

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998)

ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Ciril Sorč, Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen

Viktor Papež OFM, Cerkevne dajatve v Zakoniku cerkvenega prava

Jože Plevnik SI, Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih

Georg Hilger, Razprava o novejših vprašanjih glede šolskega verskega pouka v Nemčiji

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

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

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

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

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

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

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Ciril Sorč

Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen

Bog je ljubezen

Izhajamo iz Janezove trditve: »Bog je ljubezen« (ho Theòs agápe estín: 1 Jn 4,8.16).¹ Ljubezen je razpoznavno znamenje Boga in spada k njegovemu bistvu. Ko govorimo o Bogu, ki je ljubezen, govorimo o krščanskem Bogu ali Bogu razodetja. Nobena druga filozofska ali religiozna poved ne more izraziti več in bolj popolno samega bistva Boga. S tem smo namreč povedali prav tisto, po čemer je Bog razodetja in Bog Jezusa Kristusa drugačen od drugih bogov ali najvišjih bitij, absolutnega duha (Hegel) itd. Seveda pa ne smemo pojmovati ljubezni, ki je »drugo ime za Boga«, z našimi vnaprej izdelanimi merili, temveč je treba odkrivati resnično vsebino ljubezni v Bogu samem. Bog namreč z razodevanjem samega sebe razodeva tudi svoje bistvo, ki je ljubezen. In to razodevanje se začneja z njegovim prvim dejanjem, ki je stvarjenje in vse do dovršitve vsega. Božja dejanja vsekakor ustrezajo njegovemu bistvu, kajti Bog deluje v skladu s tem bistvom.

Ker je Bog ljubezen, ni sam, kajti osnovna značilnost ljubezni je podarjanje (resničnost, za katero smo zvedeli od Boga). Zato govori Tomaž Akvinski o ljubezni kot *virtus unitiva* različnih.² Čeprav razodetje vedno govori, v Stari zavezi še posebej ljubosumno, o enem Bogu, pa ne govori o nekakšnem osamljenem Bogu. Enost razodetega Boga je hkrati polnost.³ Ta polnost je sama v sebi blažena in srečna, ker je eno samo podarjanje in sprejemanje. Torej nobenega ljubosumnega zadrževanja ali kopičenja, nobenega ekskluzivizma. V zgodovini odrešenja, in še posebej v Kristusovem dogodku, spoznavamo, da se

¹ Prim. A. Feuillet, *Le mystère de l'amour Divin dans la théologie johannique*, J. Galbada et C^{ie} Éditeurs, Paris 1972, 179-233; *Agapáo*, v: G. Kittel (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Band 1, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart ²1957, 20-55.

² Tomaž Akvinski, *Sth I-II*, 26, 2 ad 2.

³ Bog je po svojem bistvu, kakor pravi F. v. Baader, »pratrojstvo« (Ur-Dreiheit) v popolni, živi in razčlenjeni enoti. Tako smemo govoriti o izvirni enosti v izvirni različnosti. Baadarjevo misel navaja G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 196; prim. H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln ⁴1963, 57-58.

Bog ni začel odpirati in razdajati šele s poseganjem v zgodovino človeštva in še posebej zgodovino izvoljenega naroda, temveč da to izvršuje na način, ki mu je že od vekomaj lasten. Dajati prostor drugemu spada k bistvu ljubezni. In ker se v Bogu stalno izmenjuje ljubezen, je v njem vedno tudi prostor za drugega. In to Troedini Bog ponovi (analogno) na stvarjenjski in odrešenjski ravni. Trinitarično »umikanje«, ustvarjanje prostora (zimzum) je v službi privzeta, bližine, popolnega sprejetja, priobčevanja.⁴ Odrešenjsko delovanje je na stvarjenjski ravni udejanjeno nadstvarjenjsko, večno, znotrajbožje dogajanje. Jezus Kristus, učlovečeni Božji Sin, nam je razodel to bogastvo Božjega življenja kot življenje Očeta, Sina in Svetega Duha v nedeljivi in nedoumljivi enoti. Če izhajamo iz dejstva, da je Bog ljubezen (in Jezus Kristus je najvišje razodetje te realnosti), potem nas ne preseneča, da je ta Bog Troedin.⁵ Ko krščanska teologija govori o troedinosti Boga, o Bogu, ki je Sveta Trojica, ne izhaja iz filozofskih predpostavk, še manj iz spoznanj drugih religij, marveč iz izkustva, ki ga ima z Bogom Abrahama, Izaka in Jakoba v Stari zavezi, predvsem pa z izkustvom Jezusa Kristusa v novi zavezi. H. U. von Balthasar poudarja: »Ni drugega dostopa k trinitarični skrivnosti kakor le njeno razkritje v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu in nobena izjava o imanentni Trojici se ne sme niti za ped oddaljiti od novozaveznega temelja (Basis), če noče zapasti v praznino abstraktnih in odrešenjskozgodovinsko nepomembnih sodb.«⁶ Prav Jezus Kristus je v zgodovino človeštva »prevedeno« življenje Boga samega. In na temelju tega izkustva učlovečenega Boga je mogel Janez tvegati trditev: »Bog je ljubezen.«⁷ Zunaj skrivnosti Božje troedinosti ostane Janezova trditev nerazumljiva.⁸ Jezus Kristus namreč ni zgolj beseda o Bogu, temveč je Bog-Beseda, ki od vekomaj odmeva v Bogu, v polnosti časov pa je bila spregovorjena v zgodovino, še več, je postala meso.

Ko smo rekli, da je Bog ljubezen, smo spregovorili o njegovem bistvu, o njegovi naravi.⁹ Ta ljubezen je namreč tista, ki izraža enost Boga. Samo o Bogu moremo reči, da je ljubezen, vse drugo ima ljubezen, kolikor je od takšnega Boga ustvarjeno in je te ljubezni deležno. Toda če ostanemo še naprej pri

⁴ Prim. G. Greshake, n. d., 232-233.

⁵ Po tem se krščanski nauk o Bogu bistveno razlikuje od drugih. U. Ruch zapiše: »Die Lehre von der Trinität Gottes ist das 'unterscheidend Christliche'« (U. Ruch, *Das unterscheidend Christliche in der Gottesfrage*. Zu neueren Entwicklungen in der Trinitätstheologie, v: Herder Korrespondenz 36 (1982), 188). W. Löser poudarja, da je »troedinost Boga vse opredeljujoča skrivnost« (nav. J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken*, v: *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 225). Središčnost vere v Troedinega Boga naglašja že sv. Cezarij iz Arlesa: »Fides omnium christianorum in Trinitate consistit« (*Expositio symboli*. Sermo 9. prim. KKC 232). Prim. G. Greshake, n. d., 15-22.

⁶ H. U. von Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985, 117.

⁷ R. E. Brown opozarja, da je glagol je pri Janezu značilen za Boga in za Besedo. Za človeška bitja velja, da »postanejo« ali »imajo« ali »izvršujejo«. Prim. R. E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Assisi 1986, 279-280.

⁸ Prim. A. Brunner, *Dreifaltigkeit. Personale Zugänge zum Geheimnis*, Johannes, Einsiedeln 1976, 33-34.

⁹ Glede odnosa med bitjo in ljubeznijo v Bogu prim. G. M. Zanghì, *Dio che è amore*, Città Nuova, Roma 1991, 72-101; 134.

samem Bogu, kakor se nam razodeva v zgodovini odrešenja, ga prepoznamo kot živega in življenje ljubečega Boga. Ljubezen in življenje sta dve med seboj neločljivi stvarnosti. Samo ljubezen je v službi življenja! Zato je Bog, ki je ljubezen, v najvišji meri življenje. Tako smemo tudi v tem primeru (kakor v primeru ljubezni) reči: Bog je življenje, stvarstvo (znotraj tega še posebej človek) pa je deležno tega življenja, saj ga od Boga prejema, je priklicano v bivanje in v življenje. Bog ljubezni in živi Bog se razlikujeta od vseh drugih predstav o Bogu, pa naj bodo to monističnega ali tudi politeističnega izvora. Vse te predstave presega in jih v korenini popravlja.

Ker je ljubezen bistvo ali narava Boga in je življenje izraz te ljubezni, je samo po sebi razumljivo, da je v Bogu samem prostor uresničevanja in uveljavljanja teh zakonitosti. V Bogu je različnost, ki pa prav zaradi bistvene zedinjajoče narave ljubezni ne razpade v množstvo. Edith Stein pravi: »Ker je Bog ljubezen, mora biti Božja bit ena v pluralnosti oseb, in njegovo ime 'jaz sem' pomeni isto kot 'jaz se popolnoma podarjam nekemu ti', 'sem popolnoma eno z nekim ti' in zato pomeni tudi 'mi smo'.«¹⁰ Takemu bistvu Boga ustreza različnost oseb, saj samo te lahko izrazijo in izpolnijo to bistvo.¹¹ Tukaj moramo bolj kot razločevalno razsežnost pojma oseba poudariti njegovo zedinjevalno, relationalno razsežnost. Bolj kot individualnost (ki se je seveda ne sme zanemariti) je tukaj v ospredju komunitarnost, saj prav ta spada k bistvu Božje biti.¹² Zato smemo govoriti, v polnem upoštevanju šibkosti izrazov in analognega govorenja, o troosebnem Bogu, o Bogu kot Osebi Oseb. Tudi tukaj moramo izhajati iz pojma osebe, kakor ga moremo izluščiti iz razodetja (predvsem Jezusa Kristusa) in ne iz naših omejenih izkustev. Vera v Troedinega Boga v svojem središču zatrjuje, da je absolutna Bit sama v sebi ljubezen; in to stvariteljska ljubezen (Oče), za samega sebe se zahvaljujoča Ljubezen (Sin), izmenjavanje ljubezni (Sveti Duh).¹³ To je večna ritmika ljubezni, ki je Bog sam in jo izraža pojem perihoreza. Po čem je oseba resnično oseba, ne izvemo iz filozofskih izvajanj, ampak iz izkustva Boga Jezusa Kristusa. Več nam torej pove o *bistvu* Božjih oseb Janezov prolog (prim. Jn 1,1-18) in poslovilni govor (prim. Jn 14-17) kakor filozofska ali psihološka opredelitev osebe. Prav ob odkrivanju Božjih oseb šele človek lahko odkriva samega sebe kot osebo, saj je Bog hotel znotrajtrinitarični

¹⁰ E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, Roma 1988, 373-374. Pozitivno moramo razumeti bit osebe (Personsein) v Bogu kot »Miteinander, Voneinander und Aufeinanderhin und damit den christlichen Gott als Communio des Lebens und der Liebe« (G. Greshake, n. d., 61).

¹¹ Prim. C. Sorč, *Krščanski pogled na osebo*, v: BV 54 (1994), 67-75; G. Greshake, n. d., 77-171.

¹² Prim. G. Greshake, n. d., 185; Janez Pavel II., apostolsko pismo *O dostojanstvu žene* (CD 40), 7.

¹³ Prim. H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 330; St. H. Ford, *Perichoresis and Interpretation*, v: Theology (London) 89 (1986), 20-23. O Balthasarjevem pojmovanju osebe prim. J. Seifert, *Person and Individuum*, v: *Forum Katholische Theologie* 13 (1997), 81-105; G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, 125-148.

dialog (trialog) v ljubezni razširiti na stvarjenjski ravni na človeka, na bitje, ki mu je sposobno v svoji relativni svobodi odgovarjati.

Tomaž Akvinski opredeljuje Božje osebe kot *relatio subsistens*, kot *esse-ad-alium*.¹⁴ Odnosnost ni pritičnega značaja, temveč je postavljena v bistvo Troedinega Boga. Ratzinger poudarja, da relacija, razmerje ni nekaj, kar bi bilo osebi dodanega, marveč je oseba sama. Oseba torej tukaj obstaja po svojem bistvu samo kot odnos.¹⁵ Odnos pomeni bivajočo osebo, kjer je mišljen odnos tako do drugih oseb kakor do bistva, substance - podstati. Pri človeku, ki ni samo bitje v odnosu, ampak tudi bitje v procesu nastajanja, smemo reči, da pomeni odnos poosebljajoče bivanje. Kakor so v Bogu odnosi tisti, v katerih prepoznamo osebe, podobno (analogno) človeka poosebljajo, ga počlovečujejo odnosi in prav v teh lahko uresniči svojo individualnost. Bolj kot izraz bitje, *ens*, opredeljujejo človeka odnosnostni izrazi: mož, žena, oče, mati, otrok, prijatelj. Človek je tako predvsem *ens relationalis*.¹⁶

Substantia (essentia, usia) *ut relatio* (relationalis). Bistvo Boga je eno, vendar tako, da lahko že v njegovem jedru odkrijemo odnose in celo množstvo.¹⁷ Ti odnosi niso nekaj šele kasneje dodanega, marveč so hkratni, sovečni. Ti odnosi ne razbijajo enosti, temveč so izraz in način enosti, ki je ljubezen. Prav ljubezen je v Bogu tista pod-stat, sub-sistenca, substanca, ki ne more bivati drugače kot v odnosih. Ko smo rekli: Bog je ljubezen, smo rekli Bog je odnos, Bog je eden kot enota odnosov, ki so nujno osebe (ljubezen pooseblja), je enota oseb. Če izhajamo iz dejstva, da je bistvo Boga ljubezen, potem pridemo do ugotovitve, da spada k temu bistvu odnosnost ali naravnost ter da ta ljubeča odnosnost vzpostavlja osebnostnost. Tako je lahko evangelist Janez na temelju razodetja Božjih oseb v Jezusu Kristusu (trojstvenosti) opredelil enoto Boga: Bog je ljubezen. Pri človeku je že tako, da tisto, kar je v bistvu hkratno, sprejema in razumeva zaporedno.

Ta odnosnost je navzoča že v enoti Boga in se prek ojkonomije stvarjenja ter odrešenja razodeva in daje naprej. Bog se razodeva in podarja takšen, kakršen je. Čeprav ne more na stvarjenjski ravni razodeti vseh globin svojega bistva, se Bog tudi na tej ravni ne podarja nič manj intenzivno, saj se vedno podarja vsega in popolnoma.

¹⁴ Tomaž Akvinski, Sth. I q. 28 a. 3; prim. Sth. I q. 29 a. 4; prim. A. Milano, *Percorsi storici personalisti*, v: A. Pavan - A. Milano (ur.), *Persona e personalismi*, ED, Napoli 1987, 56-61. Tudi Božja poslanja so pri Tomažu odrešenjsko-zgodovinsko podaljšanje večnih izhajanj in so v službi vračanja človeka k Bogu: exitus Božjih oseb vzpostavlja reditus človeka. Prim. H. C. Schmidbauer, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995, 647-667; G. M. Salvati, »Cognitio divinarum personarum ...«. *La reflexión sistemática de Santo Tomás sobre el Dios cristiano*, v: *Estudios trinitarios* 29 (1995), 443-472.

¹⁵ Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München 1977, 207.

¹⁶ Tomaž Akvinski pravi: »Persona comparatur ad communitatem sicut pars ad totum« (Sth. II-II q. 61 a. 1).

¹⁷ J. Ratzinger pravi v *Uvodu v krščanstvo*: »Ni božanska samo enota, tudi množstvo je nekaj praresničnega in ima svoj notranji temelj v Bogu samem« (126).

Perihoreza

Ljubeče občestvo, kar je Bog sam v sebi, je torej lahko samo občestvo oseb in takšno občestvo skuša izraziti pojem perihoreza. Na temelju teoloških spoznanj in mojega lastnega razmišljanja ter teološkega poglobljanja sem prišel do spoznanja, da je ta pojem v vseh njegovih izpeljavah in v naslonitvi na sveto-pisemsko govorico (predvsem apostola Janeza) sposoben izraziti največ, ko govorimo o enosti krščanskega Boga. Še več, ta pojem nam odkrije zakonitost ravnanja takšnega Boga, zakonitost, ki se nadaljuje v stvarstvu in zgodovini, v katero Bog vstopa in v njej živi v Jezusu Kristusu.

Pri obravnavanju pojma perihoreza, ki ga prevajamo v slovenščino z izrazom prešinjanie, ne bom izhajal iz etimologije tega izraza in iz zgodovinskega nastanka, temveč iz Janezovega evangelija, predvsem iz poglavij 14 do 17. Prav tukaj so namreč sestavljenci tega pojma zajemali ali se navdihovali; vsebino in realnost, ki jo ta odlomek odkriva in podaja, so skušali zaobseči s tem pojmom. Zato je logično ta odlomek pred pojmom, ki šele skuša povzeti njegovo vsebino.¹⁸

Razodetje je v človeško zgodovino podaljšan dialog Božjih oseb, ki je za človeka odrešenjsko-zveličavnega pomena. Božji Sin govori svetu tisto, kar je slišal od Očeta: »Kar slišim od njega (Očeta), to govorim svetu« (Jn 8,26b; prim. 8,38.28b; 7,16). Prav tako je naloga Duha Tolažnika, da oznanja tisto, kar sliši (prim. Jn 16,13.15).¹⁹ *Commercium divinum* (izmenjava Božjih dobrin) se odvija najprej v Bogu samem in se v ojkonomiji stvarjenja ter odrešenja začne odvijati tudi v zgodovini človeštva. To dejstvo je neprekosljivo izrazil apostol Janez.²⁰

Janez je v duhovno-teološkem jeziku opisal to, kar je izkustveno spoznaval na Jezusu Kristusu. Trditev: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8), je povzetek njegovega spoznanja na temelju bivanja z Gospodom.²¹ Tukaj nas Janez pravzaprav vodi v največje globine življenja Troedinega Boga. Smemo trditi, da je perihoreza uresničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, ki ga odreši in prevzame, da ga privzame v Božje kroženje ljubezni. Samo v luči perihoretične ljubezni moremo razumeti Jn 14-17.²² To trinitarično perihoretično življenje je učlovečeni Božji Sin pred nami, pred našimi očmi živel in ne samo o njem govoril. V to življenje nas je tudi povabil, zanj nas je odrešil. Podlaga za Jn 14-17 je izkustvo veliko-nočnega dogodka Kristusove smrti in vstajenja, ki je skupno delo Svete Trojice.

¹⁸ V sveto-pisemskem besedilu bom poudaril tiste izraze, ki so zajeti v pojmu perihoreza in se želim k njim v nadaljevanju zopet vrniti.

¹⁹ Tudi poslušanje in sprejemanje sta Božji lastnosti!

²⁰ Prim. Mt 11,25-30; Lk 10,21-22; A. Feuillet, n. d., 133-177.

²¹ Prim. E. Jünger, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 410-430, predvsem 425-430; D. Staniloae, *Dio è amore*, Città Nuova, Roma 1986, predvsem 2. poglavje, ki nosi naslov *Osupljiva (paradokсна) Božja ljubezen* (41-102).

²² Prim. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Herder, Freiburg-Basel-Wien ³1979, 53-226; M. Figura, *Die johanneische Botschaft von der Liebe*, v: *Communio*-*IkZ* 23 (1994), 408-418.

Trinitarična perihoreza se torej odvija na treh ravneh, v treh med seboj prepletajočih se krogih; stična točka je Jezus Kristus, razsežnost pa ljubezen. Jezus, učlovečena Božja Beseda, ki prihaja od Boga, saj je »bila pri Bogu« (Jn 1,1; prim. 1 Jn 1,2) in se je »naselila med nami« (Jn 1,14), nam spregovori o Bogu, katerega ni nikoli nihče videl. »Edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (Jn 1,18). Zato je on tudi pot k Očetu (Jn 14,6) in tisti, ki se k njemu zopet vrača, da nam pripravi prostor, kajti njegov sestop je v službi dvignjenja človeka v tisto življenjsko območje, ki ga on od vekomaj uživa in je po Božjem načrtu tudi življenjsko območje človeka (prim. Jn 16,28). Zato bo Jezus zopet prišel, in to dokončno, da nas vzame k sebi: »Da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (Jn 14,3; prim. 17,24). Vzklik križanega Kristusa: »Dopolnjeno je« (Jn 19,30) je izraz izpolnitve tiste naloge, ki se je začela z učlovečenjem, da bi namreč vse pritegnil k sebi in tako privedel k Očetu.

Nova zaveza izpričuje Jezusovo zavest glede lastne najbolj intimne enote z Očetom: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30).²³ Enota med Jezusom in Očetom ni zgolj prapodoba in zgled za edinost (celo enoto - prim. Gal 3,28.29) vernikov, ampak tudi njeno omogočenje. »Gre za edinost, ki ima svoj temelj v Bogu in živi iz njegove ljubezni, ki se je spustila 'od zgoraj' in zato seveda obvezuje k bratski edinosti.«²⁴ Jezus razloži odnose, ki vladajo med njim in Očetom: Jezus je v Očetu in Oče v Jezusu (prim. Jn 10,38; 14,10.11; 17,21a), Oče prebiva v njem (prim. Jn 14,10; 16,32b), zato, kdor vidi njega, vidi tudi Očeta (prim. Jn 14,8; 1 Jn 2,23); vse, kar je Očetova last, je tudi Sinova last (prim. Jn 16,15);²⁵ in iz tega zajema Sveti Duh, Drugi Tolažnik, ki ga Oče pošilja v Sinovem imenu (prim. Jn 14,26; 15,26), pa tudi sam ga pošilja (prim. Jn 16,7-8). Zato tudi drži, da kdor sovraži Jezusa, sovraži tudi njegovega Očeta (prim. Jn 15,23). Pomembna sta izraza biti v in prebivati. Oba izražata stalno, neločljivo enoto Božjih oseb, katere ne načne niti oddaljenost, v katero vstopa Sin s svojim učlovečenjem in svojo smrtjo. Tudi v tej največji razdalji (in prav v njej) je ta enota neuničljiva in najbolj vidna.

To neuničljivo kroženje ljubezni prehaja k ljudem po Jezusu Kristusu in Svetem Duhu: »Tisti dan (ko bo prišel Duh Resnice) boste spoznali, da sem jaz v Očetu in vi v meni in jaz v vas« (Jn 14,20). Bog nekako razširi svoj življenjski prostor in se naseli v človeku, človek pa ta prostor odpira s tem, da ljubi Jezusa, ostalo bo naredil on sam! Sin in Oče bosta prišla k takšnemu človeku in pri njem prebivala, pa tudi on bo prebival v njiju: »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem« (Jn 14,23; prim. 1 Jn 4,15). Prav zato, ker smo povabljeni v to dinamiko Troedinega Božjega življenja, moramo prisluhniti razodevanju njegovega notranjega življenja. To razodevanje pa more uresničiti samo tisti, ki prihaja od Očeta, ki Očeta pozna in je od vekomaj deležen njegove ljubezni: »Razodel sem jim tvoje ime in

²³ L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella Ed., Assisi 1987, 12; K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 41-44.

²⁴ R. Schnackenburg, n. d., 217 sl.

²⁵ H. U. von Balthasar opozarja, da je ta »vse« značilen za podarjanje Božjih oseb. Prim. *Herrlichkeit III,2*. Teil 2, Johannes, Einsiedeln 1969, 240.

jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in bom jaz v njih« (Jn 17,26). Razodevati ime pomeni odpirati se, odkrivati se in tako omogočati dialog, postajati razpoznaven.

V luči Janezovega sporočila smemo reči: Kdor ljubi, ta je v Bogu (saj je Bog ljubezen) in Bog je v njem (saj je Bog povsod tam, kjer je ljubezen): »Bog je ljubezen, zato tisti, ki ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jn 4,16b; prim. 3,24).

Ljudje, ki prebivajo v Troedinem Bogu in v katerih prebiva Troedini Bog, nadaljujejo in razširjajo to perihoretično življenje po vzoru Boga v medsebojnih odnosih. V velikoduhovniški molitvi je izražena takšna ljubeča edinost njegovih učencev, ki naj bi postala pričevanjska, v obliki prošnje; vsekakor pa je po Jezusovem posredovanju ter delovanju Svetega Duha tudi uresničljiva. Vzor te enote je vsekakor enota med Očetom in Sinom: »Sveti Oče! Ohrani jih v svojem imenu, ki si mi ga dal, da bodo eno kakor midva« (Jn 17,11), in opiše vrstni red ali hierarhijo tega prepletanja, ki ohranja razlike: »Jaz v njih in ti v meni, da bodo popolnoma eno« (Jn 17,22-23), »da bi bili tudi oni v nama« (Jn 17,21).²⁶ Bog in človek se srečata v Kristusu! Jezus namreč tisto ljubezen, s katero ga Oče ljubi, daje naprej ljudem: »Kakor je Oče ljubil mene, sem tudi jaz ljubil vas. Ostanite v moji ljubezni!« (Jn 15,9). To ostajanje v Kristusovi ljubezni pa je prav izvrševanje nove zapovedi po njegovem zgledu: »Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi ljubite drug drugega!« (Jn 13,34).

Perihoreza, skupni imenovalec svtopisemskih izrazov o načinu bivanja Boga, ki je ljubezen

Janez nam v evangeliju opiše neprekinjeno in nezadržno kroženje Božje ljubezni. Izrazi, kot so: prebivati, počivati, ostajati, prihajati, obisk(ov)ati, so vsi uporabljeni v perihoretičnem jeziku in izražajo ekstatičnost ljubezni! Svtopisemska (in ne zgolj janezovska) govornica o Bogu Jezusa Kristusa je perihoretična, saj govori o Treh, ki so eno in o Enem, ki je trojstven.²⁷

Vsi ti izrazi govorijo o osebnostnem bivanju in o osebnostnih odnosih. Ljubeči odnosi so namreč lahko samo osebnostni in posebljajoči odnosi. Tukaj vidimo to nezadržno prehajanje trinitarične perihoreze prek kristološke in pnevmatološke v antropološko, ki je prevod Božje perihoreze na stvarjenjski ravni. Kristus je namreč prišel zato, da bi nas privedel v občestvo s Troedinim Bogom.

Prebivati v je izraz, ki nakazuje tisto trajnost sobivanja Božjih oseb, za katero različnost in oddaljenost (učlovečenje in križ) nista nobena ovira. Izraz pomeni

²⁶ Prim. M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft*, Matthias-Grünwald - Neukirchener V., Mainz - Neukirchen - Vluyn 1996, 200.

²⁷ G. Greshake pravi: »In jeder einzelnen Person sind sowohl das Ganze des Beziehungsgefüges wie auch die übrigen Personen präsent. Eben dies meint der traditionelle Begriff der *Perichorese*« (G. Greshake, n. d., 199); Bonaventura pa je povedal: »Si divina unitas est perfectissima, necesse est, quod habeat pluralitatem intrinsicam« (QD de Myst. Trin. 2,2s 9 = Opera V, 65 a); prim. Gregor Nacianški, *Orationes* 40,41 (PG 36, 417): »Nisem še začel misliti na enoto, ko me že Trojica potaplja v svoj sijaj. Nisem še začel misliti na Trojico, ko me že zajema enota«; prim. DS 1331.

popolno navzočnost ene osebe v drugi, kjer prebivanje v drugem ni zmanjšanje enega ali drugega, ne pomeni manj prostora za oba. Oče od vekomaj daje prostor Sinu, je njegovo naročje, saj ga od vekomaj rojeva. Pa tudi Sin je ena sama odprtost za Očeta, tako da je Oče v njem, kar omogoča, da vidimo Očeta, ko vidimo Sina. Sveti Duh pa je tisti odprti prostor srečevanja in sobivanja Očeta in Sina. Čeprav se zdi na prvi pogled, da pojem prebivati poudarja statičnost, nespremenljivost odnosov, vendar ni tako. Tu gre za eno samo dogajanje in torej ne za stanje, gre za srečevanje, za biti pri drugem, za *commercium divinum*, izmenjavo darov, pravzaprav podarjanje samega sebe. V pojmu prebivati odkrivamo tisto polnost navzočnosti, ki ni potrebna nikakršne dopolnitve ali rasti. Pri ljudeh govorimo o vživljanju v drugega, kar je dolgotrajen in naporen proces, pri Bogu pa je življenje v neokrnjeni navzočnosti in tako popolno poznanje drugih dveh oseb nekaj bistvenega in dokončnega. Tudi glagola počivati in ostajati (menein) sta značilna za janezovske spise. Glagol ostati samo v četrtem evangeliju najdemo štiridesetkrat in v pismih še šestindvajsetkrat.²⁸

V celotni pripovedi zgoraj obravnavanega odlomka odkrivamo nezadržno dinamiko Boga, ki je ljubezen.

Predstavitev pojma perihoreza

a) Grški izraz *perichoresis* uporablja teologija za označitev sobivanja treh Božjih oseb na temelju ene narave in za označitev medsebojne naravnosti, prešinjania Božje in človeške narave v Jezusu Kristusu. Mi se bomo v eni naslednjih razprav ukvarjali še s tretjo perihorezo, namreč tisto, katero vzpostavlja Sveti Duh v njemu zaupanem stvarstvu, predvsem pa v Cerkvi in kristjanih, v katerih prebiva kakor v templju.

Izraz *perichoresis* je predvsem domač vzhodnim cerkvenim očetom.²⁹ Sicer pa postane šele pri Janezu Damaščanu (+ 750?) teološki strokovni izraz v okviru nauka o Troedinem Bogu in v kristologiji.

b) Grški izraz *perichoresis* so v latinščino prevedli z *circuminessio*.³⁰ Petavius (+ 1652) je potožil, da je to grško besedo težko pravilno prevesti.³¹ Besedo *circuminessio* zagotovo najdemo v 12. stoletju; v 13. stoletju se pojavi ta beseda pri teologih, med katerimi naj omenim samo Dunsca Scota, v katerega *Opus Parisiense* naletimo tudi na izraz *circuminessio*, in sv. Bonaventura, ki poudarja, da je *circuminessio* v pravem pomenu samo v Bogu.³² V 14. stoletju

²⁸ Prim. A. Feuillet, n. d., 95-105.

²⁹ V. Harrison, »Perichoresis in the Greek Fathers«, v: St. Vladimir's theological quarterly 35 (1991), 53-65.

³⁰ Obstaja še več prevodov tega izraza v latinščino, od katerih eni izražajo predvsem mirujočo razsežnost, drugi pa dinamično, prešinjajočo ali napredujočo: tako npr. *circuminessio*, *immansio*, *immanentia*, *assesio*, *circuitio*, *ingressio*, *permeatio*, *commeatio*.

³¹ »Cuius sane difficilis est interpretatio«, Petavius, De Incarn. 4,14, 1.

³² Prim. Bonaventura, Sent., I d. 19 p. I q. 4; A. Deneffe, n. d., 513; Peter Lombardus in Tomaž Akvinski izražata medsebojno prešinjanie Božjih oseb opisno: »Singula personarum est in singulis, Filius est in Patre et e converso« (P. Lombardus, Sententiae 1 dist. 19 c. 4; Tomaž Akvinski, S. th. 1 q. 42 a. 5).

se ta izraz zopet pojavi v frančiškanski šoli, kasneje ga uporablja tudi koncil v Florenci (1441), ki takole opredeljuje enoto treh Božjih oseb: »Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto« (DS 1331). Pri tem pa se naslanja na formulacijo Fulgencija iz Ruspe in znano trditev sv. Anzelma.³³

Cerkveni očetje hočejo s pojmom perihoreza izraziti hkrati neizmerno dinamiko in spokojno mirovanje Božjih oseb. Perihoreza je poimenovanje, skupni imenovalec za nezadržno pretakanje, izmenjavanje dobrin, vse do največje dobrine življenja. To je življenjsko dogajanje in posega v vse pore življenja. Perihoreza ohranja odprte poti, jih napravlja prehodne, tako da so posamezne osebe popolnoma odprti prostor za drugo osebo.

Perihorezo slovenimo z izrazom medsebojno prešinjanje, ki se zdi zelo primeren in izraža tako dinamično kakor tudi mirovanjsko razsežnost sobivanja, sožitja treh Božjih oseb, dejavno navzočnost ene osebe v drugi. Dobro tudi izrazi popolno razpoložljivost ene osebe za drugo, kar je Jezus med drugim izrazil tudi z naslednjimi besedami: »Vse moje je tvoje, in kar je tvoje, je moje« (Jn 17,10). Tu gre za skupnost in podarjanje dobrin vse do najvišje dobrine: lastne biti. Seveda je tudi pri slovenskem izrazu potrebno določiti, za kakšno prešinjanje gre, kajti sam izraz je precej splošen.

O večni perihorezi treh Božjih oseb moramo spregovoriti zato, ker izhajamo iz trditve, da tisto, kar Bog živi v svoji večnosti, začenja in nadaljuje tudi v času, pač v skladu s trditvijo, da je ojkonomska Trojica imanentna in nasprotno (čeprav se z Rahnerjevo trditvijo ne moremo strinjati v vseh njenih izpeljavah). Med bitjo Boga v njem samem in načinom podaritve samega sebe mora biti neko bistveno medsebojno ustrežanje. Poglobiti se v trinitarično perihorezo pomeni odkrivati neslutene podatke o človeku, ki je bil ustvarjen po Božji podobi in sličnosti.

Na temelju svetopisemske perihoreze, ki velja za življenje Svete Trojice in v katero smo povabljeni, lahko postavimo trditev, da perihoreza izhaja (je izraz) iz ljubezni, ljubezen predpostavlja osebe, te so pojmovane v svoji enkratnosti, ta pa je vključena v občestvenost. Je pa perihoretično občestvo po svojem bistvu občestvo različnih, ki bivajo v stalni naravnosti drug na drugega. Perihoreza je najpopolnejši način samopodaritve. Tu smemo govoriti o enosti v različnosti in različnosti v enosti. Samo v takšnem pomenu enost in trojstvo (na stvarjenjski ravni množstvo) ni nekaj protislovnega, kontradiktornega! Upoštevajoč gornja merila, bomo odkrivali perihorezo ne samo v imanentnem bivanju Troedinega Boga, marveč tudi v njegovem ojkonomskem sestopu v njegovo stvarstvo in zgodovino. Ko govorimo o perihoretičnem odnosu Troedinega Boga do stvarstva, govorimo o tem, da Bog vse svoje stvarstvo obdaja, prežema in prešinja.

³³ Fulgencij iz Ruspe, *De fide ad Petrum seu de regula fidei*, 1,4; Anzelm, *De processione Spiritus Sancti*, c. 1. O tej »in-eksistenci« ene osebe v drugi (in se invicem) so pogosto govorili že mnogo prej tudi zahodni cerkveni očetje. Prim. Hilarij iz Poitiersa, *De Trinitate*, III, c. 24; Avguštin, *De Trinitate*, VI,10,12; IX,5,8.

Trinitarična perihoreza

L. Boff v knjigi o Troedinem Bogu, ki nosi značilen naslov *Trojica in občestvo*,³⁴ prikazuje perihorezo kot tisti način govorjenja, ki najbolj izrazi enost krščanskega Boga, ki je Oče, Sin in Sveti Duh v medsebojnem podarjanju oseb. Z vidika Svetega pisma življenje vključuje občevanje, kajti življenje je vedno so-življenje, so-bivanje. Vemo, da je smrt v Svetem pismu opisana kot pretrganje odnosov, osama daleč od Boga in ljudi. Perihoretično-občestveni model Božje enosti je najbolj svetopisemsko utemeljen, kar pa ne pomeni, da so drugi, bolj teoretični spoznavni izrazi, katere je krščanska teologija v zgodovini ustvarila, neuporabni. Izrazi, kot so: oseba, odnos, Božja narava, izhajanja imajo svoje mesto znotraj tega konteksta. Izhajati moramo iz konkretnega razodetja Svete Trojice, kakor to najdemo v Novi zavezi. V središču je Jezus Kristus. Med Jezusom in njegovim Očetom se uresničuje pravo občestvo-perihoreza, ki ga odkrivamo v vsem njegovem življenju in učenju. Skupaj s Sinom in Očetom je še Sveti Duh. Ta je dejavno navzoč v vsem Jezusovem življenju in delovanju, tako da moremo reči: Kjer je Jezus, tam je tudi njegov Duh. Ta Duh »prihaja od Očeta« (Jn 15,26); Oče nam ga na Sinovo prošnjo daje v izobilju (prim. Jn 14,16); Sveti Duh ne uči nobene druge resnice kot tisto, ki prihaja od Jezusa, in to resnico vedno znova aktualizira. Duh nas vodi k Sinu in nam odkriva Boga kot ljubečega Očeta, Aba (prim. Rim 8,15; Gal 4,6).

Ko beremo o odrešenjskih dejanjih treh Božjih oseb, kakor nam o tem govori Sveto pismo, začutimo, da smo se srečali s tremi subjekti, ki imajo medsebojni dialog, se ljubijo in so drug do drugega v zaupnem odnosu. Vsaka oseba je za drugo, nobena zgolj zase, je z drugima osebama in v njiju. Boff poudarja, da enota oseb ni nekaj poznejšega; osebe niso rezultat ene Božje narave, temveč so z njo sovečne; osebe niso konkretizacija enega (naj bo to narava, substanca, duh ali absolutni subjekt), ampak so trije subjekti v večnem (in zato bistvenem) občestvu.³⁵ Značilna za perihorezo Svete Trojice je popolna enakost oseb. V tej skupnosti ni nobenega prej in poslej; tri Božje osebe so večno druga v drugi in druga z drugo; nikoli niso bivale ločeno, ampak vedno sobivajo (koeksistirajo); med njimi ni nobene podrejenosti ali nadrejenosti, zato je izključen vsak subordinacianizem. Bistveno spada k perihoretičnemu občestvu Svete Trojice odprtost navzven in vključenje tega, kar je zunaj, v njeno

³⁴ L. Boff, *Der dreieinige Gott*, Patmos, Düsseldorf 1987; L. Boff, *Trinità: la migliore comunità*, Cittadella ed., Assisi 1990. O novejših pristopih k vprašanju perihoretičnega komunitarnega pojmovanja Svete Trojice prim. J. O'Donnell, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, v: *Gregorianum* 69 (1988), 5-34. Če je zahodna teologija v preteklosti govorila predvsem o Sveti Trojici kot »unum in trinitate« in vzhodna o »unus in trinitate«, potem mnogi današnji teologi govorijo o »trinitas in unitate«. V vsakem od teh gledanj je nevarnost nekakšnega »prehitavanja« (ali bistva ali Očeta ali trojstva oseb). Še najbolj izraža hkratnost in sobitvenost izraz »triunitas«, troedinost.

³⁵ Prim. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 162.

notranjost. Zato je njena enota vabeča in vključujoča (integrativ und inklusiv); Troedini Bog je zato odprto in vključujoče občestvo.³⁶

K. Hemmerle v drobnem, a zgoščenem delu *Teze k trinitarični ontologiji*³⁷ podobno opozarja na središčnost ljubezni, ki »napravlja« Boga Troedinega in je tako postavljena tudi v središče medčloveških odnosov. »Če je ljubezen tista, ki ostane, potem imamo opraviti s prenosom težiščne točke iz sebe (Selbst) k drugemu (Andere), potem je v središču (ne več aristotelsko razumljeno) gibanje in odnos (relatio).«³⁸ Ljubezen je tista, ki določa način Božjega bivanja in določa tudi človeško ontologijo, saj iz nje izvirajo neslutene posledice. Avtor vzame za izhodišče perihoretične govorice o Bogu Janezov evangelij, kjer je postavljena enota med Očetom in Sinom kot zgled in predpogoj edinosti med Jezusom in nami in v kateri postanemo tudi mi eno med seboj. Perihoreza je osnovna struktura, ki se uresničuje na treh ravneh. Avtor odkriva v izrazu biti v (Innesein) iztočnico za perihoretične odnose, ki vladajo med Božjimi osebami. Perihoreza je izvorno ime za ples: vse se odvija v tem osnem preigravanju (achsialen Umspielen), sprejemanju drugega za svojo os, za središče samega sebe. Tega plesa, ki se v polni harmoniji odvija med tremi Božjimi osebami, se moramo naučiti tudi kristjani in Cerkev, zato pa moramo iti v to šolo, od katere nas ne more nihče odvezati (opravičiti).³⁹ Končno je prav učlovečeni Božji Sin tista sinteza, ki vzpostavlja tisto perihoretično in medsebojno prepletajoče se gibanje, prek katerega prehaja človek v Sveto Trojico in Sveta Trojica v človeka.⁴⁰

J. Moltmann se sprašuje po tisti enosti Boga, ki bi Bogu razodetja najbolj ustrezala. Ta enost je po njegovem mnenju ohranjena samo v perihorezi Božjih oseb. »Če ne priznamo enosti Boga v enoti Troedinega Boga in tako kot perihoretično enoto, potem krščansko teologijo še vedno ogrožata arianizem in sabeljanizem.«⁴¹ Perihoretično Božje življenje pa je temelj za poseganje Troedinega Boga v zgodovino in v stvarstvo, kajti »trinitarična zgodovina ni nič drugega kot večna perihoreza Očeta, Sina in Svetega Duha v njeni odrešenjski predstavitvi, to pomeni v njeni odprtosti za privzetje in združitev celotnega stvarstva.«⁴² Za Moltmanna sta osebnostnost (Personalität) in družbenost (Sozialität) dva vidika ene in iste stvarnosti; en Bog je edini Bog, saj je samo pojem enota (Einigkeit) pojem podarjajoče in odprte enosti. To misel avtor dalje razvija v razpravi

³⁶ Prim. L. Boff, *Der dreieinige Gott*, 157-172; G. Kraus, *Gott als Wirklichkeit: Lehrbuch zur Gotteslehre*, Knecht, Frankfurt am Main 1994, 320-324.

³⁷ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln 1976; prim. K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: K. Hemmerle (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 119-133.

³⁸ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 38.

³⁹ Prim. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, 44-45.

⁴⁰ Prim. J. Splett, *Leben als Mit-sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt am Main 1990; J. Splett, *Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie*, Knecht, Frankfurt am Main 1993, 17-20 in drugod; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Einsiedeln-Benziger-Gütersloher Verlagshaus Mohn, Zürich-Köln-Gütersloch 1984, 267 sl.

⁴¹ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, C. Kaiser, München 1980; str. 168.

⁴² J. Moltmann, n. d., 174.

*Enota Troedinega Boga.*⁴³ »Jaz in Oče sva eno,« pravi janezovski Jezus. Jezus razlikuje med jaz in ti ter kaže na enoto, ki ne obstaja samo v spoznanju in volji, marveč tudi v medsebojnem prebivanju: »Jaz v Očetu - Oče v meni« (Jn 14,11; 17,21 in drugod). Oče in Sin nista eden, ampak eno, to pomeni, da sta si edina, kar je izraženo s pluralom mi in nas. Osebo in odnos moramo razumeti kot dve dopolnjujoči se stvarnosti. Oseba in odnos sta soizvorna, enako praprvtovna (gleichursprünglich). Moltmann pravi, da »Božje osebe ne eksistirajo samo v odnosu ena do druge, temveč, kakor kažejo janezovske formulacije, tudi druga v drugi: Sin v Očetu, Oče v Sinu, Sveti Duh v Očetu in v Sinu in Oče ter Sin v Svetem Duhu. To intimno notranje prebivanje (Einwohnung) in popolno medsebojno prešinjnanje oseb je izpovedano s pomočjo nauka o trinitarični perihorezi.⁴⁴ Perihoretični pojem trinitarične enote premaga nevarnost tako triteizma kakor tudi modalizma. Kajti nauk o perihorezi povezuje trojstvo in enoto, ne da bi skrčilo trojstvo na enost ali enost na trojstvo. Šele perihoretični pojem enosti je trinitarični pojem troedinosti.

Moltmann poudarja k stvarstvu obrnjeno stran perihoretičnega Božjega življenja, ko pravi, da je perihoretična enota tro-edinega Boga vabeča in z-edinjevalna enota in kot takšna za ljudi odprta enota: »Odnos med Božjimi osebami je tako prostran, da je v njem prostora za ves svet« (Adrienne von Speyr). Zato trinitaričnega pojma enote tro-edinega Boga ne smemo razumeti izključujoče (eksklusiv), marveč vključujoče (inklusiv). To misli Moltmann z izrazom odprta Trojica.⁴⁵ Trojica je odprta v moči prekipevajoče milostne ljubezni.⁴⁶

Perihoreza v trinitaričnem območju je: »Intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia« (Janez Damaščan) ali kakor to poimenuje Wilhelm iz Auxerreja *perfecta communicatio*. V trinitarični perihorezi je prav tisto, iz posamezne osebe v Sveti Trojici razlikuje, tudi tisto, kar jih združuje: rezultat tega je mi, trinitarični mi, ki ne dovoli nikakršnega zlitja (monizem) in nikakršne cepitve (triteizem). Bog ni nadosebnostno bitje, v katerem bi vse osebnostno izginilo in bilo povzeto v nekakšno višjo bit. Troedini Bog je nasprotno od tega medosebnostna bit, v kateri je osebna različnost ohranjena do najvišje mere, hkrati pa je nerazdružljiva enota:⁴⁷ je perihoretični način bivanja enega Boga, ki

⁴³ J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, v: W. Breuning, *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder (QD 101), Freiburg-Basel-Wien 1984, 97-113; J. Moltmann, *Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft*, v: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 6 (1983), 45-61; predvsem 47-53.

⁴⁴ J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, 108; prim. R. