno, v svetem strahu naredil ladjo, da bi rešil svojo hišo. Po njej je obsodil svet in postal dedič pravičnosti po veri.« (Heb 11,7) Sveti Pavel stanje duha človeka, ki »hodi z Bogom«, opiše: »Prepričan sem: ne smrt ne življenje, ne angeli ne poglavarstva, ne sedanost ne prihodnost, ne moči, ne visokost, ne globokost, ne kakršnakoli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu, našem Gospodu.« (Rim 8,38-39)

Poseben odnos človeka do Boga v Svetem pismu izražajo liturgična besedila, predvsem knjiga Psalmov. Molitev omogoča tudi globlje notranje uvide in »videnja« Boga. Duhovno izkustvo se uresničuje v osebi odprtega duha in srca.

4 Videnja v Svetem pismu in vprašanje njihovega izvora

V Svetem pismu se preroki imenujejo »vidci«, ker so bili obdarovani s posebno zmožnostjo, da vidijo stanje duha v sedanosti in potek dogodkov v prihodnosti. Poseben dar videnja presega spoznavni svet vidnih okoliščin, ki jih lahko dojemamo in razlagamo le parcialno. S posebnim



videnjem pa niso bili obdarovani samo preroki, temveč tudi nekatere druge izredne osebe, na primer egiptovski Jožef (1 Mz 37-50). Zato je toliko bolj mikavno vprašanje, kako je metodološko mogoče pristopiti k pojavu preroškega videnja. Nekatere novejšje študije obravnavajo videnja (Deusen 2010, Keshiaho 2015, Segal 2016) na teoretično-strokovni in le malo na eksistencialni ravni. Harold Ellens pa v svoji knjigi *Understanding Religious Experiences* (2008) globinskim eksistencialnim vidikom religioznega izkustva posveča poglavje 10 z naslovom »Visions and Visionaries in the Bible and Today« (Ellens 2008, 100-116). V primerih sanj, videnj in razodetij imamo pojave, ki so čisto nadnaravni. V Prvi Samuelovi knjigi nastopa svetopisemski lik Samuela z intuicijo, ki kaže, da je bil jasnovidec. Bil je vizionar z nenehnimi videnji, ki jih on sam in drugi pripisujejo posebni Božji navzočnosti v njegovi osebnosti. V videnju je Savla prepoznal kot osebo, ki jo je Bog izvolil za prvega izraelskega kralja, po njegovih napakah pa je prejel videnje, da mora za kralja maziliti Davida. Ko je Savel ob spremstvu hlapca iskal izgubljene oslice svojega očeta na Efrajimskem pogorju in se po začetnem neuspehu želel vrniti k očetu, ga je hlapec nagovoril: »Glej, prosim, v tem mestu je Božji mož. Mož je v časteh. Vse, kar pove, zagotovo pride. Pojdiva zdaj tja! Morda nama pove najino pot, po kateri naj greva.« (1 Sam 9,6) Pisec knjige na tem mestu daje nekakšno definicijo preroka vidca: »Včasih se je v Izraelu, ko je šel kdo Boga vprašat, reklo: 'Pojdimo, gremo k vidcu,' kajti kdor se danes imenuje prerok, se je včasih imenoval videc.« (1 Sam 9,9) Med iskanjem »Božjega moža« Savel in njegov spremljevalec naletita na dekleta, ki so šla zajemat vodo, pa jih vprašata: »Ali je videc tukaj?« (1 Sam 9,11) Ko se končno Savel sreča s samim Samuelom, ga vpraša: »Povej mi, prosim, kje je tukaj vidčeva hiša?« (1 Sam 9,18) Samuel mu odgovori: »Jaz sem videc. Pojdi pred menoj na višino! Jejta danes z menoj! Zjutraj te odpošljem in ti povem vse, kar imaš na srcu. Zaradi oslic pa, ki so se ti izgubile pred tremi dnevi, ne ženi si jih k srcu, ker so se našle.« (1 Sam 9,19-20) Samuelova vizionarska intuicija naj bi se pokazala v njegovi sposobnosti, da ugotovi, kje so izgubljene Savlove oslice in da je Gospod Savla izbral za kralja.

Preroške osebnosti Svetega pisma določajo posebne lastnosti:

Sveto pismo pogosto govori o osebah, ki so bile znane kot vidci ali preroki. Ti so bile osebe visoke ravni duhovne intuicije in vneme, ki so pogosto govorile, kot da so jim bili njihovi uvidi dani od



neke presežne avtoritete. Bili so precej gotovi, da je bil vir Božji Sveti Duh.

Toda Sveto pismo se je soočalo z vprašanjem ugotavljanja, kateri od teh je bil resnični in kateri lažni prerok ali katere izmed njihovih izjav so bile resnične in katere lažne. Na koncu se je sodba navadno obrnila na vprašanje, ali se je preroštvo pokazalo za resnično in ali je bilo videnje vidca koristno. Poglavitna vloga vizionarja pa ni bila napovedovanje prihodnosti ali najdenje izgubljene živine ali pobeg konjev. Osrednja vloga preroka je bila, da dokaže Božje zahteve glede pomena trenutne situacije. Videc ali prerok je deloval kot oseba, ki je bila dovolj bistra in dovolj obveščena, da se je dvignila nad običajno omejeno perspektivo ter interpretirala zgodovinske dogodke in življenje v smislu »velike slike«, da se tako izrazimo. (Ellens 2008, 101)

Preroke, ki so vključeni v kanon Svetega pisma, bi lahko imenovali »etični preroki«. Njihovo delo ni bilo v tem, da bi veliko napovedovali prihodnost, temveč ugotavljanje nepravilnosti v skupnosti in širše v regiji, še zlasti kritika bogatih, ki ugonabljajo revne ljudi. Tej temeljni sposobnosti globinskega uvida v celoto dogodkov pa je pogosto sledila tudi sposobnost pravilnega napovedovanja prihodnjih dogodkov.

Samuel se je uveljavil kot prototip preroka vidca v Izraelu. Prvo kroniško knjigo končuje povzetek Davidovega kraljevanja in njegove smrti: »Zgodovina kralja Davida, prva in zadnja, glej, je zapisana v zgodovini vidca Samuela, v zgodovini preroka Natana in v zgodovini vidca Gada, z vsem njegovim kraljevanjem, z njegovimi mogočnimi deli in s časi, ki so prišli nanj in na Izraela in na vsa kraljestva dežel.« (1 Krn 29,29-30) Iz tega lahko razberemo, da so bili »vidci« izobraženi ljudje, ki so ustvarjali tudi literaturo. To nam razloži utrjeno tradicijo o Davidu kot navdihnjenem glasbeniku in o Salomonu kot ustvarjalcu modrostne literature, ki je bila namenjena širšim množicam ljudi. V Drugi Salomonovi knjigi beremo o Salomonu (2 Krn 9,29): »Preostala Salomonova dela, od prvih do zadnjih, mar niso zapisana v delih preroka Natana v prerokovanju Ahija iz Šila in v videnjih vidca Jedoja o Nebatovem sinu Jeroboamu?« Podobna je informacija o kralju Roboamu: »Roboamova dela, od prvih do zadnjih, mar niso zapisana v delih preroka Šemajaja in vidca Jedoja, po rodovnih seznamih?«



(2 Krn 12,15) V 29. poglavju Druge kroniške knjige so omenjeni »vidci«, ki so ustvarjali liturgična in različna druga besedila. O kralju Ezekiji kronist poroča: »Postavil je tudi levite v Gospodovi hiši s cimbalami, harfami in citrami po določbi Davida, kraljevega vidca Gada in preroka Natana, kajti ta določba je prišla po prerokih od Gospoda.« (2 Krn 29,25) Dalje kronist poroča: »Kralj Ezekija in poglavarji so rekli levitom, naj hvalijo Gospoda z besedami Davida in vidca Asafa. In z veseljem so peli hvalnice, poklekovali in molili.« (2 Krn 29,30)

Za vse vidce velja, da so izjemne osebnosti, ki so zaradi intenzivne duhovne povezave z Bogom prejemale posebne darove spoznanja v globino, širino in daljavo. Slovito je videnje preroka Joela o izlitju Božjega duha v prihodnosti (Joel 3,1-2):

Potem se bo zgodilo:
 izlil bom svojega Duha na vse meso
 in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere,
 vaši starčki bodo imeli sanje,
 vaši mladeniči bodo gledali videnja.
 Tudi na hlapce in na dekle
 bom v tistih dneh izlil svojega Duha.

To prerokovo videnje pomenljivo kaže, da izlitje Božjega duha ni omejeno na določen stan ljudi, ampak je odprto čisto za vse, na primer v smislu izjave v Jer 29:13-14: »Iskali me boste in me boste našli. Ko me boste iskali z vsem srcem, se vam bom dal najti.« Izjava v Dan 7,13: »V nočnih videnjih sem videl ...« pa končno odpira tudi vprašanje izvora sanj, ki so značilna tema v Danielovi knjigi.

Sklep

Članek je zasnovan široko, ker se dotika zapletenega vprašanja interakcije med racionalnim in intuitivnim dojetjem življenja in vrednot v razmerjih od človekove naravne sposobnosti notranjega dojetanja duhovnosti pa do razodetega uvida, kot ga predstavi Sveto pismo v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Opira se na novejšo študije o teh vprašanjih in jih kritično presoja s pogledom na najpomembnejše vidike dojetanja religioznega



izkustva. Bistvo ugotovitev se ujema s predstavitvijo razmerja med metafiziko in »jezikom evangelija«, kot ga predstavi Robert Petkovšek v svojem prispevku »Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija«. Svoje spoznanje izrazi z besedami: »Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (2016, 7)

V prvem poglavju odpiramo vprašanje, kako se v človekovem notranjem življenju odraža občutek za pomen ali praznino življenja ob aktualizaciji likov in dogodkov iz pretekle zgodovine. Liki različnih generacij kažejo, da prevladuje intuitivno bivanjsko dožemanje pomena življenja v smislu osebne integritete. Človekovo celostno dožemanje življenja v njegovi naravnosti na najvišje bitje in vrednote omogoča skladno interakcijo med njegovim intuitivnim dožemanjem življenja in racionalnimi razlagami vrednot na eni ter harmonično sobivanje posameznika znotraj skupnosti na drugi strani. V drugem poglavju ugotavljamo, kako tudi v moderni dobi notranja izkušnja naravnosti na srečo in smisel življenja omogoča religiozno izkustvo vertikalnosti, ki je značilno predvsem za svetopisemske preroke. Moderni mehanistični in materialistični pristopi so religiozna čustva in mistiko razglašali za področje, ki ne dopušča znanstvenega diskurza. To nasprotovanje pa nič ne zmanjša moči in vrednosti religioznega izkustva, ki svoj vrh doseže v mistiki. Kritika sekularizma razkriva, da izpraznjene abstraktne »ideje« o sistemu vrednot pospešujejo proces idolatrije, ki je nasprotje religioznega izkustva vertikalnosti.

V tretjem poglavju obravnavamo razmerje med psihologijo, religijo in duhovnostjo. Vprašanje je, katere so psihološke in duhovne sile, ki v ljudeh omogočajo vero in pristno duhovnost ter boljše razumevanje humanosti. Pozorni smo na dejstvo, da veliko ljudi kljub pozitivnemu odnosu do verskih doktrin in praks ostane nepotešenih. Naša duhovna narava je vir hrepenenja po sreči, moči ljubezni v razmerju do Boga in človeka ter našega vrednotenja sveta. Branje bibličnih in drugih besedil različnih literarnih vrst in zvrsti omogoča samodejno aktualizacijo prej doživetih duhovnih izkustev v sedanjih subjektivnih iskanjih odnosa do Boga in ljudi. »Hoja za Bogom« po zgledu svetopisemskih očakov povečuje možnosti poglobljenega doživljanja Božje bližine in solidarnosti do ljudi. V četrtem poglavju primere iz Svetega pisma, ki poročajo o »hoji za Bogom«, dopolnjujemo



s primeri, ki poročajo o življenju in dejanjih prerokov in nekaterih drugih svetopisemskih likov, ki jih svetopisemski pisatelji imenujejo »vidce«. Ti so bili obdarovani s posebno zmožnostjo, da vidijo stanje duha v sedanosti in potek dogodkov v prihodnosti.

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze poročila, izjave in poetizacije videnj in sanj pomenijo velik metodološki izziv. Razlagalci imajo težave s tem, da vsi primeri, od fragmentarnih mest, ki poročajo o sanjah ali videnjih ali jih nakazujejo, pa vse do dramatičnih vizionarskih podob v knjigi Razdetja v Novi zavezi, kažejo na neko notranje izkustvo, ki ima komaj kaj opraviti s sistematičnimi in logičnimi razlagami resnic. Notranje izkustvo svetopisemskih »vidcev« je v poznejših obdobjih navdihovalo judovsko in krščansko mistiko. Pomembna skupna točka vseh primerov religioznega videnja je popolna naravnost na najvišje bitje; »vidci« ga dojemajo kot izvor in cilj življenja, ki vsestransko presega doživljanje sedanjih življenjskih okoliščin.

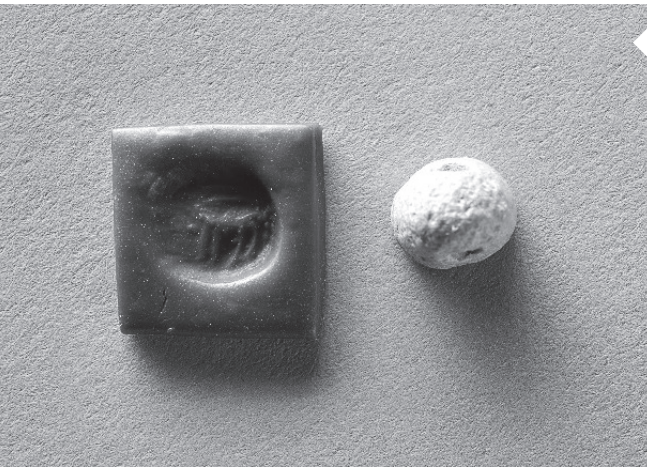
Reference

- Andrew, Elizabeth.** 2005. *Writing the Sacred Journey: The Art and Practice of Spiritual Memoir*. Boston: Skinner House Books.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Iskanje resnice v literaturi: etični izzivi literarnih junakov v delih Cankarja, Tolstoja in Dostojevskega. *Edinost in dialog* 70: 65–74.
- . 2018. *Podobe resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Chopra, Deepak.** 2000. *How to Know God: The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*. New York: Harmony.
- Deusen, Nancy van,** ur. 2010. *Presenting the Past: Central Issues in Medieval and Early Modern Studies Across the Disciplines*. Zv. 2. Leiden / Boston: E. J. Brill.
- Ellens, J. Harold.** 2008. *Understanding Religious Experiences: What the Bible Says about Spirituality*. Westport, CT / London: Praeger. <https://doi.org/10.1163/157007410x534058>
- Hulburt, Russell T. in Christopher L. Heavy.** 2006. *Exploring Inner Experience: The Descriptive Experience Sampling Method*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7517.001.0001>
- Hulburt, Russell T. in Eric Schwitzgebel.** 2007. *Describing Inner Experience?: Proponent Meets Skeptic*. Cambridge, MA / London: A Bradford Book / The MIT Press.
- James, William.** 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edinburgh: University of Edinburgh.



- Keshiaho, Jesse.** 2015. *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas, 400–900*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139979610>
- Klinger, Eric.** 1977. *Meaning & Void: Inner Experience and the Incentives in People's Lives*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press.
- Menhennet, Alan.** 2003. *The Historical Experience in German Drama: From Gryphius to Brecht*. Rochester, NY / Woodbridge, UK: Camden House. <https://doi.org/10.3368/m.xcvi.4.595>
- Munson, Thomas N.** 1975. *Religious Consciousness and Experience*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71: 13–25.
- Patridge, Christopher, in Theodore Gabriel,** ur. 2003. *Mysticisms East and West: Studies in Mystical Experience*. Carlisle, UK / Waynesboro, GA: Paternoster Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76: 7–24.
- Petroff, Elizabeth A.** 1986. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press.
- . 2005. Reading and Writing, Teaching and Learning Spiritual Autobiography. V: Anne Herrington in Charles Moran, ur. *Genre across the Curriculum*, 21–43. Utah, CO: University Press of Colorado / Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt46nx0j.4>
- Rotelle, John E.,** ur. 1995. *Augustinian Spirituality and the Charisma of the Augustinians*. Villanova, PA: Augustinian Press.
- Segal, Michael.** 2016. *Dreams, Riddles, and Visions: Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110330991>
- Smart, Ninian.** 1969. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Scribner.
- Steinbock, Anthony J.** 2007. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington / Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Wynn, Mark.** 2005. *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511610509>





konični pečatnik z
vgraviranim motivom
koze s palmovo
vejo (?)

Najdišče: območje Hebrona (?)

Mere: 1,9 x 1,6 x 1,7 cm

Inv. št.: 52

Datacija: starejša in mlajša železna
doba (1200–900 pr. Kr.)



pečatnik v obliki
skarabeja z
vgraviranim imenom
Tutmozisa III., ki
ga obdajata krilata
sončna diska (?).

Najdišče: območje Hebrona (?)

Mere: 1,18 x 0,88 x 0,7 cm

Inv. št.: 45

Datacija: mlajša železna doba
(945–716 pr. Kr.)



odprta svetilka
školjkaste oblike z
izvihanim ustjem,
na sprednji strani
stisnjenim v noseč

Najdišče: neznano

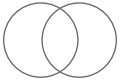
Višina: 2,7 cm

Dolžina: 11,5 cm

Inv. št.: 33

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)





Andrej Saje

La Facoltà di Teologia nel rapporto verso le autorità ecclesiastiche alla luce della Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*¹

Teološka fakulteta v odnosu do cerkvenih oblasti v luči apostolske konstitucije Sapientia Christiana

Riassunto: La facoltà teologica è una istituzione di istruzione superiore scientifica, che può operare autonomamente all'interno della Chiesa oppure è inserita nell'università statale. A confronto delle altre facoltà di diverse discipline la sua natura è particolare in quanto partecipa della missione evangelizzatrice della Chiesa. La teologia è la scienza in cui si riflette la dottrina cattolica. Da questa premessa si deduce che solo la competente autorità ecclesiastica può istituirla o riconoscerla come tale, a prescindere dal fatto che operi solo all'interno della Chiesa o sia inserita nell'ambito dell'università statale. I docenti delle discipline teologiche hanno bisogno del relativo mandato della Chiesa per insegnare, che assicuri loro che l'insegnamento è conforme alla dottrina cattolica e all'insegnamento del Magistero della Chiesa e che sono in piena comunione con la Chiesa. Nel caso in cui la facoltà teologica sia inserita nell'università statale, vale sia la legislazione ecclesiastica che quella civile in materia; l'attività delle facoltà è in questo caso regolata in modo più precipuo dal Concordato o da altro accordo tra lo Stato e la Chiesa. Per l'istituzione e l'attività di una istituzione superiore svolgono un ruolo privilegiato la Santa Sede, la Conferenza Episcopale e il Gran Cancelliere, che è l'anello di congiunzione tra la stessa Facoltà e la Chiesa come ente che la erige.

Parole chiave: Facoltà di Teologia, università cattolica, teologia, Santa Sede, Gran Cancelliere, Conferenza Episcopale

Povzetek: *Teološka fakulteta je znanstvena in vzgojna visokošolska ustanova, ki lahko deluje autonomno znotraj Cerkve ali pa je vključena v državno univerzo. Njena narava je v primerjavi s preostalimi fakultetami drugih smeri posebna v tem, da sodeluje pri oznanjevalni službi Cerkve. Teologija je znanost, v kateri se zrcali katoliški nauk. Iz tega izhaja, da lahko teološko fakulteto ustanovi ali kot takšno prizna samo pristojna cerkvena oblast, ne glede*

1 L'articolo è il risultato dell'attività del programma di ricerca P6-0262 Fonti giudeo-cristiane e ambiti della giustizia, finanziato dalla Agenzia Pubblica per l'attività di ricerca della Repubblica di Slovenia con i fondi pubblici.

na to, ali deluje samo znotraj Cerkve ali pa je vključena v državno univerzo. Učitelji teoloških disciplin potrebujejo za poučevanje ustrezen mandat Cerkve, ki jim daje zagotovilo, da je njihovo učenje skladno s katoliškim naukom in učenjem cerkvenega učiteljstva in da so v polnem občestvu s Cerkvijo. Če je teološka fakulteta vključena v državno univerzo, zanjo velja tako cerkevna kakor tudi civilna zakonodaja za to področje, delovanje fakultet pa v tem primeru natančneje ureja konkordat ali drug ustrezen sporazum med državo in Cerkvijo. Za ustanovitev in delovanje te visokošolske ustanove imajo posebno vlogo Sveti sedež, škofovska konferenca in veliki kancler, ki je vezni člen med fakulteto in Cerkvijo kot ustanoviteljem.

Ključne besede: *Teološka fakulteta, katoliška univerza, teologija, Sveti sedež, veliki kancler, škofovska konferenca, Sveti sedež*

Introduzione

La teologia cattolica e le istituzioni cattoliche di istruzione superiore occupano un posto importante nella formazione e nell'evangelizzazione della Chiesa. La loro missione è l'annuncio della buona novella del vangelo e la ricerca e l'approfondimento della verità. (Petkovšek 2018, 236; Slatinek 2017, 117) Pertanto non sorprende che a questo campo venga riservata una particolare attenzione anche nell'ordinamento giuridico autonomo della Chiesa Cattolica. Le norme fondamentali per l'attività delle facoltà teologiche in tutto il mondo sono regolate soprattutto dal Codice di Diritto Canonico del 1983 e dalla Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* (SapCh) del 1979. Le facoltà teologiche e le scuole di istruzione teologica superiore possono operare in modo completamente autonomo nell'ambito della Chiesa, ma possono essere anche inserite nelle università statali, come testimonia una prassi frequente specialmente in Germania, Austria, Slovenia e Croazia. In Slovenia nel 2019 si celebra il Primo Centenario dell'Università di Ljubljana, di cui è membro fondatore anche la Facoltà di Teologia di Ljubljana, che dal 1968 ha una sede dislocata a Maribor. (Krajnc-Vrečko 2018, 15–20) Considerato che la Facoltà di Teologia dall'inizio fu parte integrante dell'università statale (Kolar 2010, 121–197), sebbene nel secondo dopoguerra il loro legame fosse interrotto per alcuni decenni per motivi ideologici, tuttavia la sua attività è regolata già dall'inizio anche dalla legislazione civile, oltre che dalle norme canoniche.² A proposito dell'inserimento della Facoltà di Teologia

2 Come esempio di duplice autorità competente possiamo citare ad es. la nomina dei professori. Nel Regno di Serbi, Croati e Sloveni i professori della Facoltà di Teologia a Ljubljana erano nominati dal Ministro per l'istruzione di Belgrado su proposta della stessa Facoltà. Cf. Zapisnik seje fakultetnega sveta 19. 9. 1919. ATF, šk. 4. Redni fakultetni svet 1919–1970. (Saje 2019, 2–4)



tra le istituzioni statali di istruzione superiore si parla dal punto di vista giuridico di un ambito misto di competenze, laddove per l'attività e il governo della Facoltà è indispensabile la collaborazione sia delle strutture di governo statali che di quelle ecclesiastiche. A livello di Chiesa universale quest'ultima è rappresentata dalla Santa Sede come autorità suprema, mentre a livello locale riveste un ruolo particolare il Gran Cancelliere della Facoltà di Teologia ossia l'Ordinario del luogo. Come nella legislazione civile, che regola le istituzioni statali di istruzione superiore, anche quella canonica regola le questioni relative ai contenuti e ai soggetti, nella qual cosa entrambi i rami competenti di governo, sia ecclesiastico che civile, sono consapevoli delle proprie competenze e limitazioni, rispettandosi l'uno l'altro e risolvendo le questioni in comune in spirito di collaborazione e tolleranza per il bene della collettività. (Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem 2004, art. 1, 14)

1 Differenza tra università e facoltà cattoliche ed ecclesiastiche

Rispetto alle finalità e agli obiettivi distinguiamo l'istruzione ecclesiastica superiore in due tipi: il legislatore supremo determina norme particolari anzitutto per le università cattoliche, in particolare con la Costituzione Apostolica *Ex corde ecclesiae* (ECE) del 1990, laddove si possono istituire corsi di studi con i quali la Chiesa contribuisce ad una maggiore cultura e al perfezionamento della persona. (Ammer 1994, 15-22; Krämer 1991, 25-47) In questa sede non si pongono limiti più precisi rispetto agli indirizzi di studio. (CIC, can. 807-814; ECE, 1475-1509) È necessario evidenziare che il diritto della Chiesa di istituire centri di istruzione superiore non si fonda solo sul principio fondamentale del suo diritto di istituire scuole in generale (CIC, can. 800), ma ha un significato più ampio. (Leskovar 2002, 677-692) L'università cattolica, come ogni altra università, è finalizzata alla ricerca, al progresso scientifico e all'approfondimento dello spirito e della cultura dell'uomo. (ECE II, 2 § 1) In quanto cattolica, l'università ha alcune specifiche peculiarità, come l'antropologia cristiana, la ricerca intessuta di fede cattolica, la diaconia alla persona, alla comunione e alla comunità cristiana. (ECE I, 13; II, 2 § 3) La finalità delle università cattoliche è l'armonia e la collaborazione di ricerca e scienza con il messaggio cristiano, per cui la fede e la scienza non si escludono, in accordo con il Magistero conciliare fondato sulla dottrina tomistica. (GS 36)



L'altro tipo di istituzioni di istruzione superiore nella Chiesa è rappresentato dalle università e facoltà ecclesiastiche. A differenza del CIC del 1917, il nuovo Codice distingue chiaramente tra università e facoltà cattoliche ed ecclesiastiche. (CIC, can. 815–821) Mentre le università cattoliche, oltre alle norme generali del CIC, sono anche oggetto della ECE, le università e facoltà ecclesiastiche sono più propriamente definite dalla Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* (SapCh) del 15 aprile 1979, a cui sono seguiti ancora altri documenti della Congregazione per la scuola e l'istruzione, per es. del 29 aprile 1979 (*Ordinationes*). Secondo il processo di Bologna e dell'istruzione superiore e le relative trasformazioni da esso determinate per le facoltà teologiche, la Congregazione per la scuola e l'istruzione ha pubblicato una serie di istruzioni e decreti. (Shmitz e Rhode 2011, 34–54) La suddetta Costituzione Apostolica riporta questa definizione delle università e facoltà ecclesiastiche: »Università e facoltà ecclesiastiche sono dette quelle che, canonicamente erette o approvate dalla Sede Apostolica, coltivano e insegnano la dottrina sacra e le scienze con essa collegate, fruendo del diritto di conferire i gradi accademici per autorità della Santa Sede.« (SapCh, art. 2) La loro finalità è la ricerca delle discipline teologiche e delle scienze sacre con essa collegate (SapCh, art. 3; CIC, can. 815), l'istruzione e la diffusione dell'evangelizzazione in collaborazione con la suprema gerarchia ecclesiastica e le Chiese locali. (SapCh, art. 3 §3) L'oggetto dell'insegnamento e della ricerca sotto la direzione della Santa Sede è direttamente collegato al deposito della fede; per l'organizzazione degli studi teologici la competenza ricade sulla Chiesa stessa. (Rhode e Rűfner 2012, 20) Tra le discipline importanti che si insegnano nelle facoltà teologiche si annoverano la filosofia, la teologia, il diritto canonico, ambiti esplicitamente citati anche dalla Costituzione Apostolica sull'argomento. (SapCh, art. 66–83) La facoltà teologica di regola conferisce titoli accademici solo nel campo della teologia, ma con l'autorizzazione della Santa Sede può conferire anche titoli di altri indirizzi di studio. Nella Chiesa hanno effetto giuridico solo quei titoli accademici (CIC, can. 817) conferiti dalle facoltà teologiche o da altre istituzioni di istruzione superiore all'interno della Chiesa o da quelle integrate nelle università statali, per le quali la Santa Sede ha conferito il mandato di articolare singoli programmi, oppure da istituzioni scientifiche e accademiche già esistenti, che la Santa Sede ha confermato come tali.



Mentre la maggior parte delle università ecclesiastiche sono a Roma e si chiamano università pontificie, le facoltà teologiche nella maggioranza dei casi sono diffuse in tutto il mondo in piena autonomia della Chiesa, altre - come ad es. la Facoltà di Teologia di Ljubljana - sono parte integrante dell'università statale. Indipendentemente dal fatto che la facoltà teologica sia completamente autonoma nell'ambito della Chiesa ovvero parte di una università statale, la Chiesa Cattolica si riserva il diritto di erezione e guida, di nomina dei professori e di controllo, non solo per il suo interesse a controllare o entrare in questioni statali, quanto piuttosto per il semplice fatto che la teologia cattolica può essere insegnata correttamente solo in un forte legame con la Chiesa Cattolica. (Schmitz e Rhode 2011, 20)

A questo punto lasciamo da parte le università ecclesiastiche o pontificie, per le quali vigono determinati statuti oltre alla legislazione del CIC, per occuparci solo delle facoltà teologiche e del loro rapporto con il governo della Chiesa alla luce di SapCh e nel rispetto delle competenze dello Stato, qualora si tratti di una facoltà che è parte di una università statale.

2 Particolarità delle facoltà teologiche nelle università statali

La Teologia rientra tra i più antichi indirizzi di studio universitario. Prima che nascesse un sistema di istruzione superiore organizzato, si studiava specialmente nelle scuole dei monasteri. Con l'istituzione delle moderne università europee le facoltà teologiche sono diventate un importante partner di dialogo e collaborazione nell'ambito delle discipline umanistiche e della cultura, in modo particolare nelle terre germanofone ovvero negli Stati che storicamente appartenevano alla monarchia austro-ungarica. La facoltà teologica in una università statale completa lo spettro degli indirizzi di studio, rappresentando un arricchimento per la società e un contributo allo sviluppo delle scienze umanistiche, del pensiero filosofico e della cultura generale.³ Per l'attività di queste facoltà, nel contesto dello

3 In modo simile anche i licei cattolici sloveni, soprattutto con l'insegnamento di Fede e cultura, contribuiscono alla conoscenza della cultura, della convivenza e del dialogo interreligioso. »Pri religijskem pouku v šoli ne govorimo o katezezi, torej o uvajanju v krščanstvo, temveč o razlaganju krščanskega pogleda na svet in pogleda tudi drugih religij; to dijakom omogoča, da prepoznajo pomen religij za osebno in družbeno življenje ter zgodovino našega naroda in vseh civilizacij.« (Globokar e Rifel 2017, 358)



studio universitario in generale, è necessario una adeguata intesa a livello di accordo internazionale tra la Santa Sede e il singolo Stato, di solito sotto forma di concordato o di un altro accordo giuridicamente valido.⁴ Il prerequisito per stipulare un tale accordo è in primo luogo il riconoscimento – da parte dello Stato – della Chiesa come soggetto giuridico indipendente e autonomo e, in secondo luogo, della Teologia come libera disciplina scientifica e pertanto importante per la comprensione e lo sviluppo del mondo. La Teologia come dottrina su Dio e disciplina sulla Parola di Dio incarnata di conseguenza, per sua stessa natura, è possibile solo sotto la guida del Magistero della Chiesa. (May 1969, 291–309) L'ordinamento giuridico della Chiesa si intreccia con quello statale in maniera evidente a proposito della nomina dei professori, ad esempio (CIC, can. 812), ma anche nella disciplina che regola il riconoscimento dei titoli scientifici e i requisiti per l'iscrizione, che devono essere giuridicamente sullo stesso livello delle altre facoltà.⁵ Per l'insegnamento delle discipline teologiche in una qualunque istituzione di istruzione superiore – aldilà se questa sia autonoma o inserita nell'università statale – è necessario avere prioritariamente il permesso della Chiesa di insegnare le sacre scienze e il *Nihil obstat*⁶ che attesta l'assenza di impedimenti. L'attività delle facoltà teologiche a livello di Chiesa universale è definita dalla già citata Costituzione Apostolica SapCh del 1979, che regola soprattutto i seguenti ambiti: la natura e la missione delle scuole ecclesiastiche superiori, la struttura della comunità accademica, il collegio dei professori, gli studenti, l'organizzazione e il piano degli studi, i titoli accademici, i sussidi didattici, i mezzi economici per l'attività, la collaborazione tra le facoltà. La Congregazione per l'educazione e l'istruzione con il permesso del Papa ha integrato la suddetta Costituzione due volte, anzitutto (2002) nell'art.

4 Nella Repubblica di Slovenia il documento fondamentale per inserire la Facoltà di Teologia nell'ambito dell'Università di Ljubljana è rappresentato dall'Accordo tra la RS e la Santa Sede sulle questioni giuridiche all'art. 10. »La Chiesa Cattolica in conformità alla legislazione della Repubblica di Slovenia e al Diritto Canonico ha diritto di istituire e amministrare scuole di ogni ordine e grado, convitti per la scuola primaria e secondaria e altre istituzioni di istruzione e formazione.«

5 »Wichtig bleibt immer die Gleichwertigkeit des Studiums. Deshalb müssen auch in kirchlichen Hochschulen die Lehraufgaben von hauptberuflich Lehrenden wahrgenommen werden, deren Qualifikation der von Lehrenden an staatlichen Hochschulen entspricht. Die Studierenden müssen wie die an staatlichen Hochschulen vorgebildet sein.« (Schmitz e Rhode 2011, 20)

6 »Mit der Erteilung oder Versagung des Nihil obstat vermag die katholische Kirche den Eintritt von Geistlichen in weltlicher Ämter, im Staat sowie in den Gemeinden und in der anderen Körperschaften des öffentlichen Rechts, zu regulieren.« (Weber 1939, 193)



76 circa lo studio del Diritto Canonico e successivamente (2011) circa lo studio della Filosofia nell'art. 72, 81 e 83.

In seguito alla decisione della Santa Sede di entrare e collaborare nel processo di Bologna nel 2003, la Congregazione per l'educazione e l'istruzione ha pubblicato una serie di decreti e istruzioni,⁷ indirizzate ai gran cancellieri delle facoltà, ai rettori, ai decani e ai presidenti delle Conferenze Episcopali. In conformità al can. 34 del CIC possiamo comprendere le suddette istruzioni in senso simile alle *Ordinationes* della Congregazione per l'educazione allegate alla Costituzione Apostolica SapCh (1979), in quanto le regole normative vigenti chiariscono, spiegano e definiscono la modalità obbligatoria del loro uso. Sono pubblicate ad uso di quanti devono aver cura di applicare le leggi. (Hallermann 2007, 500–505)

3 Rapporto delle facoltà teologiche verso l'autorità ecclesiastica

La Teologia è una disciplina scientifica. Come scienza rispetta i consolidati metodi di ricerca, cerca la verità su Dio, sul mondo e sull'uomo. (Tommasi 2018, 210) Si fonda sulla rivelazione divina, sulla Sacra Scrittura e sulla dottrina del Magistero della Chiesa, che insieme con il Papa spiega in maniera autentica la dottrina. La Chiesa, a cui il Signore Gesù ha affidato il deposito della fede perché riconosca con l'aiuto dello Spirito Santo la verità rivelata, custodisce, ricerca, annuncia e spiega questo deposito. Ha il diritto indipendente e naturale di annunciare il Vangelo a tutti gli uomini. (CIC, can. 747) In conformità con SapCh il compito delle facoltà teologiche è promuovere la ricerca delle sacre scienze, soprattutto sulla base della rivelazione cristiana, valorizzare le conoscenze acquisite alla luce delle sfide del mondo moderno e metterle a disposizione della gente nei diversi ambienti culturali. (art. 3) La facoltà teologica in questo senso svolge un servizio di evangelizzazione, pertanto deve essere in stretto legame e unione con la guida gerarchica della Chiesa, perché possa custodire intatto il *depositum fidei* e il *magisterium authenticum*. (Schmitz e Rhode 2011, 55) Bisogna evidenziare a questo punto che le facoltà come istituzioni

7 I documenti sono accessibili sul sito web della Santa Sede: <http://www.educatio.va/content/cec/it/documentazione-e-materiali/documenti-della-congregazione.html> (accesso 28. aprile 2019).



di istruzione superiore godono al contempo di propria autonomia e libertà di azione. Allo stesso modo è assicurata la libertà dei professori, che si dedicano alle sacre scienze nei campi per cui sono specializzati nel dovuto rispetto del Magistero della Chiesa, che è l'unica importante limitazione. (GS, art. 59; SapCh, art. 39; CIC, can. 218) La libertà della ricerca è limitata dalla stessa rivelazione e dalla sua autentica interpretazione. La Chiesa si riserva il diritto di nominare i professori di Teologia che per la loro missione di insegnamento hanno bisogno della nomina dell'autorità ecclesiastica competente (*mandatum*). (Kasper 1982, 13–44; Pfeifer 1981, 207–223)

Il Magistero ecclesiastico autentico, oltre alla competenza di nominare i professori e promuovere lo sviluppo delle discipline teologiche, svolge anche il compito di controllo sull'insegnamento della Teologia per impedire in qualche modo la diffusione di spiegazioni errate. L'interpretazione autentica e l'insegnamento teologico accademico nella Chiesa e per la Chiesa hanno una funzione indipendente e separata. Il Magistero non è un organismo di ricerca, pertanto non possiede un sapere specialistico. La professione di un docente di Teologia non è parallela o alternativa accanto al Magistero della Chiesa. Tanto il Magistero della Chiesa quanto i professori di Teologia hanno ognuno la propria specificità e responsabilità, entrambi lavorano per la crescita del Regno di Dio e si completano e arricchiscono a vicenda. (Schmitz e Rhode 2011, 60) In questo senso è necessario accennare alle più importanti istituzioni ecclesiastiche che hanno un compito particolarmente rilevante e responsabile nel rapporto verso le facoltà teologiche, nella fattispecie la Santa Sede, le Conferenze Episcopali, il Gran Cancelliere e l'Ordinario del luogo.

3.1 La Santa Sede

Quando parliamo della massima autorità della Chiesa, utilizziamo il termine Santa Sede o Sede Apostolica, non alludendo solo al Romano Pontefice come pastore supremo della Chiesa, ma piuttosto all'intera Curia romana⁸

8 »La Curia romana è l'insieme dei dicasteri e degli organismi che coadiuvano il Romano Pontefice nell'esercizio del suo supremo ufficio pastorale per il bene e il servizio della Chiesa universale e le Chiese particolari, esercizio con il quale si rafforzano l'unità di fede e la comunione del popolo di Dio e si promuove la missione propria della Chiesa nel mondo.« (PB, art. 1)



con i suoi uffici, che sotto l'autorità pontificia svolge il suo servizio per il bene delle Chiese locali. (CIC, can. 360, 361) La Costituzione Apostolica *Pastor bonus* regola la sua attività. (Giovanni Paolo II 1988) La Curia romana non gode di costituzione divina, né va equiparata all'Assemblea dei vescovi. Opera in quanto è in relazione con il ministero petrino del Papa. Non ha alcun potere all'infuori di quelli ricevuti dal Romano Pontefice (CIC, can. 131 § 2) e dispone perciò di potestà vicaria. (De Paolis 2003, 177-183) Per l'attività delle facoltà teologiche tra i Dicasteri è competente la Congregazione per l'educazione e l'istruzione. La Santa Sede in questo senso è competente anzitutto per erigere e riconoscere le facoltà teologiche e il loro governo (CIC, can. 816 § 1; SapCh, art. 2, 5, 61), per approvare gli Statuti e il piano di studio (CIC, can. 816 § 2; SapCh, art. 7), nominare il rettore o il presidente (SapCh, art. 18), concedere ai docenti il permesso di insegnare (SapCh, art. 18), progettare l'istituzione di nuove facoltà (SapCh, art. 60), collegare gli istituti con le altre facoltà (SapCh, art. 62, 63), raccogliere le statistiche annuali e le relazioni triennali sull'attività svolta (OrdSapCh, art. 8, 6°; 14,6°), concedere il permesso del *Nihil obstat* e attribuire il dottorato onorario. (OrdSapCh, art. 38) Queste regole generali non valgono del tutto per le facoltà teologiche tedesche, laddove sono state concesse determinate eccezioni da parte dell'autorità competente. (Schmitz e Rhode 2011, 61-62) È qui necessario accennare anche al fatto che la Santa Sede per principio non riconosce i gradi accademici dello studio teologico nelle facoltà e nelle scuole superiori che non sono state riconosciute da parte dell'autorità ecclesiastica competente. (SapCh, art. 9)

3.2 Le competenze delle Conferenze Episcopali

La Conferenza Episcopale per sua natura è un'assemblea permanente di vescovi di un singolo popolo o territorio e svolge alcuni compiti pastorali per il bene dei fedeli. (CIC, can. 447) Ha autorità legislativa regolare e propria, tuttavia solo nei casi di pubblicazione dei suddetti decreti generali, come stabilisce il diritto generale o la Sede Apostolica. I suoi decreti sono redatti all'interno e sulla base delle leggi generali già vigenti e ad essa superiori, a cui non aggiungono né sottraggono nulla. Le sue norme di conseguenza non sono poste a livello di leggi. Negli altri casi la Conferenza Episcopale non ha potere legislativo (CIC, can. 119, 3°), ma il suo presidente o la stessa Conferenza possono validamente assumere delle decisioni solo nel caso in cui tutti i singoli membri esprimano



il consenso sulle singole decisioni. (Saje 2015, 125) A proposito della competenza della Conferenza Episcopale nell'ambito dell'istruzione superiore, il suo compito fondamentale consiste nel controllare l'attività delle facoltà teologiche insieme con i vescovi del luogo e nel curare che vi si insegni la dottrina cattolica in conformità con il Magistero della Chiesa. (CIC, can. 818; OrdSapCh, art. 5, 1) Rispetto al grande significato delle facoltà teologiche per la vita della Chiesa, il suo compito è promuovere queste istituzioni di istruzione superiore e assicurare le condizioni per il loro progresso e la progettazione di nuove facoltà. (SapCh, art. 4, 60, 61) Per quanto attiene all'istruzione e alla formazione dei sacerdoti, che non si svolgono all'interno dei seminari, ma nelle scuole teologiche ecclesiastiche all'interno della Chiesa ovvero all'esterno in università statali, la Conferenza Episcopale ha il compito di definire le condizioni circa l'istruzione filosofica e teologica e i coerenti insegnamenti di questo campo in riferimento alle necessità pastorali di una determinata Chiesa locale. (CIC, can. 242) Il diritto generale conferisce alla Conferenza Episcopale competenze specifiche non solo nell'ambito interno alla Chiesa, ma anche per coloro che operano nel contesto delle università statali, soprattutto in merito alla progettazione degli studi teologici, alla definizione dei criteri minimi e dello stesso modo di articolare lo studio, competenze che di solito sono definite più concretamente nei concordati o negli altri accordi internazionali. (Schmitz e Rhode 2011, 64)

3.3 Il ruolo del Gran Cancelliere

La missione fondamentale e il compito delle facoltà teologiche sono l'insegnamento, la ricerca e la collaborazione nel ministero di evangelizzazione della Chiesa nel più ampio senso della parola. La sua tipica missione è l'istruzione dei candidati al sacerdozio, la qual cosa non rappresenta una condizione assoluta in vista della loro esistenza e attività. (CIC, can. 819; SapCh, art. 74 § 1) Lo Statuto della facoltà, che regola l'intera attività dell'istituzione accademica, del programma di studi, degli studenti, dei professori, del governo della facoltà e del conferimento dei titoli accademici, deve essere approvato dalla Santa Sede. (CIC, can. 816; SapCh, 16, 23, 25 § 3, 32 § 1; OrdSapCh, 11, 16 § 1) Il Gran Cancelliere (*Magnus Cancellarius*) in conformità con l'ordinamento giuridico per l'istruzione superiore ecclesiastica rappresenta la prima e diretta autorità della Chiesa per l'università o la facoltà teologica ecclesiastica. (Hommens 1985, 15–20)



Non può intervenire direttamente nell'attività dell'istituzione, ma almeno indirettamente ha alcune funzioni e competenze particolari per l'attività della Conferenza Episcopale. È l'anello di congiunzione tra la Sede Apostolica e la comunità accademica della facoltà, rappresenta la Santa Sede nel rapporto con il governo della facoltà, mentre nel rapporto verso la Santa Sede rappresenta gli interessi della facoltà e tratta i problemi attuali e le questioni aperte. (SapCh, art. 12) A proposito dei compiti particolari del Gran Cancelliere è opportuno considerare nello specifico i seguenti uffici: cura del progresso della facoltà, promozione della ricerca e dell'attività scientifica in conformità con la dottrina cattolica, l'insegnamento del Magistero della Chiesa e le regole giuridiche vigenti, promozione della collaborazione tra i membri della facoltà ossia la comunità accademica, richiesta dei permessi per l'insegnamento ai singoli docenti presso la Congregazione per l'educazione e l'istruzione (*nihil obstat*), rito del giuramento e della professione di fede del rettore o presidente, conferimento della missione canonica ai singoli docenti (*missio canonica*), informazione alla Santa Sede sulle attività più importanti della facoltà e invio della relazione triennale sul lavoro della stessa facoltà. (OrdSapCh, art. 8) Il compito del Gran Cancelliere in senso generale consiste nel promuovere l'attività scientifica e il pensiero e la cultura cristiana, oltre che nell'impegno per l'integrazione della facoltà nella vita della Chiesa locale e nella società. Tra le sue responsabilità si annovera anche il ruolo di mediatore nei casi di conflitto e l'attenzione all'insegnamento della dottrina cattolica in sintonia con la tradizione e il Magistero della Chiesa. (SapCh, art. 70)

Conclusione

Le facoltà teologiche o le altre istituzioni d'ecclesiastiche di istruzione superiore contribuiscono alla missione evangelizzatrice della Chiesa. Di conseguenza anche i docenti di queste scuole non insegnano le discipline teologiche come privati, ma in nome della Chiesa. Istruiscono e formano i futuri sacerdoti e gli altri teologi laici. Per la Chiesa Cattolica è peculiare il Magistero ordinato gerarchicamente, come autentici maestri sono definiti il Papa e l'Assemblea dei vescovi. I professori di Teologia, sebbene abbiano idonei titoli accademici, possono insegnare solo con l'esplicito permesso dell'autorità competente. L'autorità suprema non esige da loro solo le competenze scientifiche o specialistiche, ma anche la fedeltà alla



dottrina autentica. La ragione consiste nel fatto che il loro lavoro è al contempo missione della Chiesa per l'evangelizzazione, operano in suo nome, di conseguenza necessitano di un particolare mandato per insegnare le sacre scienze. (CIC, can 812) Tutti i professori di Teologia necessitano del mandato per l'insegnamento nelle facoltà teologiche e in tutte le altre scuole di istruzione superiore collegate con la Chiesa, in cui si insegnano le discipline teologiche. (Montini 1992, 79-109)

Nell'attività di ricerca il legislatore supremo assicura loro la libertà necessaria nei campi in cui sono specializzati, con il dovuto rispetto verso la dottrina cattolica e l'insegnamento del Magistero della Chiesa. (CIC, can. 218) Come tutti i fedeli sono tenuti a credere a tutto ciò che riguarda la Parola di Dio scritta e tramandata e a ciò che il Magistero della Chiesa propone di credere nel Magistero sia straordinario che ordinario della Chiesa. (CIC, can. 750) Allo stesso modo sono tenuti ad recepire ciò che il Magistero propone definitivamente di credere, affinché il deposito della fede sia custodito fedelmente. Tutto ciò vale esplicitamente per i professori di Teologia che insegnano nelle istituzioni ecclesiastiche di istruzione superiore con la differenza che si esige da loro anche una vita esemplare e meritevole di lode nella dottrina autentica. (CIC, can. 810; 833 § 6) Prima di intraprendere il loro lavoro devono professare la fede davanti ai vescovi del luogo e giurare fedeltà. (Malvaux 2003, 538) Devono esplicitamente concordare con l'insegnamento del Pontefice e dell'autentico Magistero della Chiesa, in caso contrario non si conferisce loro il permesso di insegnare le scienze teologiche; nei casi più gravi, se insegnassero in contrasto con la dottrina della Chiesa, si sospende loro il mandato già conferito.



Sigle e abbreviazioni

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AES	Acta Ecclesiastica Sloveniae
AfkKR	Archiv für Katholisches Kirchenrecht
ATF	Arhiv Teološke fakultete
BV	Bogoslovni vestnik
ECE	Costituzione Apostolica <i>Ex corde Ecclesiae</i>
GS	Costituzione Pastorale del Concilio Vaticano II <i>Gaudium et spes</i>
OrdSapCh	»Ordinationes« alla Costituzione Apostolica <i>Sapientia Christiana</i>
PB	Costituzione Apostolica <i>Pastor bonus</i>
SapCh	Costituzione Apostolica <i>Sapientia Christiana</i>
CIC	Codex Iuris Canonici
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift

Fonti

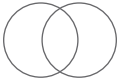
- Benedetto XV.** 2017. *Codex Iuris Canonici*, AAS 9/II: 1-456.
- Codice di Diritto canonico commentato.** 2017. Milano: Ancora.
- Concilio Vaticano II.** 1966. Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*. 7 dicembre. AAS 58: 1025-1115.
- Congregazione per l'Educazione Cattolica.** 1979. »Ordinationes« alla Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*. AAS 71: 500-521.
- . 2003. Decreto *Novo Codice* del 2. 9. 2002. AAS 95: 281-285.
- . 2011. Decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia del 28. 1. 2011. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20110128_dec-rif-filosofia_it.html (accesso 25 aprile 2019).
- Deutsche Bischofskonferenz.** 2011. Katholische Theologie und Kirchliches Hochschulrecht. Arbeitshilfen Nr. 100. Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz.
- Giovanni Paolo II. 1983.** *Codex Iuris Canonici*. AAS 75/II: 1-317.
- . 1988. Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno. AAS 80: 841-930.
- . 1990. Costituzione Apostolica *Ex corde Ecclesiae*, 15 agosto. AAS 82: 1475-1509.
- . 1979. Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*. 15 aprile. AAS 71: 469-499.
- Koncilski odloki.** 1980. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962-1965). Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem.** 6. februar 2004. <http://www.uradni-list.si/glasilo-uradni-list-rs/vsebina/47165> (accesso 1 maggio 2019).
- Zapisnik seje fakultetnega sveta.** 19. 9. 1919. In: ATF, šk. 4. Redni fakultetni svet 1919-1970.



Studi

- Ammer, Josef.** 1994. *Zum Recht der »katholischen Universität«: Genese und Exegese der apostolischen Konstitution „Ex corde Ecclesiae“ vom 15. August 1990*, Würzburg: Echter Verlag.
- De Paolis, Velasio.** 2003. La Curia Romana a servizio della Chiesa. In: *Chiese particolari e la Chiesa universale*. Milano: Glossa.
- Globokar, Roman e Tadej Rifel.** 2017. Medverski dialog pri religijskem pouku v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 77: 357–368.
- Hallermann, Heribert.** 2007. Ein neues kirchliches Hochschulrecht? In: *In Dienst von Kirche und Wissenschaft*, 500–505. Ed. Wilhelm Rees, Sabine Demel, Ludger Müller. Berlin: Duncker und Humboldt.
- Hommens, Maximilian.** 1985. *Magnus Cancelarius einer kirchlichen Hochschule*. St. Ottilien: Eos Verlag.
- Kasper, Walter.** 1982. Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie. In: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Teil 16, 12–42. Munster: Aschendorff.
- Kolar, Bogdan.** 2010. Teološka fakulteta – del univerze v Ljubljani. *AES* 32: 121–197.
- Krajnc-Vrečko, Fanika.** 2018. 50 let enote Teološke fakultete v Mariboru (1968–2018). *Edinost in dialog* 73: 15–20.
- Krämer, Peter.** 1991. Die katholische Universität. Kirchenrechtliche Perspektiven. *AfKRR* 160: 25–47.
- Leskovar, Mitja.** 2002. Univerza – katoliška ali navadna?. *Bogoslovni vestnik* 63: 677–692.
- Malvaux, Benoît.** 2003. *Les professeurs et la mission canonique, nihil obstat, mandat d'enseigner, profession de foi, serment de fidélité*. *Studia Canonica* 37: 521–548.
- May, Georg.** 1969. Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. In: Paul Neuenzeit, ed. *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, 291–309. München: Kösel Verlag.
- Montini, Gian Paolo.** 1922. La vocazione all'insegnamento nella Chiesa: dalla missione al mandato. In: *Libertà e obbedienza nella Chiesa*, 79–109. Brescia: Morcelliana.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73: 235–258.
- Pfeifer, Helmut.** 1981. Theologie und Lehramt. *TThZ* 90: 207–223.
- Rhode, Ulrich e Wolfgang Rüdner.** 2012. *Kirchliche Hochschulen*. Göttingen: De Gruyter.
- Saje, Andrej.** 2015. Normativna aktivnost biskupskih konferencija i krajevnih sabora. In: *Zakon u životu partikularne Cerkve*, 125–138. Zagreb: Glas koncila.
- – –. 2019. Gregorij Rožman in njegov prispevek k razvoju cerkvenega prava in Teološke fakultete v Ljubljani. *AES* 41: 1–18, in stampa.
- Schmitz, Heribert e Ulrich Rhode.** 2011. Einführung. In: *Katholische Theologie und Kirchliches Hochschulrecht*, Arbeitshilfen Nr. 100, 19–186. Ur. Deutsche Bischofskonferenz. Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Odpustki – izhodiščna točka reformacije. *Edinost in dialog* 72: 113–125.
- Tommasi, Roberto.** 2018. *Veritatis gaudium*, impulso per una teologia sulla frontiera. *Edinost in dialog* 73: 207–223.
- Weber, Werner.** 1939. *Das Nihil obstat*. Beiträge zum Verhältnis von Staat und katholischer Kirche. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 99: 193–244.





Sebastijan Valentan

Dojemanje pravice do svobode veroizpovedi v sodobni evropski družbi in državno religijsko pravo v Sloveniji

*The Perception of the Right to Freedom
of Belief in a Modern European Society and
State Religious Law in Slovenia*

Povzetek: Pravica do svobode verovanja je bila, kot je rečeno v preambuli Splošne deklaracije človekovih pravic OZN, spoznana za eno najvišjih prizadevanj človeštva. Kljub vsemu še vedno prihaja do kršitev na tem področju. Čeprav obstajajo danes številni pravni mehanizmi, ki varujejo temeljne pravice in svoboščine ljudi, je vloga civilne družbe, organizacij in ustanov, ki širijo idejo miru in medverskega sožitja, prav tako nepogrešljiva za njihovo učinkovitost. V razpravi prikažemo različne oblike odnosov med državo in verskimi skupnostmi, skozi katere se zrcali stopnja varovanja pravice do verske svobode, a še prej opozorimo na tozadevno terminološko pomanjkljivost pri nas. V nadaljevanju poudarimo pomembno vlogo različnih organizacij in civilne družbe za spoštovanje temeljnih človekovih pravic, zlasti pravice do verske svobode. Ob koncu pokažemo primer dobre prakse iz ZDA, ki predstavlja novost v svetovnem merilu.

Ključne besede: verska svoboda, družba, država, Cerkev, verske skupnosti, državno religijsko pravo, ustava

Abstract: *The preamble of the UN's Universal Declaration of Human Rights has recognized the right to freedom of belief as one of the highest aspirations of humankind. However, the violation of this right is still often committed. In enhancing the efficiency of these fundamental rights and freedom, the civil society, organizations, and institutions which encourage the idea of peace and inter-religious harmony play a prominent role, despite numerous legal mechanisms protecting them. The discussion demonstrates different types of relationship between the state and religious communities, reflecting the level of weakness in the protection of the right to the freedom of belief. Nevertheless, it is important to point out the terminological shortcoming in our vocabulary. The discussion also highlights the significant role of different organizations and civil society in upholding the respect for fundamental human rights, with a focus on the right to freedom of belief. Finally, the article shows an example of good practice in the US which is considered a novelty worldwide.*

Key words: *religious freedom, society, State, Church, religious communities, State religious law, constitution*

Uvod

Leto 2018 je prineslo dve pomembni obletnici. Organizacija združenih narodov (OZN ali krajše ZN) je s prvo obletnico na svetovni ravni obeležila sedemdeset let od razglasitve Splošne deklaracije človekovih pravic (resolucija 217 A (III), 10. december 1948 – v nadaljevanju SDČP) (Valentan 2018), Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani (TEOF) pa z drugo obletnico zaznamuje petdeseto obletnico obstoja Enote v Mariboru. Človekove pravice so predmet proučevanja tako ene kot druge institucije. Z vidika OZN je zanje pristojen Svet ZN za človekove pravice (SČP)¹ kot medvladno telo s sedežem v Ženevi, TEOF pa v pravnem smislu preko Katedre za cerkveno pravo in njenega Inštituta za kanonskopravne vede² osmišlja njihovo uresničevanje. Posebno mesto znotraj človekovih pravic zavzema pravica do svobode veroizpovedi, s katero se na teoretičnopравни ravni ukvarja državno religijsko pravo. Ta veja prava namreč ureja razmerja med državo in verskimi skupnostmi, vendar se sama po sebi ne ukvarja z notranjim pravom verskih skupnosti, ampak s pravom države kot pobudnice na tem področju. Ker je zakonodajna veja državne oblasti tista, ki sprejema zakone, je delovanje verskih skupnosti in njenih subjektov navzven v določenem smislu vezano na njene sprejete odločitve. Človekove pravice, torej tudi pravico do svobode veroizpovedi kot temeljno človekovo pravico, varujejo sodišča splošne pristojnosti pa tudi specializirana sodišča, v smislu ustavne pravice, kar pravica do verske svobode tudi je, pa bdi nad njenim spoštovanjem ustavno sodišče. Zadnji sodni instanci v našem območju sta Evropsko sodišče za človekove pravice (ESČP) s sedežem v Strasbourgju in Sodišče Evropske unije s sedežem v Luksemburgu.

1 SČP je bil leta 2006 ustanovljen z resolucijo Generalne skupščine OZN 60/251. Nadomestil je Komisijo za človekove pravice. SČP sestavlja 47 držav članic. Članstvo traja tri leta, Slovenija pa je leta 2016 nastopila svoj drugi mandat. V letu 2018 je SČP tudi predsedovala. Ob tem velja omeniti, da je bil prav tega leta na podlagi Zakona o dopolnitvah Zakona o varuhu človekovih pravic (ZVarCP-B) (Državni zbor Republike Slovenije 2017) pri nas ustanovljen Svet varuha za človekove pravice. Z njim je Slovenija še bližje ustanovitvi Državne institucije za človekove pravice (DIČP) v skladu s Pariškimi načeli, kar bo pomembno vplivalo na njen ugled v svetu na področju mednarodnih povezav in mehanizmov za varstvo človekovih pravic.

2 Od oktobra 2018 je mogoče dostopati do nove spletne strani www.kanonist.eu, ki ponuja povezave do številnih področij kanonskega prava. Pod zavihkom za religijsko pravo so vsebine, ki med drugim obravnavajo versko svobodo in odnose med Cerkvijo in državo.



1 Terminološka pravna podlaga

Verska svoboda, ki posameznikom ali skupinam zagotavlja pravico, da živijo vero zasebno ali javno, je še vedno marsikje pomanjkljivo urejeno področje, ker se mu država ne posveča dovolj temeljito (Letnar Čer nič 2016, 622). Sprejme sicer nekatere nujne zakone in sklne (mednarodne) sporazume, zato da v ožji in širši mednarodni skupnosti daje vtis demokratičnosti in zavezanosti spoštovanju temeljnih človekovih pravic, a dlje od tega ne pride. Verske skupnosti ji predstavljajo neko nepotrebno, če ne celo nadležno civilnodružbeno skupino, ki naj se sama ukvarja s svojim temeljnim poslanstvom, v javnosti pa naj ne povzroča nepotrebne hrupa.

Takšno prepričanje je še vedno prisotno tudi v Sloveniji. V akademski pravni stroki se to kaže v tem, da ni posebnih seminarjev in konferenc, posvečenih vprašanju odnosom med državo in cerkvami ter verskimi skupnostmi, v strokovno-znanstveni pravni literaturi se ta odnos sistematično v glavnem ne obravnava, prav tako pa pri nas nimamo enotnega izraza, s katerim bi pravno vejo, ki ureja razmerja med državo in verskimi skupnostmi in ki bi jo bilo treba urediti, sploh poimenovali. Ta del pravne znanosti največkrat opredelijo preprosto kot odnosi Cerkev-država oziroma država in verske skupnosti. Dr. Drenikova in dr. Šturm pravo o Cerkvah in državi ustrezno poimenujeta kot državno cerkveno pravo (Šturm in Drenik 2004, 62), Prepeluhova pa razloži, da »[i]zraz državno cerkveno pravo (nem. *Staatskirchenrecht*) označuje sklop pravnih predpisov, s katerimi država ureja institucionalno organiziranje in delovanje verskih skupnosti ter pravice posameznikov do svobode religije. Od tega je zlasti treba ločevati t. i. cerkveno pravo (nem. *Kirchenrecht*), ki je avtonomno notranje pravo posamezne verske skupnosti, s katerim le-te samostojno urejajo svojo notranjepravno organiziranost in delovanje (npr. Kanonsko pravo Rimskokatoliške cerkve).« (2001, 31)

V našem kulturnem okolju država danes pravnih razmerij ne ureja več zgolj s Katoliško cerkvijo, ampak tudi z drugimi cerkvami in verskimi skupnostmi. Povsem pravilno je, da je strokovna opredelitev pojma taka, da je že iz njega nedvoumno mogoče razbrati, da zajema različne verske skupnosti. V nemško govorečih deželah se je tako uveljavil termin *Religionsrecht*, v Italiji *diritto statale delle religioni*, na Češkem *konfesní*



právo, na Poljskem pa *prawo wyznaniowe*.³ Najustreznejši slovenski izraz je v tem smislu državno religijsko pravo in bi ga kazalo pri obravnavi materije dosledno uporabljati.

2 Verska svoboda in različne oblike odnosov med državo in verskimi skupnostmi

Zakaj je sploh potrebno, da država ureja pravna razmerja z verskimi skupnostmi? Zato, ker je ona tista, ki s svojimi nadzornimi mehanizmi skrbi za red in varnost svojih državljanov ter za spoštovanje človekovih pravic, med katerimi je posebej varovana tudi pravica do svobode veroizpovedi. Te verska skupnost sama ne more zagotavljati do te mere, da bi odpravljala morebitne kršitve, saj ni represivni organ, njen pravni sistem pa vsaj v zahodnih demokracijah tudi ne omogoča tovrstnega sodnega pregona. Naloga države je torej, da zagotavlja svojim državljanom, da v največji možni meri svobodno živijo svojo vero. Nikakor pa ne more posegati na področje verskih resnic v smislu, da bi jih želela spreminjati. To lahko stori le verska skupnost sama. (Jaklič 2018, 2)

Zagotavljanje verske svobode je odvisno od tega, kako posamezna država obravnava verske skupnosti in kako so nasploh sprejete v družbi. Država lahko vpliva na njihovo širšo sprejetost tako pozitivno kot negativno, še posebej če ima v posredni ali celo v neposredni lasti medije. To so zlasti javni ali državni mediji nacionalnega pomena, pri nas Radiotelevizija Slovenija.⁴

3 O tej tuji strokovni literaturi glej: Licastro (2017); Tretera Jiri in Zaboј (2015); Pietrzak (2013); Classen (2006).

4 Zakon o Radioteleviziji Slovenija (ZRTVS-1) v 1. členu določa, da gre za »javni zavod posebnega kulturnega in nacionalnega pomena. Opravlja javno službo na področju radijske in televizijske dejavnosti, določeno s tem zakonom, z namenom zagotavljanja demokratičnih, socialnih in kulturnih potreb državljanek in državljanov (v nadaljnjem besedilu: državljanov) Republike Slovenije, Slovencev in Slovencev po svetu (v nadaljnjem besedilu: Slovencev po svetu), pripadnic in pripadnikov (v nadaljnjem besedilu: pripadnikov) slovenskih narodnih manjšin v Italiji, Avstriji in Madžarski, italijanske in madžarske narodne skupnosti v Republiki Sloveniji ter druge dejavnosti v skladu s tem zakonom in Statutom RTV Slovenija ter zakonom, ki ureja področje medijev.« V 2. členu še pravi, da je ustanovitelj tega zavoda »Republika Slovenija. Dolžnost ustanovitelja je zagotoviti institucionalno avtonomijo in uredniško neodvisnost RTV Slovenija in zagotoviti primerno financiranje za izvajanje javne službe.« ZRTVS-1 v drugi in petnajsti alineji prvega odstavka 4. člena omenja verske vsebine, ki jih mora RTVS zagotavljati v svojih programih, prav tako pa mora položaju in delovanju registriranih verskih skupnosti namenjati posebno pozornost. Četrta alineja 5. člena določa, da morajo novinarji spoštovati prepoved spodbujanja verske nestrpnosti. ZRTVS-1 v četrti alineji šestega odstavka 17. člena predpisuje tudi, da sta člana Programskega sveta RTVS dva člana registriranih verskih skupnosti, ki ju na njihov predlog imenuje predsednik republike. (Državni zbor Republike Slovenije 2005)



Razmerja med državo in verskimi skupnostmi so različna, v pravni stroki pa so v evropskih deželah uveljavljene tri klasične delitve ali sistemi (Robbers 2005, 578), ki se jim bomo posvetili v nadaljevanju.⁵ Iz njih moremo sklepati na zgodovinsko in kulturno pogojenost neke države ter tako razumeti, zakaj je pravni položaj odnosov med državo in Cerkvijo ter drugimi skupnostmi tak, kakršen je.

2.1 Sistem državne religije

V deželah, kjer sta država in ena verska skupnost pravno tesno povezani, govorimo o sistemu državne religije pa tudi o sistemu subordinacije ali podrejenosti. Tak sistem je najbolj razširjen v arabskih deželah, nekdanj pa je bil značilen tudi za Evropo. Kljub vsemu obstajajo še danes nekatere evropske države, ki jim pravimo konfesionalne. Nedavna zakonodaja sicer tudi v teh državah kaže, da se nagibajo v smer vzajemne avtonomije med državo in verskimi skupnostmi. Državna oblast vedno manj posega na področje vere in organiziranosti verske skupnosti. Države s sistemom državne religije v Evropi zagotavljajo versko svobodo posameznikom, vendar načelo absolutne nepristojnosti države glede konkretnih verskih zadev ni spoštovano. To z drugimi besedami pomeni, da se država vmešava na področja verske pristojnosti (nauk, svete knjige, notranja organiziranost verske skupnosti).

Da bi razumeli pravna razmerja med državo in verskimi skupnostmi v sistemih državne religije, moramo pogledati njihove ustave (če obstajajo), saj je ravno ustava »tisti pravni akt z najvišjo veljavo, ki določa temeljna načela pravne, državne in politične ureditve ter človekove pravice in svoboščine« (Pravni terminološki slovar 2018, 375). Najbolj očitno v prid državne vere govori ustava Grčije. Ta v 3. členu omenja odnose med Cerkvijo in državo in v prvem odstavku tega člena pravi, da je prevladujoča religija v Grčiji Vzhodna pravoslavna cerkev. Govori o verskem nauku in cerkveni ureditvi. V tretjem odstavku istega člena pravi celo, da mora ostati besedilo Svetega pisma nespremenjeno, prevodi pa so brez predhodne odobritve

5 Jaka Pengov predstavi šest različnih modelov (2011, 101–102).



avtokefalne Grške cerkve in Velike cerkve v Konstantinoplu prepovedani.⁶ Grška ustava v 13. členu zagotavlja svobodo veroizpovedi, o kateri pravi, da je nedotakljiva, in uživanje državljanskih pravic in svoboščin, ki niso odvisne od verskega prepričanja posameznika. Grčija je olajšala pridobitev dovoljenj za gradnjo verskih objektov, ki niso grškopravoslavni. Po sprejetem zakonu iz leta 2006 je bila ta pristojnost zaupana Ministrstvu za državno vzgojo in bogočastje. Zaradi omejevanja verske svobode verskim manjšinam se je Grčija večkrat znašla na ESČP. (Lugli, Pasquali Cerioli in Pistolesi 2008, 26)⁷ Omeniti moramo še eno grško posebnost. Ustava namreč v 105. členu govori o polotoku gore Atos, ki je zaradi zgodovinskih privilegijev samoupravni del grške države, razlastitev pa ni mogoča. Njegova suverenost ostaja nedotaknjena. Upravlja ga dvajset samostanov, katerih število se ne sme spreminjati. Nepravoverne osebe ali shizmatiki na polotoku ne smejo prebivati. Zagotavljanje javnega reda in varnosti je tam izključno v pristojnosti države.

V sklop držav s sistemom državne religije se uvršča tudi Ciper. Prvi in drugi odstavek 2. člena ciprske ustave določa, da grško skupnost na Cipru sestavljajo državljani grških korenin oziroma tisti, ki delijo grške kulturne vrednote ali pa so člani Grške pravoslavne cerkve, turško skupnost pa državljani turških korenin oziroma tisti, ki delijo turške kulturne vrednote ali so muslimani. Tretji odstavek 2. člena ustave, ki je bila sprejeta l. 1960, je omogočal, da so državljani drugih verskih skupnosti v treh mesecih od njenega sprejetja prav tako pridobili državljanstvo, in tako so po ciprski ustavi njeni državljani tudi armenski pravoslavni verniki ter katoličani maronitskega in rimskega obreda. V prvem členu ustave je določeno, da je predsednik republike Grk, podpredsednik pa Turek, kar daje poleg preostalih pokazateljev vtis, da Pravoslavna cerkev uživa neke vrste prvenstvo.

Od nordijskih držav v ta del uvrščamo tri. Na Danskem je državna Cerkev, kot jo v 4. členu opredeljuje danska ustava. To je Evangeličansko-luteranska cerkev, ki jo država tudi podpira, tako finančno kot na druge načine. Država lahko podpira tudi druge verske skupnosti, vendar k temu ni zavezana.

6 Podobno določilo je vseboval katoliški Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 (ZCP/1917), vendar je bilo z novim zakonikom odpravljeno.

7 Glej na primer sodbo ESČP Manoussakis in drugi proti Grčiji, št. 18748/91, z dne 26. septembra 1996.



(Pedersen 2004, 3) Danski kralj, ki ima sam izvršno oblast v državi, zakonodajno pa skupaj s parlamentom, mora biti član danske Cerkve.⁸

Finska je novo ustavo sprejela leta 2000. Iz njenega 76. člena izhaja, da določila o organiziranosti in upravi Evangeličansko-luteranske cerkve ureja poseben Cerkvni zakon. Mnenja o tem, ali lahko govorimo o finski državi ali ljudski Cerkvi, niso enotna (Cerovšek 2017, 11), vendar pa številna pravna dejanja kažejo na to, da je država s Cerkvijo povezana na poseben način. Do leta 1995 je škofe imenoval predsednik republike. Poleg ekonomskih in administrativnih vezi je povezava med državo in Cerkvijo vidna tudi ob ohranjanju številnih odnosov na kulturni ravni, kot je bogoslužje ob otvoritvi parlamenta. Verska svoboda je zagotovljena, vendar pa verske skupnosti, drugačne od državne in Pravoslavne cerkve, ne uživajo enakega položaja. Notranjepravne zadeve Evangeličansko-luteranske in Pravoslavne cerkve priznava tudi finska zakonodaja, medtem ko katoliških ne. (Kääriäinen 2011, 158-161)

Švedska ustava sestoji iz štirih aktov, in ne iz enega, kot je to običajno v drugih državah (Ministry of Justice 2013, 3). Glede na ustavo je voditelj Švedske kralj, ki mora po 4. členu Akta o nasledstvu vedno izpovedovati evangeličansko vero. Član kraljeve družine, ki ni te vere, je izključen iz nasledstva. Od leta 2000 švedska Luteranska cerkev, strogo gledano, ni več državna Cerkev (Isberg 2016, 38), uživa pa avtonomen pravni položaj in finančno podporo države. (Lugli, Pasquali Cerioli in Pistolesi 2008, 26) Poseben primer predstavlja Anglija (drugačnega od Walesa, Škotske in Severne Irske), ki nima ustave in kjer država in Cerkev nista ločeni. Državna Anglikanska cerkev (*Established Church of England*), katere poglavar je angleška kraljica (ali kralj), sprejema zakone, ki so integralni del angleškega prava.⁹ Višji anglikanski škofje so člani zgornjega doma angleškega parlamenta (House of Lords). Ostale verske skupnosti se lahko registrirajo kot dobrodelne ustanove in nimajo posebnega statusa (McClellan 2005, 560). Britanska premierka Teresa May je leta 2018 za spodbujanje verske

8 Danska je npr. v avgustu 2018 izdala prepoved zakrivanja obraza (nikaba) na javnih mestih (Završnik 2018).

9 Zanimivo, da je angleško sodišče leta 2018 v postopku razveze zakonske zveze Akhtar-Khan le-to, sklenjeno po šeriatskem pravu, priznalo. Ločitveni postopek je izpeljalo po angleškem matrimonialnem pravu, čeprav sta se zakonca poročila po pravnem redu muslimanske verske skupnosti (McCann, 2018).



svobode imenovala posebnega odposlanca. (Her Majesty's Government of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, 2018)

V sistem državne religije uvrščamo še nekatere pretežno katoliške dežele. Drugi člen ustave Malte določa, da je vera te države rimokatoliška. Cerkvene oblasti imajo po ustavi pravico in dolžnost učiti, katera načela so prava in katera ne, katoliški verski pouk pa je na vseh državnih šolah del obveznega izobraževanja. Andora je država dveh poglavarjev. Skupaj jo vodita škof škofije Urgell v Španiji in francoski predsednik (43. člen ustave). Državna cerkev Lihtenštajna je Rimskokatoliška in uživa popolno varstvo države (37. člen ustave). 9. člen ustave Monaka prav tako določa, da je državna vera tam rimskokatoliška. Te države sicer zagotavljajo versko svobodo tudi pripadnikom drugih religij.

2.2 Sistem stroge ločitve

Druga oblika odnosov med državo in verskimi skupnostmi, ki je po številu držav v manjšini, ne pozna državne religije ali Cerkve. Gre za sistem (strove) ločitve med dvema subjektoma. Za takšno obliko je značilna laična in nevtralna drža države do verskih skupnosti, razmerij med njimi pa ne ureja noben poseben zakon niti sporazum (kot je recimo sporazum med Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih). Robbers (pa tudi drugi avtorji) v ta del uvrsti Francijo, Nizozemsko in Irsko (578). Zakon o ločitvi med državo in Cerkvijo, ki so ga v Franciji sprejeli leta 1905 in ki je nastal »v zelo posebnem in značilnem francoskem političnem okolju« (Stres 2005, 27), je določal drastične spremembe na relaciji država–Cerkev. Država ni priznavala in subvencionirala nobene religije več. Stanje se je v kasnejših letih precej omililo. Danes veljavna francoska ustava iz leta 1958, ki jo mnogi prepoznajo pod znanim pojmom *laïcité*, je sicer Francijo opredelila kot nedeljivo, sekularno, demokratično in socialno državo, a zagotovila tudi svobodo veroizpovedi. Čeprav država verskih skupnosti (v glavnem) direktno ne financira, omogoča dobrodelnim, bolniškim in socialnim verskim organizacijam prejemanje javnih finančnih sredstev. Od leta 1978 dalje omogoča tudi socialno zavarovanje duhovnikov. Zasebne šole, ki z državo sklenejo koncesijsko pogodbo, so financirane z njene strani. (Drenik in Šturm 2004, 68) Prav poseben režim pa velja v treh francoskih departmajih: Mozela (v pokrajini Lorena) ter Spodnji in Zgornji Ren (v pokrajini Alzacija). Tako Lorena kot Alzacija sta danes del



pokrajine Veliki Vzhod (*Grand Est*). Tam je še vedno v veljavi Napoleonov konkordat s Svetim sedežem iz leta 1802, ki določa, da so kleriki plačani s strani države, verski pouk se poučuje v javnih šolah, predsednik države pa imenuje nadškofa v Strasbourg in škofa v Metz.¹⁰ Poseben status imajo še francoski čezmorski departmaji Gvadelup, Martinik in Reunion, kjer je glede odnosov med državo in verskimi skupnostmi v veljavi konkordatni sistem z začetka 19. stoletja, ter Francoska Gvajana, kjer velja kraljeva ureditev še iz leta 1828, po kateri je Katoliška cerkev financirana iz javnih sredstev. (Basdevant-Gaudemet 2005, 169) Vseh teh departmajev se ločitveni zakon iz leta 1905 ni dotaknil.

Nizozemska v ustavi verskih skupnosti ne omenja, zagotavlja pa versko svobodo. O ločitvi med državo in verskimi skupnostmi ne govori. Verske skupnosti so v državi prepoznane kot posebne pravne osebe civilnega prava. Bilateralnih odnosov med državo in verskimi skupnostmi ni (Lugli, Pasquali Cerioli in Pistolesi 2008, 28), vendar država v skladu z ustavo iz javnih sredstev financira zasebne šole z verskim programom. Tudi Irska, tradicionalno sicer katoliška dežela, konkordatov in drugih sporazumov z verskimi skupnostmi nima. Na načelni ravni ustava v preambuli omenja presveto Trojico, »od katere prihaja vsa oblast in h kateri so kot našemu končnemu cilju naslovljena vsa dejanja tako človeka kot države«. 44. člen določa, da država ne financira nobene verske skupnosti. Skupini staršev, ki želijo za zagotavljanje verske vzgoje otrok ustanoviti šolo, namenja država finančna sredstva. (Casey 2005, 197) Kljub temu da direktne podpore verskim skupnostim na Irskem ni, da z njimi država nima sklenjenih sporazumov in da državo umeščamo v sistem stroge ločitve, morajo predsednik države, člani državnega sveta in sodniki sodišč prve stopnje, prizivnega in vrhovnega sodišča pred nastopom službe javno zapriseči pred Bogom (irska ustava, osmi odstavek 12. člena, četrti odstavek 31. člena in šesti odstavek 34. člena). Irska je leta 2011 iz ekonomskih razlogov zaprla svoje veleposlaništvo pri Svetem sedežu (Di Sanzo 2014, 6), s katerim sicer vse do danes nima sklenjenega konkordata, a ga je znova odprla leta 2014.

10 Glej tudi Vallens (1997), ki v svoji knjigi govori o veljavni zakonodaji v Mozeli ter Spodnjem in Zgornjem Renu.



Glede na grob pregled teh treh držav in ob številnih drugih znanih oblikah sodelovanja na relaciji država-verske skupnosti danes o sistemu stroge ločitve tudi pri njih ne moremo več govoriti v polnem pomenu. Izkazano je, da države navzočnosti verskih skupnosti ne ignorirajo, iščejo take ali drugačne oblike sodelovanja z njimi ter posameznikom in skupinam zagotavljajo pravico do verske svobode, kar je v duhu demokratičnih standardov po Evropi in svetu.

2.3 Sistem kooperacije ali sporazumevanja

Države, ki ne poznajo državne religije, njihovo sodelovanje z verskimi skupnostmi pa poteka na ravni konkordatov ali drugih (mednarodnih) sporazumov, uvrščamo v tretjo skupino oziroma v sistem kooperacije, za katerega je značilna tudi ustavna ločitev med državo in verskimi skupnostmi. Ta ločitev, ki jo mnogi razumejo napačno, velikokrat pa se zlorablja v politične in ideološke namene, nikakor ne pomeni, da država in Cerkev oziroma cerkve ali kakšna druga verska skupnost ne bi smeli sodelovati. Prav nasprotno. Ta ločenost želi zgolj poudariti pravno avtonomijo dveh subjektov, ki sta v svoji organiziranosti neodvisna in samostojna, kadar pa gre za dobro državljana in vernika ter družbe nasploh, med seboj sodelujeta in skupaj iščeta najboljše rešitve.¹¹ Država, ki bi se pretvarjala, da v njej verskih skupnosti ni, ki bi bila do njih indiferentna in ki bi omalovaževala njihovo večstoletno prisotnost in s tem pogojeno kulturno identiteto, bi zanikala tudi resnično željo po napredku in sreči svojih državljanov, ki se v pretežni meri izrekajo za pripadnike ene ali druge verske skupnosti.

V sistem kooperacije uvrščamo tiste evropske države, ki jih predhodno nismo omenili, torej tudi Slovenijo. Načini sodelovanja se od države

11 Ustava RS v prvem odstavku 7. člena določa, da so država in verske skupnosti ločene, v drugem odstavku istega člena pa dodaja, da so verske skupnosti enakopravne in da je njihovo delovanje svobodno. Kot je v komentarju Ustave RS zapisal dr. Lovro Šturm, ima »[n]ačelo o ločenosti države in verskih skupnosti iz prvega odstavka 7. člena Ustave [...] v širšem smislu tri prvine: (1) versko oziroma nazorsko nevtralnost države, (2) avtonomnost verskih skupnosti na lastnem področju in (3) enakopraven odnos države do verskih skupnosti. Cilj tega načela je z nevtralno držo države zagotoviti resnično svobodo vesti in enakost posameznikov - verujočih in neverujočih - ter verskih skupnosti. Verska in svetovnonazorska nevtralnost države pa ni ovira za sodelovanje z verskimi skupnostmi.« (2011, 121)



do države seveda razlikujejo, cilj pa je enak: zagotavljanje verske svobode posameznikom in skupinam.¹²

3 Države in organizacije po svetu v prizadevanju za versko svobodo

Ne samo v Evropi, ampak tudi po svetu si države in mednarodne organizacije, pomembno vlogo pa imajo tudi visokošolske izobraževalne ustanove, prizadevajo za to, da bi ljudje mogli v skladu s svojim verskim ali svetovnonazorskim prepričanjem v polnosti živeti svoje življenje. Eden glavnih promotorjev je v tem pogledu Sveti sedež, ki se preko različnih predstavništev po svetu zavzema za spoštovanje SDČP, Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic (EKVČP), drugih mednarodnih dokumentov in nacionalnih zakonodaj s področja pravic do veroizpovedi. Kot pravi državni tajnik Svetega sedeža, kardinal Pietro Parolin, morajo za doseg tega cilja vlade, verski voditelji, mednarodne organizacije in člani civilne družbe sodelovati v tesnem partnerstvu z mednarodno skupnostjo, da bi se tako lotevali dejanj in pobud, ki priznavajo, da spodbujanje in varovanje verske svobode ni »prednost« ene ali druge verske skupnosti, ampak da gre pri tem za priznanje enakega dostojanstva vsaki človeški osebi in da kršitev njenih temeljnih pravic predstavlja veliko zlorabo. (2018, 7)

Da po svetu prihaja do raznovrstnih kršitev pravic, povezanih z religijo, nas nenehno opozarjajo nevladne organizacije in združenja ter ustanove, ki si prizadevajo za izboljšanje na tem področju. To so na primer Aid to the Church in Need, Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe, Urad visokega komisarja ZN za človekove pravice (zlasti njegov posebni poročevalec za versko svobodo), Religious Freedom Institut, pri nas pa Varuh človekovih pravic in končno verske skupnosti same. Zanimivo je, da ima vlada ZDA neodvisno Komisijo za mednarodno versko svobodo in da je lani pod okriljem ameriškega zunanjega ministrstva potekala sploh prva mednarodna ministrska konferenca o spodbujanju

12 O individualnem ali kolektivnem načinu uresničevanja verske svobode se je v eni svojih odločb izrazilo tudi Ustavno sodišče Republike Slovenije (Naglič 2010, 485).



verske svobode,¹³ kar je resnična novost v svetovnem merilu. Njeni izsledki doslej v Sloveniji še niso bili predstavljeni. V uvodnem nagovoru na tej konferenci je ameriški državni sekretar Michael Richard Pompeo dejal, da mu vera osebno veliko pomeni. »Kot Američan sem bil blagoslovljen s pravico, da lahko brez strahu pred preganjanjem ali povračilnimi ukrepi moje vlade živim to, kar verujem. Tudi vsem drugim želim, da bi imeli tak blagoslov. Neomajna zaveza predsednika Trumpa do verske svobode in odločitev za sploh prvo ministrsko konferenco ni moja osebna, ampak je prej zakoreninjena v ameriški zgodovini.« (2018) Ob tem naj dodamo, da so lani na ameriškem pravosodnem ministrstvu ustanovili celo Delovno skupino za versko svobodo (The Religious Liberty Task Force), katere cilj bo, kot je pojasnil pravosodni minister, pomoč ministrstvu, »da bo lahko v celoti implementiralo določila glede verske svobode« (Sessions, 2018). Čeprav v ZDA pravnih razmerij med državo in verskimi skupnostmi v strogem smislu ne določa noben poseben zakon in so verske skupnosti obravnavane kot druge zasebne korporacije in ustanove, pa vidimo, da jim država namenja veliko pozornosti, saj se zaveda, da lahko religija pozitivno vpliva na izgradnjo tako civilne kot politične družbe (Slatinek 2011, 245).

Sklep

Država, ki visoko ceni temeljno človekovo pravico do verske svobode, ima prihodnost, saj na ta način svojim prebivalcem omogoča polno razvijanje osebnosti, ki je pogoj za spopadanje s preizkušnjami, ki jih življenje prinaša. Od državljanov, zavezanih osnovnim etičnim in moralnim načelom, ki jih v glavnem črpajo iz verske dimenzije in pripadnosti religiji, lahko ima država korist na številnih področjih, predvsem v smislu prizadevanja za mir in sožitje. Seveda pa mora za to kaj narediti tudi sama. V Sloveniji se tega očitno še ne zavedamo dovolj, saj, kot je po sedmih letih svojega delovanja pri nas ugotovil apostolski nuncij dr. Janusz, »vlada ne omogoča svobodnega uresničevanja evangelija v vsakdanjem življenju. Sporazum med Svetim sedežem in slovensko vlado, ki je bil podpisan leta 2001 in ratificiran leta

13 Ministrska konferenca je potekala od 24. do 26. julija 2018 v Washingtonu, udeležili pa so se je ministri in drugi zastopniki več kot osemdesetih držav po svetu ter številni verski predstavniki, predstavniki mednarodnih organizacij in civilne družbe. Slovenijo sta na delovni ravni zastopala dva njena predstavnika z Veleposlaništva RS v Washingtonu.



2004, še vedno ostaja beseda brez konkretne naklonjenosti, kot je bilo obljubljeno. Nimamo zakonov, ki zagotavljajo vojaško oskrbo, oskrbo v zaporih, v bolnišnicah. Krščanske šole so diskriminirane z nezakonitim zmanjšanjem državnih subvencij, mediji se zabavajo s posredovanjem lažnih novic o Cerkvi. V državi s krščansko večino bi človek pričakoval bolj konkretno sodelovanje med Cerkvijo in državo.« (2018) Človekove pravice in torej tudi versko svobodo kot najvišji organ sodne veje oblasti pri nas varuje Ustavno sodišče (Zakon o Ustavnem sodišču 2007, 1. člen), a kot ugotavlja ustavni pravnik dr. Jurij Toplak, so ustavni sodniki pri nas močno razdeljeni »na tiste, ki jim je bliže država in omejevanje pravic, ter tiste, ki čutijo naklonjenost do žrtev, ki jim država posega v pravice« (2018, 18). Žal so slednji v manjšini. Prav bi bilo, da bi nam vsem bila ustava sveta, kot »nekaj, kar nas vedno varuje, kar nam daje pravno varnost in nas varuje tudi pred politiko« (Trstenjak 2018, 2), kadar ta s svojimi ukrepi čezmerno posega v varstvo zajamčenih pravic in svoboščin. Ob tem ne smemo spregledati nenadomestljive vloge izobraževalnih ustanov, posebej tudi Teološke fakultete, ki s svojimi programi in vključenostjo v slovensko družbo pomembno vpliva na to, da se med nami krepi zavest o spoštovanju človekovega dostojanstva in svobode.

Kratice

DIČP	Državna institucija za človekove pravice
EKVČP	Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic
ESČP	Evropsko sodišče za človekove pravice
OZN	Organizacija združenih narodov
RS	Republika Slovenija
RTVS	Radiotelevizija Slovenija
SČP	Svet OZN za človekove pravice
SDČP	Splošna deklaracija človekovih pravic
TEOF	Teološka fakulteta
ZCP/17	Zakonik cerkvenega prava
ZRTVS-1	Zakon o Radioteleviziji Slovenija
ZVarCP-B	Zakon o dopolnitvah Zakona o varuhu človekovih pravic

Viri

- Pravni terminološki slovar.** 2018. Dugar, Gregor, in drugi, ur. Ljubljana: Založba ZRC.
- Šturm, Lovro.** 2011. *Komentar Ustave Republike Slovenije. Dopolnitev – A.* Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije.
- Ustava Republike Slovenije.** 1991. *Uradni list RS*, št. 33/1991.



Reference

- Basdevant-Gaudemet, Brigitte.** 2005. State and Church in France. V: Gerhard Robbers, ur. *State and Church in the European Union*, 157–186. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Casey, James.** 2005. State and Church in Ireland. V: Gerhard Robbers, ur. *State and Church in the European Union*, 187–208. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Cerovšek, Matej.** 2017. *Načelo ločitve države in verskih skupnosti na področju izobraževanja*. Magistrsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Pravna fakulteta.
- Classen, Claus Dieter.** 2006. *Religionsrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Di Sanzo, Donato.** 2014. *Le relazioni diplomatiche tra Santa Sede e Irlanda nel corso del Pontificato di Pio XI (1922–1939): i documenti dell'Archivio Segreto Vaticano. Tesi di dottorato*. Salerno: Università degli studi di Salerno, Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione.
- Drenik, Simona, in Lovro Šturm.** 2004. Primerjalno pravni prikaz ureditve v Evropi. V: Lovro Šturm, Simona Drenik in Urška Prepeluh. *Sveto in svetno. Pravni vidiki verske svobode*, 61–112. Celje: Mohorjeva družba.
- Državni zbor Republike Slovenije.** 2005. Zakon o Radioteleviziji Slovenija (ZRTVS-1). *Uradni list RS*, št. 96/2005.
- . 2007. Zakon o Ustavnem sodišču (ZUstS-UPB1). *Uradni list RS*, št. 64/2007.
- . 2017. Zakon o dopolnitvah Zakona o varuhu človekovih pravic (ZVarCP-B). *Uradni list RS*, št. 54/2017.
- Her Majesty's Government of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland.** 2018. *Lord Ahmad appointed as PM's Special Envoy to promote religious freedom*. <https://www.gov.uk/government/news/lord-ahmad-appointed-as-pms-special-envoy-to-promote-religious-freedom> (pridobljeno 13. avgusta 2018).
- Isberg, Magnus.** 2016. The development of constitutional law in Sweden. V: Sveriges Riksdag. *The Constitution of Sweden. The Fundamental Laws and the Riksdag Act*, 9–24. Stockholm: Sveriges Riksdag.
- Jaklič, Klemen.** 2018. Obredni zakon v ustavni ureditvi Slovenije. Pritrdilno ločeno mnenje sodnika ddr. Klemna Jakliča k odločbi št. Up-140/14 z dne 25. 4. 2018. Odločbe in sklepi Ustavnega sodišča RS, 14. 5. 2018.
- Janusz, Juliusz.** 2018. *Vlada ne omogoča svobodnega uresničevanja evangelija*. <http://radio.ognjisce.si/sl/205/slovenija/27790/> (pridobljeno 14. oktobra 2018).
- Kääriäinen, Kimmo.** 2011. Religion and State in Finland. *Nordic Journal of Religion and Society* 24: 155–171.
- Letnar Črnič, Jernej.** 2016. Uresničevanje verske svobode v praksi Evropskega sodišča za človekove pravice. *Bogoslovni vestnik* 76: 621–634.
- Licastro, Angelo.** 2017. *Il diritto statale delle religioni nei paesi dell'Unione Europea. Lineamenti di comparazione*. Milano: Giuffrè Editore.
- Lugli, Matteo, Jlia Pasquali Cerioli in Ingrid Pistolesi.** 2008. *Elementi di diritto ecclesiastico Europeo*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- McCann, Kate.** 2018. *British court recognises sharia law in landmark divorce case*. <https://www.telegraph.co.uk/news/2018/08/01/british-court-recognises-sharia-law-landmark-divorce-case/> (pridobljeno 12. septembra 2018).
- McClellan, David.** 2005. State and Church in the United Kingdom. V: Gerhard Robbers, ur. *State and Church in the European Union*, 559–575. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Ministry of Justice.** 2013. *The Constitution of Sweden*. Stockholm: Ministry of Justice.



- Naglič, Andrej.** 2010. Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi. *Bogoslovni vestnik* 70: 483–493.
- Parolin, Pietro.** 2018. Per proteggere le minoranze religiose. *L'Osservatore Romano*, 27. junij, 7.
- Pedersen, Susannah.** 2004. *My Constitutional Act with Explanation*. Copenhagen: The Communications Section, Danish Parliament.
- Pengov, Jaka.** 2011. Modeli razmerij med državo in krščanskimi verskimi skupnostmi v evropskem prostoru. Zgodovinska, doktrinarna in pozitivno-pravna perspektiva. *Revus* 15: 95–107. <https://doi.org/10.4000/revus.2035>
- Pietrzak, Michal.** 2013. *Pravo wyznaniowe*. Varšava: LexisNexis.
- Pompeo, Michael Richard.** 2018. *Remarks at the Ministerial to Advance Religious Freedom*. <https://www.state.gov/secretary/remarks/2018/07/284550.htm> (pridobljeno 10. avgusta 2018).
- Prepeluh, Urška.** 2001. Pravo in religija v Srednji in Vzhodni Evropi – Slovaška. *Pravna praksa* 37: 30–31.
- Robbers, Gerhard.** 2005. State and Church in the European Union. V: Gerhard Robbers, ur. *State and Church in the European Union*, 577–589. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Sessions, Jeff.** 2018. *Attorney General Sessions Delivers Remarks at the Department of Justice's Religious Liberty Summit*. <https://www.justice.gov/opa/speech/attorney-general-sessions-delivers-remarks-department-justice-s-religious-liberty-summit> (pridobljeno 10. avgusta 2018).
- Slatinek, Stanislav.** 2011. Religious Freedom and Dialogue. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Humanity after Selfish Prometheus. Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World*, 245–253. Zürich-Berlin: Lit.
- Stres, Anton.** 2005. Ločitev države in cerkva včeraj in danes. *Družina* 54: 27.
- Šturm, Lovro.** 2011. 7. člen. V: Lovro Šturm, ur. *Komentar Ustave Republike Slovenije. Dopolnitev – A*, 112–131. Ljubljana: Fakulteta za državne in evropske študije.
- Toplak, Jurij.** 2018. Ko nad sodnikom ni nikogar. *Delo*, 14. april, 18.
- Tretera Jiri, Rajmund, in Horak Zabož.** 2015. *Konfesní právo*. Praga: Leges.
- Trstenjak, Verica.** 2018. Pravna država je kot vsakdanji kruh. *Slovenski čas* 93: 2–3.
- Valentan, Sebastijan.** 2018. Ob 70. obletnici razglasitve Splošne deklaracije OZN o človekovih pravicah: vera v javnosti kot temeljna človekova pravica. *Res novae* 1: 76–96.
- Vallens, Jean-Luc.** 1997. *Le guide du droit local*. Paris: Economica.
- Završnik, Gašper.** 2018. »Kadarkoli bom odšla od doma, bom kriminalka«. Na Danskem je danes v veljavo stopila prepoved zakrivanja obraza na javnih mestih. <https://www.delo.si/novice/svet/kadarkoli-bom-odsla-od-doma-bom-kriminalka-77212.html> (pridobljeno 4. avgusta 2018).





odprta svetilka
školjkaste oblike z
blago nakazanim
ustjem, na sprednji
strani stisnjnim v
nosek

Najdišče: neznano

Višina: 5,5 cm

Dolžina: 14,9 cm

Inv. št.: 34

Datacija: mlajša železna doba
(720–587/86 pr. Kr.)



svetilka z okroglim
trupom in majhnim
zaobljenim noskom,
okrašena z nizom
vtisnjenih polkrogov

Najdišče: Hebron (?)

Višina: 2,5 cm

Dolžina: 7,4 cm

Inv. št.: 102

Datacija: zgodnje rimsko obdobje
(100–300)



svetilka s hruškastim
trupom, zaobljenim
noskom in zgolj
nakazanim
držajem, okrašena z
izstopajočimi krožci
in kvadrati

Najdišče: Hebron (?)

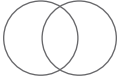
Višina: 3 cm

Dolžina: 8,3 cm

Inv. št.: 104

Datacija: zgodnje rimsko obdobje
(200–300)





Stanislav Slatinek

Podajevanje evharističnega obhajila luteranom

Granting Eucharistic Communion to Lutherans

Povzetek: Stalni svet nemške škofovske konference je na spomladanskem plenarnem zasedanju (od 19. do 22. februarja 2018) razpravljal o pastoralnem spremljanju mešanih zakonov z naslovom »Hoditi s Kristusom – po sledi edinosti. Mešani zakoni in prejetje svetega obhajila«. Škofje se ukvarjajo z vprašanjem, ali sme luteranski zakonec v mešanem zakonu prejemati sveto obhajilo v Katoliški cerkvi. Za rešitev tega vprašanja je treba upoštevati pravilo Cerkve: Kadar nastopi kaka velika potreba, morejo po sodbi ordinarija katoliški nositelji cerkvene službe podeliti zakrament evharistije drugim kristjanom, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, če sami od sebe prosijo, če glede tega zakramenta izpovedujejo katoliško vero in so pravilno pripravljene (ZCP, kan. 844 § 4). Morda bodo prav ta odprta vprašanja spodbuda za enoto Teološke fakultete UL v Mariboru, ki je lani praznovala svojo 50-letnico ustanovitve (1968–2018), da bo v prihodnosti še bolj aktivna pri raziskovanju perečih ekumenskih vprašanj.

Ključne besede: dialog, katoličani, luterani, mešani zakoni, obhajilo, Cerkev

Abstract: *The Permanent Council of the German Bishops' Conference discussed the pastoral guidance of mixed marriages entitled »Walking with Christ – tracing unity. Interdenominational marriages and sharing in the Eucharist«, adopted at the spring plenary assembly (19–22 February 2018). Bishops deal with the question whether the Lutheran spouse in a mixed marriage may receive a holy communion in the Catholic Church. In order to resolve this issue, the rule of the Church should be taken into account: When, in the Ordinary's judgment, a grave necessity arises, Catholic ministers may give the sacraments of Eucharist to other Christians not in full communion with the Catholic Church, who ask for them of their own will, provided they give evidence of holding the Catholic faith regarding these sacraments and possess the required dispositions (CIC, can. 844 § 4). Perhaps these open questions will be an incentive for the Unit of the Faculty of Theology in Maribor, which celebrated its 50th anniversary last year (1968-2018), in order to be even more active in the future at investigating the pressing ecumenical issues.*

Key words: *dialogue, Catholics, Lutherans, mixed marriage, communion, Church*

Uvod

Nemška škofovska konferenca (v nadaljevanju ŠK) je na svojem plenarnem zasedanju od 19. do 22. februarja 2018 razpravljala o možnosti podeljevanja obhajila luteranom, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani. Škofje so na to temo pripravili posebno delovno gradivo (Orientierungshilfe¹) in na plenarnem zasedanju o njem razpravljali (Deutsche Bischofskonferenz 2018). Večina škofov se je strinjala, da se besedilo sprejme in se luteranom, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani, omogoči prejem evharističnega obhajila, kadar so skupaj s katoliškim zakoncem pri sveti maši. V delovno gradivo so škofje zapisali, da je za prejem obhajila potrebno, da nekatoliški zakonec (luteran) predhodno opravi duhovni pogovor z duhovnikom (župnikom) ali z drugo primerno osebo, ki v župniji pomaga pri dušnem pastirstvu. Škofje so predvsem izrazili svojo skrb, kako najti primerne pastoralne poti, koristne za katoličane, ki živijo v mešanih zakonih z luterani. V delovnem gradivu je mogoče zaznati tiha pričakovanja nemških škofov, da bo Cerkev ta dokument odobrila in s tem okrepila mešane zakone ter njihovo skupno skrb pri vzgoji otrok. Šest škofov se je kljub temu glasovanja vzdržalo in dokumenta niso podprli. Svoje dileme so strnili v posebnem pismu in ga naslovili na Kongregacijo za nauk vere, Papeški svet za edinost kristjanov in Papeški svet za zakonska besedila ter prosili za uradno razlago, kako ravnati v takih primerih.² Kongregacija za nauk vere je 3. maja 2018 na pogovor povabila nekatere nemške škofe v želji, da bi v odprtem in bratskem dialogu poiskali najboljšo rešitev za vernike in Cerkev.³ Pogovor je vodil kardinal Luis F. Ladaria, prefekt Kongregacije

-
- 1 Nemška ŠK je za februarjsko plenarno zasedanje pripravila delovni dokument z naslovom »Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie«. O vsebini so škofje najprej razpravljali, potem pa glasovali.
 - 2 Pismo (22. marec 2018), naslovljeno na prefekta Kongregacije za nauk vere kardinala Luisa F. Ladaria, so podpisali kardinal Rainer Woelki (Köln), nadškof Ludwig Schick (Bamberg), škof Gregor Hanke (Eichstätt), škof Konrad Zdarsa (Augsburg), škof Wolfgang Ipolt (Görlitz), škof Rudolf Voderholzer (Regensburg) in škof Stefan Oster (Passau).
 - 3 Pri pogovoru v Vatikanu so bili navzoči: kardinal Reinhard Marx, nadškof v Münchnu in Freisingu in predsednik nemške ŠK; kardinal Rainer Maria Woelki, nadškof v Kolnu; msgr. Felix Genn, škof v Münstru; msgr. Karl-Heinz Wiesemann, škof v Speyerju in predsednik komisije za verska vprašanja pri nemški ŠK; msgr. Rudolf Voderholzer, škof v Regensburgu in podpredsednik komisije za verska vprašanja pri nemški ŠK; msgr. Gerhard Feige, škof v Magdeburgu in predsednik komisije za ekumenizem pri nemški ŠK; P. Hans Langendörfer, S. I., tajnik nemške ŠK. S strani Svetega sedeža so bili navzoči: nadškof Luis F. Ladaria, S. I., prefekt Kongregacije za nauk vere; kardinal Kurt Koch, predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov; msgr. Markus Graulich, S. D. B., tajnik Papeškega sveta za zakonska besedila, in P. Hermann Geissler, F. S. O., tajnik Kongregacije za nauk vere.



za nauk vere. Potem ko so pretresli vsa odprta vprašanja, je Ladaria predsedniku nemške ŠK kardinalu Reinhardu Marxu poslal pismo in izrazil hvaležnost, da nemški škofje iščejo nove poti, kako bi pomagali zakoncem, ki živijo v mešanih zakonih z luterani.⁴ Škofom je sporočil, da je s to problematiko seznanjen tudi papež Frančišek. Delovno gradivo, ki so ga škofje pripravili, pa po papeževem mnenju še ni primerno za odobritev in objavo. Zato je kardinal Ladaria nemškim škofom predlagal, da ta pereča vprašanja poglobijo in jih ponovno premislijo. Kardinal je v pismu izrazil tudi pomislek, da podeljevanje obhajila luteranom, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani, odpira v Cerkvi nova vprašanja, ki se ne dotikajo samo duhove rasti posameznika, ampak gre za vprašanja vere celotne Cerkve.

Delovno gradivo nemških škofov in vse dopise med nemško ŠK, kardinali, škofi ter pristojnimi ustanovami v Vatikanu je nemška ŠK objavila na svoji spletni strani (Deutsche Bischofskonferenz 2018a). Dokumenti, objavljeni na medmrežju, so med bralci vzbudili veliko zanimanja. Vprašanje, ali se sme luteranom, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani, vedno, kadar so navzoči pri maši, deliti evharistično obhajilo, za katoliško Cerkev ni nepomembno in ga ni mogoče na hitro rešiti. Gre za resno vprašanje praktičnega izvajanja ekumenizma. (E 5–12) Z razpravo želimo zato opozoriti na nekatere ključne točke, ki zahtevajo poglobljen razmislek in odkrit pogovor. Samo tako je mogoče odstraniti sence nesprijemljivih nauk in praktičnih ravnanj ter koristiti katoliško-luteranskemu dialogu v prihodnosti.⁵

1 Pomen evharističnega obhajila

Cerkvene skupnosti, ki so se ločile od rimskega sedeža v času velike krize, ki se je začela ob koncu srednjega veka, ali pa v poznejšem času, so s Katoliško cerkvijo zvezane s posebno sorodnostjo in povezanostjo (E 19). Treba je priznati, da so med temi skupnostmi ter Katoliško cerkvijo znatne razlike, ne samo zgodovinskega, sociološkega, psihološkega in kulturnega značaja, ampak predvsem razlike v razlaganju razodete resnice.

4 Pismo kardinala Luisa F. Ladarie nemški ŠK ima datum 25. maj 2018. Prot. N. 212/2018 – 64727.

5 Za globlje razumevanje zakonske zveze protestantov s stališča Katoliške cerkve glej Saje (2017).



Ugotavljamo, da cerkvene skupnosti, ki so nastale na Zahodu od 16. stoletja dalje in so ločene od Katoliške cerkve, »niso ohranile pristne in neokrnjene stvarnosti (*substantia*) evharistične skrivnosti« (E 22), zlasti zaradi pomanjkanja zakramenta svetega reda. Zaradi tega evharističnega obhajila luterani ne razumejo vedno na isti način kakor katoličani. (DBE 64–67; Frieling in Ortmann 1991, 28)

Po Katoliški cerkvi je v evharističnem obhajilu navzoč sam Gospod Jezus Kristus (ZCP, kan. 897).⁶ Vernikom se daje kot »duhovna jed« (ZCP, kan. 899 § 1). Prejemanje evharističnega obhajila v katoliški Cerkvi je znamenje, da prejemnik na ta način ohranja edinost v veri, bogočastju in skupnem življenju. Evharistično obhajilo pa ni le znamenje, marveč tudi izvir edinstvi krščanske skupnosti in duhovnega življenja. Zaradi tega je prejemanje evharističnega obhajila v katoliški Cerkvi neločljivo vezano na polno cerkveno občestvo in na njegov vidni izraz. Evharistično obhajilo je za katoliško Cerkev duhovna hrana, ki prejemnika usposablja, da premaguje greh in je deležen Kristusovega življenja. (E 129) V luči teh načel katoliška Cerkev dovoljuje dostop do evharističnega obhajila tistim, ki so znotraj njene edinstvi, bogočastja in cerkvenega življenja (ZCP, kan. 844 § 1).

Za številne luteranske cerkvene skupnosti je Kristus stvarno navzoč pod podobo kruha, vendar le tako dolgo, dokler traja zakramentalno dejanje. Ko se Gospodova večerja zaključi, se zaključi tudi dogodek obeda. Glede trajne Gospodove navzočnosti pod podobo kruha po obhajanju Gospodove večerje pa obstajajo med katoličani in luterani različne razlage. (OKS 140–160) Kljub temu Katoliška cerkev dopušča, da lahko tudi luterani v določenih okoliščinah – sicer izjemoma in pod določenimi pogoji – prejmejo evharistično obhajilo v Katoliški cerkvi. Četudi zaradi pomanjkanja polnega občestva v nobenem primeru ni mogoče skupno obhajati evharistije, pa ta zadržek ne velja glede podeljevanja evharističnega obhajila v posebnih okoliščinah in v odnosu do posameznih oseb, ki pripadajo cerkvenim skupnostim, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo (Saje 2015, 697–699; DBE 46; CE 46).

6 Svojevrsten prispevek k razmišljanju o Kristusu, ki daje življenju novo obzorje, je razprava Maksimilijana Matjaža z naslovom Beseda kot teologija (2013, 7–15).



2 Norme cerkvenega prava glede podeljevanja obhajila nekatoliškim vernikom

ZCP (1983) daje zelo jasna navodila, kdaj lahko kristjani, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, prejmejo evharistično obhajilo od katoliškega služabnika. V kan. 844 § 4 beremo, da lahko katoliški služabniki delijo zakrament evharistije kristjanom, ki niso v polni edinosti s Katoliško cerkvijo, v »smrtni nevarnosti« (*periculum mortis*) ali v drugi »resni nujnosti« (*gravis necessitas*). Za dopustni prejem evharističnega obhajila se od nekatoliškega kristjana zahtevajo naslednji pogoji: da ne more priti do služabnikov svoje skupnosti; da za evharistično obhajilo sam od sebe prosi; da glede tega zakramenta izpoveduje katoliško vero in da je pravilno pripravljen. (ZCP, kan. 844 § 4) Ti pogoji so nujno potrebni in jih je treba natančno upoštevati. Vernik, ki bi odklanjal te pogoje, kaže, da ni pripravljen za vreden prejem evharističnega obhajila.

V intervjuju za *Catholic World Report* se je kardinal Gerhard Müller zavzel za pravilno razlaganje teh norm in dejal, da nima noben škof pravice podeljevati evharističnega obhajila kristjanom, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, razen v »smrtni nevarnosti kot poslednjo popotnico«. Ko je vernik v »smrtni nevarnosti« in se pripravlja na poslednjo sodbo, Cerkev ne more nikomur odreči duhovne pomoči, če za to iskreno prosi. Evharistična pomoč se lahko daje nekatoliškemu verniku v moči njegove osebne vere. Tudi v primerih »resne nujnosti«, ko gre za zveličanje človeka – in ne zgolj za premagovanje težkih socialnih ali psiholoških okoliščin – lahko nekatoliški kristjani (npr. luterani) prosijo katoliškega duhovnika za evharistično obhajilo kot poslednjo popotnico, kot pomoč na njihovi poslednji poti. Evharistično obhajilo se v takih primerih »resne nujnosti« deli vernikom kot poslednja popotnica, če vsaj molče izpovedujejo katoliško vero v prejeti zakrament (Müller 2018).

Okoliščine, ko se sme evharistično obhajilo deliti vernikom, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, navaja tudi papež Janez Pavel II. V okrožnici *Cerkev iz evharistije* omenja »posebne okoliščine«, ki nastopijo takrat, ko gre za »resno duhovno nujnost in za zveličanje posameznih vernikov« (CE 45). S podeljevanjem zakramentalnega obhajila se ne izvaja »medverska enotnost« (*intercomunio*), ki ni mogoča, ampak gre za izkazovanje »duhovne pomoči« vernikom, ki za zakrament prosijo (DBE 45). Ker



takih primerov ni veliko, je treba zvesto upoštevati norme Cerkve, saj gre za »izraz ljubezni do Jezusa Kristusa v najsvetejšem zakramentu« (CE 46).

V drugih primerih pa se priporoča, da krajevni škof poda splošne določbe, ki pomagajo pri presoji, ali je v posameznih primerih nastopila »resna nujnost« ali pa gre zgolj za premagovanje nekih socioloških in kulturnih okoliščin, da bi bili ljudje lepo sprejeti, dobrodošli in enakopravni (Žalec 2018, 328). Pri tem je treba upoštevati določbe, ki jih je o tej zadevi morda izdala ŠK. Kot določa cerkveno pravo, morajo biti splošne določbe izdane šele po posvetovanju s pristojno – vsaj krajevno – oblastjo vpletene druge cerkvene skupnosti (EP 130–131).

3 Dileme glede podeljevanja obhajila luteranom

Iz doslej povedanega je razumljiva velika odgovornost Katoliške cerkve, da ostaja zvesta kanonski razlagi pojma »resna nujnost« (*gravis necessitas*) v kan. 844 § 4. Nekateri razlagalci si namreč želijo, da bi se ta pojem razlagal široko in bi omogočal podeljevanje evharističnega obhajila vsem luteranom, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani. Nekateri nemški škofje so namreč takoj po objavi delovnega gradiva (*Orientierungshilfe*) sklenili, da se bo v njihovih škofijah evharistično obhajilo delilo vsem luteranom, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani.⁷ Drugi pa so luterane pozvali, da bi pred prejemom obhajila vsaj molče (*implicitus*) izpovedali katoliško vero do tega zakramenta.

Pri reševanju tega vprašanja je svoje mnenje najprej izrazil upokojeni predsednik Papeškega sveta za edinost kristjanov, kardinal Walter Kasper. Rešitev tega vprašanja vidi v okrožnicah papeža Janeza Pavla II. Katoliška cerkev ostaja zvesta nauku, da je dopustno podeljevati evharistijo nekatoličanom (npr. luteranom) le v »posebnih primerih« (DBE 46) in »v posebnih okoliščinah v odnosu do posameznih oseb«. Pri tem je pomembno, da gre za »resno duhovno nujnost« in »za zveličanje posameznih vernikov« (CE 45). Ker je podeljevanje evharističnega obhajila nekatoličanom (npr.

7 Luterani, ki so v mešanih zakonih s katoličani, lahko prejmejo obhajilo v škofijah Hamburg, Erfurt, Essen, Speyer, Paderborn in Würzburg.



luteranom) za Katoliško cerkev zelo pereča tema, je po kardinalovem mnenju to vprašanje mogoče reševati samo posamično. V posameznih primerih bo treba ravnati tako, kakor bo modro odločila »krajevna škofovska oblast« (E 8). Če bo luteranski zakonec navzoč skupaj s katoliškim zakoncem pri sveti maši in bo poslušal, kako Cerkev moli v evharistični molitvi: »To je moje Telo, ki se daje za vas,« se bo moral resno vprašati, ali lahko s Katoliško cerkvijo vzklikne »Amen!« in tako skupaj s Cerkvijo izpove vero v presveti zakrament. In ko sliši ime papeža in ime škofa ter prošnjo Cerkve, da bi bili vsi eno, se bo moral, preden pristopi k obhajilu, resno vprašati, ali si tudi sam želi te edinosti. Samo pozitivni odgovori bodo nekatoličanu (npr. luteranu) omogočili, da bo lahko dopustno prejemal evharistično obhajilo pri katoliški maši. (Kasper 2018)

Za široko razlago tega vprašanja pa se je zavzel kardinal Francesco Coccopalmerio, upokojeni predsednik Papeškega sveta za zakonska besedila. Po njegovem mnenju kan. 844 omogoča, da se lahko tudi »kristjanom, ki niso v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo« (§ 4), deli zakrament obhajila. Kardinal meni, da gre za kristjane, »ki so po krstu deležni časti krščanskega imena, a ne izpovedujejo celotne vere, ali pa ne ohranjajo občestvene edinosti pod Petrovim naslednikom«. Taki so luterani, »ki imajo v časti Sveto pismo kot pravilo za verovanje in življenje in kažejo iskreno versko gorečnost, ljubeče verujejo v vseмогоčnega Boga Očeta in v Kristusa, Božjega Sina, ter v svojih lastnih cerkvenih skupnostih priznavajo zakramente« (C 15). Zato kardinal določilo »resna nujnost« v kan. 844 § 4 razlaga široko in v povezavi z okrožnicami papeža Janeza Pavla II.⁸ Kardinal meni, da morejo nekatoliški verniki (npr. luterani) prejeti evharistijo »v nekaterih posebnih primerih« (DBE 46) ali pa »v posebnih okoliščinah«, ko gre za njihovo »duhovno potrebo« in »zveličanje« (CE 45).⁹ Ob tem sklepa, da lahko vse mešane zakone razumemo kot »posebne primere« (DBE 46) in da so vsi luterani, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani, v stanju »resne nujnosti« (*gravis necessitas*), kar omogoča, da lahko

8 Kardinal Coccopalmerio meni, da tudi zahtevna kirurška operacija (brez nevarnosti smrti) predstavlja primer »resne nujnosti«. (2018)

9 Kardinal Coccopalmerio navaja dva primera, ko se lahko nekatoličanu podeli sveto obhajilo. Prvi primer: Nekatoliška mati spremlja svojega sina, ki je katoličan, k prvemu svetemu obhajilu. V tem primeru ima tudi ona pravico do svetega obhajila. Drugi primer: Nekatoliški sin je navzoč pri pogrebni maši za svojega očeta, ki je katoličan. V tem primeru ima tudi on pravico do svetega obhajila. (2018)



vedno prejemajo zakramentalno obhajilo, kadar so navzoči pri katoliški maši. Kardinal meni, da se pri izpovedovanju katoliške vere do evharistije ni treba držati teoloških doktrin niti nauka o transsubstanciaciji (spremenjenju kruha in vina v Jezusovo telo in kri pri evharistični daritvi). Dovolj je samo to, da nekatoličani priznajo Kristusovo resnično navzočnost v svetem obhajilu (Coccopalmerio 2018; 2018a; 2018b).

4 Podeljevanje obhajila in edinost Cerkve

Kratka predstavitev tega vprašanja kaže, da hitre in površne razlage okoliščin, kdaj smejo luterani dopustno prejemati zakramentalno obhajilo v Katoliški cerkvi, niso najboljši prispevek za edinost. Cerkveno pravo ne dopušča nikakršne nejasnosti o tej temi. Predpisani pogoji (ZCP, kan. 844), pod katerimi je mogoče v Katoliški cerkvi prejeti evharistično obhajilo, veljajo za vse nekatoličane in tudi za luterane, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani. Vnašanje dvoumnosti glede tega nikakor ne koristi edinosti kristjanov. Zato je dobro poznavanje in zvesto spoštovanje določb Cerkve učinkovit izraz ljubezni do evharistije in Cerkve ter zanesljivo vodi k pospeševanju edinosti.¹⁰ Da bi se odprta vprašanja, ki jih je načela nemška ŠK z objavo dokumenta »Orientierungshilfe«, čim bolje rešila, je treba upoštevati v nadaljevanju našeta dejstva.

Najprej je treba upoštevati načelo, da »katoliški služabniki dopustno delijo zakramente samo katoliškim vernikom« (ZCP, kan. 844, § 1) in da lahko samo v »smrtni nevarnosti« in v okoliščinah »resne nujnosti« delijo evharistično obhajilo tudi drugim kristjanom, ki niso v polni edinosti s Katoliško cerkvijo.

Tudi luterani lahko evharistično obhajilo prejmejo v »smrtni nevarnosti« in v okoliščinah »resne nujnosti«, nikakor pa ne na splošno ali ko gre za posebne skupine vernikov (npr. ko luterani živijo v mešanih zakonih s katoličani).

¹⁰ Prednostne naloge za prihodnost ekumenske zavesti zelo dobro predstavi Valentan (2017, predvsem 147–151).



Pri tem je treba ohraniti pravilno razlago pojma »resna nujnost«, ki ga navaja kan. 844, § 4. Vsake »goreče želje« nekatoliških vernikov (npr. luteranov) ni mogoče razlagati kot »resno nujnost.« Prav tako ni mogoče trditi, da izrazi, ki jih navaja papež Janez Pavel II. v svojih okrožnicah (»posebni primeri«, »posebne okoliščine«), že nakazujejo »resno nujnost«, ki jo omenja kan. 844, § 4. »Resna nujnost« je pravni pojem in ga je mogoče pravilno razlagati samo v povezavi s smrtno nevarnostjo. »Resna nujnost« v kan. 844, § 4, nastopi v primeru ujetništva, vojne nevarnosti ali druge velike naravne nesreče (Pighin 2006, 92). To so okoliščine, ko gre za rešitev duše (*salus animarum*) posameznika. Zato razlage tega pojma ni mogoče svojevoljno širiti na druga življenjska področja. Kdaj nastopi okoliščina »resne nujnosti«, je treba v posameznih primerih ugotavljati, kot navaja kan. 844, § 4, »s presojo krajevnega škofa ali škofovske konference«. Samo tako se izognemo nevarnosti zmote ali ravnodušnosti.

Do evharističnega obhajila imajo luterani pravico, če poleg tega izpolnijo še druge pogoje: da si prejem tega zakramenta goreče želijo, zanj prostovoljno prosijo in da do tega zakramenta razodevajo katoliško vero (DBE 46).

Katoliška cerkev izpoveduje, da je Gospod Jezus resnično in trajno navzoč pod podobo kruha. Zato katoliški verniki tudi čez dan ne opuščajo obiska najsvetejšega zakramenta, ki se hrani v cerkvah na vidnem mestu. Obisk najsvetejšega zakramenta je za Katoliško cerkev izraz vere, da je Gospod Jezus v kruhu po opravljeni maši trajno navzoč (Pavel VI. 1965, 771), da bi se verniki, ki ne morejo biti pri maši, po zakramentalnem obhajilu, prejtem s pravim razpoloženjem, zedinjali s Kristusom in z njegovo daritvijo, ki se opravlja pri maši (Strle 1977, 339). Tako vero naj bi izpovedovali tudi luteranski verniki, kadar bi želeli prejemati evharistično obhajilo.

Pogoj, da je treba za prejem evharističnega obhajila izpovedovati katoliško vero, se mora natančno upoštevati. Če ga kdo odklanja, kaže, da ni pripravljen za vreden prejem evharistije (CE 46).

Evharistija namreč ne izraža le našega osebnega občestva z Jezusom Kristusom, marveč vključuje tudi polno občestvo z Cerkvijo. V tem je razlog, zaradi katerega prosimo nekatoliške kristjane (npr. luterane), naj razumejo in spoštujejo naše prepričanje, utemeljeno na Svetem pismu



in cerkvenem izročilu. Evharistično in cerkveno občestvo tako tesno pripadata drugo drugemu, da na splošno nekatoliški kristjani ne morejo pristopiti k enemu, ne da bi bili deležni drugega (EZL 56).

Če upoštevamo vse navedene okoliščine, ki dopuščajo nekatoličanom prejem evharističnega obhajila, potem lahko sklepamo, da so mešani zakoni sicer velik izziv za zakonca in njune otroke ter velika priložnost z ekumenskega vidika, nikakor pa niso položaj »resne nujnosti«. (Müller 2018a)

Kadar ni »smrtne nevarnosti« niti »resne nujnosti«, se mora luteranski vernik vzdržati prejetanja obhajila v Katoliški cerkvi. Samo zvesto spoštovanje teh določb je učinkovit izraz ljubezni do evharistije in cerkvene edinosti (CE 42).¹¹ Spoštovanje do zakramenta Kristusovega telesa preprečuje, da bi iz njega naredili preprosto »sredstvo«, s katerim bi želeli nekritično doseči edinost (EZL 56).

Če luterani pridejo do osebnega prepričanja in v svoji vesti potrdijo celotno katoliško vero in njeno cerkveno obliko, pa ni dovolj, da prejemajo samo evharistično obhajilo, ampak morajo vstopiti v polno vidno občestvo s Katoliško cerkvijo (Müller 2018a).

Sklep

Sveto obhajilo pod podobo kruha je za Katoliško cerkev zakrament dobrotljivosti, vez ljubezni in »znamenje edinosti« (*signum unitatis*) kristjanov. Cerkev priporoča vernikom, da prejmejo sveto obhajilo, ko se udeležijo maše. Obhajilo poveča zedinjenje s Kristusom in Cerkvijo. Zato se dopustno deli samo katoliškim vernikom, ki pa morajo biti na prejem obhajila pripravljeni (in v stanju milosti¹²) (KKC 1391–1400). Dejstvo je, da si obhajilo v Katoliški cerkvi želi prejemati vedno več ljudi. Med njimi so tudi taki, ki so poročeni samo civilno ali so ločeni in ponovno poročeni ali preprosto živijo skupaj. Papež Frančišek pravi, da obhajilo ni nagrada popolnim,

11 Pojem »zvestobe« je v Katoliški cerkvi zelo pomemben. Za poglobitev glej Valentan (2017a, 149–150).

12 Papež Frančišek je z izjavo: »Danes ni mogoče trditi, da se vsi, ki živijo v kakršnemkoli 'nepravilnem primeru', nahajajo v stanju smrtnega greha in so izgubili posvečujočo milost« (RL 301) sprožil veliko teoloških razprav.



ampak velikodušno zdravilo in hrana nemočnim (RL 305). V tej perspektivi so tudi nemški škofje izrazili željo, da bi obhajilo dopustno prejemali tudi luterani, ki živijo v mešanih zakonih s katoličani. Ker pa je svetemu obhajilu lastno tudi to, da je zakrament tistih, ki so v polnem občestvu s Cerkvijo, lahko pričakujemo, da prejetje svetega obhajila ni tema, ki bi se dala hitro rešiti, temveč zahteva poglobljeno teološko in ekumensko razpravo. Morda bodo prav ta odprta vprašanja nova spodbuda za enoto Teološke fakultete UL v Mariboru, ki je lani praznovala svojo 50-letnico ustanovitve (1968–2018), in bo zato v prihodnosti še bolj aktivna na teološko-ekumenskem področju ter pri raziskovanju perečih teoloških tem za obogatitev teologije, kulture in družbe.

Kratice in okrajšave

AAS	Acta Apostolicae Sedis
C	Koncilski odloki. <i>Dogmatična konstitucija o Cerkvi</i>
CE	Okrožnica <i>Cerkve iz evharistije</i>
DBE	Okrožnica <i>Da bi bili eno</i>
E	<i>Odlok o ekumenizmu</i>
EP	<i>Ekumenski pravilnik</i>
EZL	Posinodalna apostolska spodbuda <i>Evharistija – zakrament ljubezni</i>
kan.	kanon
KKC	Katekizem Katoliške cerkve
OKS	<i>Od konflikta do skupnosti</i>
RL	Posinodalna apostolska spodbuda <i>Radost ljubezni</i>
ŠK	Škofovska konferenca
ZCP	Zakonik cerkvenega prava (1983)

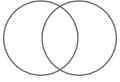
Reference

- Benedikt XVI.** 2007. Posinodalna apostolska spodbuda *Evharistija – zakrament ljubezni (Sacramentum caritatis)*. Prev. Rafko Valenčič. Cerkevni dokumenti 115. Ljubljana: Družina.
- Coccopalmerio, Francesco.** 2018. Comunione ai cristiani non cattolici, il riferimento è il Concilio. <http://www.lastampa.it/2018/08/23/vaticaninsider/comunione-ai-cristiani-non-cattolici-il-riferimento-il-concilio-GV6nv2XxfGiPWefYUeGMP/pagina.html> (pridobljeno 23. avgusta 2018).
- . 2018a. La comunione al coniuge non cattolico, ecco perché è possibile. <http://www.lastampa.it/2018/08/01/vaticaninsider/la-comunione-al-coniuge-non-cattolico-ecco-perch-possibile-vlylv6t1Hrs7JyaD3vXMZN/pagina.html> (pridobljeno 10. avgusta 2018).
- . 2018b. La «communicatio in sacris» come tema canonistico ed ecumenico. *Periodica* 107: 1–36.
- Deutsche Bischofskonferenz.** 2018. Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie (20. 2.). https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/08-Orientierungshilfe-Kommunion.pdf (pridobljeno 10. avgusta 2018).



- . 2018a. Ökumene. Dokumente zur Frage konfessions-verbindender Ehen und gemeinsamer Teilnahme an der Eucharistie. <https://www.dbk.de/themen/oe-kumene/> (pridobljeno 20. avgusta 2018).
- Frančišek.** 2016. Posinodalna apostolska spodbuda *Radost ljubezni* [*Amoris laetitia*]. Prev. Robert Kralj in Marijan Peklaj. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Frieling, Reinhard in in Ernst-Albert Ortman.** 1991. *Katolisch und Evangelisch. Informationen über den Glauben.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Janez Pavel II.** 1996. Okrožnica *Da bi bili vsi eno (Ut unum sint)*. Prev. Bogdan Dolenc. Cerkevni dokumenti 63. Ljubljana: Družina.
- . 2003. Okrožnica *Cerkev iz evharistije (Ecclesia de Eucharistia)*. Prev. Marija Zupančič. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Kasper, Walter.** 2018. Il Concilio e due encicliche ammettono casi di eucaristia ai protestanti. <http://www.lastampa.it/2018/05/13/vaticaninsider/il-concilio-e-due-encicliche-ammettono-casi-di-eucaristia-ai-protestanti-Lw2EujZtAqdCqK4UpaM6lP/pagina.html> (pridobljeno 20. avgusta 2018).
- Matjaž, Maksimilijan.** 2013. Beseda kot teologija. *Bogoslovni vestnik* 73: 7–15.
- Müller, Gerhard Ludwig.** 2018. To lead in Europe, Germany must recover moral strength. <https://www.catholicworldreport.com/2018/07/30/cardinal-mueller-to-lead-in-europe-germany-must-recover-moral-strength/> (pridobljeno 20. avgusta 2018).
- . 2018a. Who May Receive Communion? First Things. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/04/who-may-receive-communion> (pridobljeno 10. 8. 2018).
- Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.** 1994. *Ekumenski pravilnik*. Prev. Bogdan Dolenc. Cerkevni dokumenti 53. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1965. Okrožnica *Skrivnost vere (Mysterium fidei)*. AAS 57: 753–774.
- Pighin, Bruno Fabio.** 2006. *Diritto sacramentale*. Venezia: Marcianum Press.
- Saje, Andrej.** 2015. Polno in nepopolno občestvo s Katoliško cerkvijo. *Bogoslovni vestnik* 75: 691–701.
- . 2017. Zakonska zveza protestantov s stališča Katoliške cerkve. *Edinost in dialog* 72: 127–139.
- Strle, Anton.** 1977. *Vera Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Strle, Anton,** ur. 1980. *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Svetovna luteranska zveza – Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.** 2016. *Od konflikta do skupnosti. Poročilo Luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost*. Prev. Danica Perše, Anton Štrukelj, Bogdan Dolenc, Tanja Žigon. Cerkevni dokumenti 150. Ljubljana: Družina.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. Katoliška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti. *Edinost in dialog* 72: 141–153.
- . 2017a. L'infedeltà come capo di nullità matrimoniale. *Bogoslovni vestnik* 77: 145–157.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Žalec, Bojan.** 2018. Verska strpnost in krščanstvo. *Bogoslovni vestnik* 78: 325–334.





Jože Krašovec

Biblična arheološka zbirka, sad Božje milosti

*Biblical Archaeological Exhibition,
Fruit of God's Grace*

V četrtek, 4. oktobra 2018, je bila v Sinagogi Maribor odprta biblična arheološka razstava Teološke knjižnice Maribor ob 50. obletnici Enote v Mariboru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z naslovom *Od puščave do mize*. Ob tej priložnosti sta Center judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor in Teološka fakulteta UL, Enota v Mariboru, izdala katalog razstave. Poročilo o otvoritvi je v reviji *Edinost in dialog* (73: 277–284) objavil Samo Skralovnik.

Predgovori na začetku kataloga navajajo imena, ki so imela kakšen delež v nastajanju in oblikovanju biblične arheološke zbirke, vendar nikjer ni navedeno, kako je zbirka nastala. Samo Skralovnik, ki je naveden kot avtor razstave, v svojem poročilu v reviji *Edinost in dialog* poudarja »edinstvenost« biblične arheološke zbirke Teološke knjižnice Maribor, o izvoru pa toliko:

Zbirka predmetov iz Svete dežele izvira z območij današnjega Izraela, Palestine in Egipta in je edinstvena zbirka v Sloveniji. Nekateri muzeji v Sloveniji sicer hranijo posamezne predmete z Bližnjega vzhoda, ta zbirka pa je edina, ki je v celoti posvečena biblični arheologiji. Sestavljena je bila z mislijo, da bi bila uporabljena kot didaktični pripomoček, ki naj študentom in drugim približa zgodovino Svetega pisma. Zbirka je v zasebni lasti, hrani

jo Teološka knjižnica Maribor. Predmeti iz zbirke so bili kupljeni v različnih antikvariatih v Jeruzalemu in imajo certifikate, iz katerih je razvidno njihovo poreklo. (277)

V zvezi s katalogom predmetov pa Skralovnik poroča: »Osnovni katalog zbirke je rokopisni popis predmetov, ki ga je v Izraelu pripravil arheolog Jean-Baptiste Humbert na francoski biblični in arheološki šoli *École Biblique et Archeologique* v Jeruzalemu.« (278)

V Teološki knjižnici Maribor vedo, kako je biblična arheološka zbirka nastala, zato bi bilo logično, da bi bila predstavitev zbirke skladno z etičnim kodeksom in s splošno prakso po svetu celovita. Ker se to ni zgodilo, sem iz strokovnih in moralnih razlogov dolžan, da v vlogi pobudnika in avtorja biblične arheološke zbirke navedeno poročilo dopolnim. Če govorimo o »edinstvenosti« zbirke, naj omenim, da »edinstvenost« te zbirke vidim predvsem v tem, da je sad Božje milosti – kot sploh naše življenje in vse, kar nam je dano.

Nastanek take zbirke originalov iz daljne orientalske dežele v zapletenih političnih razmerah je veliko obsežnejša zgodba, kakor si sploh lahko kdo predstavlja. Zamisel o taki zbirki je bila moja od vsega začetka mojega podiplomskega študija s področja Svetega pisma. Po končani prvi polovici študija na Bibličnem inštitutu v Rimu mi je leta 1973 v okviru Nemške škofovske konference dana milost enoletnega študija na *École Biblique et Archéologique Française* v Jeruzalemu. Zelo pomembno težišče študija na tej šoli je spoznavanje arheoloških najdišč po vsej biblični deželi pod vodstvom profesionalnih arheologov, zato se v enem letu zvrsti veliko potovanj in natančnih pregledov arheoloških najdišč. Arheološke ekspedicije je pogosto vodil arheolog Jean-Baptiste Humbert (dominikanec duhovnik), ki je večinoma vodil arheološka izkopavanja v raznih krajih Bližnjega vzhoda, takrat največ v Jordaniji, zato je bil pogosto za dalj časa odsoten. Priložnostna srečanja pa so vodila do tega, da sva postala prijatelja. Ko sem mu prvič omenil svojo zamisel, da bi postopoma odkupil izvirne arheološke predmete iz celotnega obdobja biblične zgodovine, mi je obljubil pomoč s svetovanjem in navezovanjem stikov z avtoriziranimi trgovinami za področje antične arheologije.



Avtorizirane trgovine obstajajo na arabskem področju Jeruzalema, a so pod zelo strogo kontrolo države Izrael. Pravilo je, da morajo avtorizirani trgovci vse unikate, ki po kakršnikoli poti pridejo do njih, zadržati za izraelske državne muzeje. Ko se pokaže, da je predmetov istega tipa več, kakor jih država potrebuje za svoje potrebe, lahko višek zaloge prodajo z izdajo certifikata. V zvezi z mojo zamisljivo, da bi s pomočjo strokovnih ocen arheologa Humberta začel kupovati arheološke predmete, ki so bili dostopni, je bila glavna težava vprašanje, kako take predmete legalno spraviti preko vseh meja, ki obstajajo med Izraelom in Slovenijo. Rešitev sem našel v zvezi s študijskimi potovanji slovenskih novomašnikov, ki sem jih vodil prvič leta 1973, ko je bil novomašnik pater Silvin Krajnc. On je tisto leto organiziral študijsko potovanje novomašnikov po Sveti deželi. Ker sem bil ravno takrat v Jeruzalemu na izpopolnjevanju, je mene prosil za strokovno vodstvo.

Tisto študijsko potovanje je bilo tako doživeto za vse, da je pater Silvin Krajnc kar vsako leto organiziral dvotedensko študijsko potovanje po Sveti deželi pod mojim vodstvom. Vseh skupin po 50 novomašnikov, drugih duhovnikov in laikov, ki sem jih vodil bolj ali manj vsako leto, je bilo v celoti 25, kar znaša skupno eno celo leto potovanj po bibličnih deželah. Nekateri potniki so bili pripravljene po en arheološki predmet vključiti v svojo osebno prtljago. Na ta način mi je uspelo v letih pred osamosvojitvijo in v nekaj letih po osamosvojitvi Slovenije s pomočjo arheologa Humberta nabaviti pomembno zbirko izvornih arheoloških predmetov iz raznih obdobij in z različnih lokacij. Prof. pater Humbert pa je bil še tako prijazen, da je za vsak predmet pripravil tudi strokoven opis glede kraja najdišča, časa nastanka in funkcije predmetov. Vse te usluge je naredil brezplačno. Poleg tega mu je zaradi odličnih stikov z vsemi arheološkimi ustanovami uspelo doseči tudi dostopne cene za same predmete. Za vsak predmet sva od avtoriziranih trgovcev zahtevala uraden certifikat. Za nakup predmetov sem vsako leto pripravil nekaj finančnih sredstev z darovi nekaterih znancev v tujini za moje študijske potrebe, nekaj darov pa so prispevali udeleženci študijskih potovanj, ki so na koncu zbrali nekaj za »honorar«. Vsa ta svoja sredstva sem namenil za nakup navedene zbirke.

Ko je bila zbirka zaključena po osnovnem načrtu, ki mi ga je predlagal pater Humbert, sem se odločil, da celotno zbirko podarim Teološki knjižnici Maribor, ker se je takratni ekonom Mirko Krašovec, ki je bil najprej v letu 1985 zadolžen za gradnjo škofijske avle in nove teološke knjižnice,



v naslednjih letih vsestransko angažiral tudi za nabavo osnovnega knjižnega fonda, in sicer po seznamu, ki sem mu ga jaz pripravil. Moj predlog je bil, da je treba začeti nabavo vseh temeljnih besedil in dokumentov grško-rimske dobe, zgodnjekrščanske literature, srednjeveških filozofskih in drugih spisov in končno novejšega obdobja. Nekatero zbirke virov so izredno obsežne, zlasti *Loeb Classical Library* grško-rimskih virov (okoli 600 dvojezičnih knjig), zbirka patrističnih besedil *Corpus Christianorum* itd., zato to take zbirke izredno drage. Ekonom je v krogu svojih znancev (torej ne iz rednih škofijskih virov) iskal sredstva, jaz pa sem pisal direktorjem svetovnih založb, ki izdajajo take zbirke, da sem jim predstavil naše razmere in jih prosil za maksimalen možen popust. Večina direktorjev je odobrila 50- ali 60-odstotni popust. Tako nam je uspelo nabaviti osnovni fond, brez katerega resno znanstveno delo na področju teologije, religiologije, filozofije itd. ni možno. Glede na to akcijo se mi je zdelo smiselno, da svojo arheološko zbirko podarim novi teološki zbirki v Mariboru.

Z osamosvojitvijo Slovenije so nastopile ugodnejše razmere za delovanje Teološke knjižnice v Mariboru, še zlasti ko je bila Teološka fakulteta sprejeta v okrilje Univerze v Ljubljani. Takoj po osamosvojitvi sem poskusil realizirati še zamisel stalne večje razstave arheoloških predmetov iz bibličnih dežel. Navezal sem stike z oddelkom za starodavnosti izraelskega (*Department of Antiquities*, direktor Amir Drori) z idejo, da bi morda dosegli dogovor med Izraelom in ustrezno ustanovo v Sloveniji za stalno razstavo pomembnejših predmetov iz obdobja biblične zgodovine. Direktor je bil tej ideji naklonjen in je ponudil možnost, da bi nam Izrael dal nekaj sto predmetov v varstvo za stalno razstavo, kar bi dolgoročno gledano praktično pomenilo v lastništvo. Potem sem v Sloveniji ob sodelovanju s patrom Silvinom Krajncem pridobil firmo, ki je bila pripravljena plačati stroške organizacije prevoza, adaptacije ustrezne manjše dvorane in postavitve razstave. V upanju proti upanju sem preveril, ali bi bilo mogoče v okviru Teološke fakultete dobiti tak prostor, a se je pokazalo, da to ni bilo realno. Na to idejo pa je ostal lep spomin.

Fotografije predmetov biblične arheološke zbirke Teološke knjižnice Maribor

Zbirka predmetov iz Svete dežele izvira z območij današnjega Izraela, Palestine in Egipta in je edinstvena zbirka v Sloveniji. Zbirka je sad naporov akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, ki je predmete dolga leta kupoval, leta 1990 pa predal Teološki knjižnici Maribor. Zbirka je bila sestavljena z mislijo, da bi bila uporabljena kot didaktični pripomoček, ki naj študentom in drugim približa zgodovino Svetega pisma. Predmeti iz zbirke so bili kupljeni v različnih antikvariatih v Jeruzalemu in imajo certifikate, iz katerih je razvidno njihovo poreklo.

V zbirki prevladujejo glineni predmeti – posodje različnih oblik in za različne namene (vrči, čaše, lonci, sklede) ter oljenke. Dobro so zastopani tudi stekleni predmeti (posodice, balzamariji) in kamniti pečatniki. Zbirka vsebuje še dve bazaltni skledi (možnarja) in tri primere figurativne umetnosti.

Zbirka je časovno zelo heterogena, v njej so predmeti iz obdobjih od bakrene dobe (5. oziroma 4. tisočletje pr. Kr.) do obdobja arabske ekspanzije (7. stoletje po Kr.). Obdobja so različno zastopana, najboljše srednja bronasta in mlajša železna doba. Najstarejši predmet v zbirki je bazaltna skleda oziroma možnar iz bakrene dobe (4500–3500 pr. Kr.).

Osnovni katalog zbirke je rokopisni popis predmetov, ki ga je v Izraelu pripravil arheolog Jean-Baptiste Humbert na francoski biblični in arheološki šoli *École Biblique et Archeologique* v Jeruzalemu. Leta 2006 je knjižnica sodelovala v mednarodnem projektu digitalizacije v sklopu CULTURE 2000. Takrat je zbirko digitalizirala na pobudo vodje knjižnice, dr. Fanike Krajnc-Vrečko, arheologa Aleksandra Nestorović in Andrej Preložnik pa sta dopolnila arhiv zbirke z arheološkimi risbami in opisi ter jih primerjala z razpoložljivo literaturo. Opisi posameznih predmetov tako vsebujejo podatke o najdišču, dataciji, materialu, izdelavi, okrasju, merah, hranjenju.

Teološka fakulteta UL je leta 2018 ob 50-letnici delovanja Enote v Mariboru v sodelovanju s Centrom judovske kulturne dediščine Sinagoga Maribor pripravila biblično arheološko razstavo *Od puščave do mize* (avtor doc. dr. Samo Skralovnik). Razstava je najprej gostovala v Sinagogi Maribor, nato



se je februarja 2019 selila v Pokrajinski muzej Murska Sobota, avgusta 2019 v Pokrajinski muzej Ptuj-Ormož. S 43 izbranimi predmeti iz zbirke obiskovalca popelje na sprehod od puščave do mize: puščava v naslovu predstavlja nomadski način življenja (prehranjevanja) Izraelcev, miza pa način življenja v civilizaciji (stalni naselitvi). Razstavljeni predmeti obiskovalca povedejo od »necivilizacije do civilizacije«, od bibličnih očakov, ki so bili še puščavski nomadi, do širjenja krščanstva, ko že prevladuje stalna naselitev z mizo in hrano kot njenim simbolom.

V tej številki objavljamo drugi del fotografij izbranih razstavnih predmetov, ki predhodno še niso bile objavljene v (dvojni) številki 73 (2018).



Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijskem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijskem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolije Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

¹ Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Povzetek, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**. Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,



npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...]. Okrajšave »prim.« ne uporabljamo.

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), **če referenca označuje** eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύνη) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.)² Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju

² Kratice (nekaterih) svetopisemskih izdaj: SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959-1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).



Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.



Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka.
Ime publikacije letnik: prva-zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje.
Bogoslovni vestnik 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

¹ The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, keywords, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **keywords**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety



only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.



4 List of references/literature

At the end of the article, a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. *Title.* Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.



Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Povzetki so vedno v jeziku članka in v angleškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific articles and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. Summaries are always provided in the language of the article and in English. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog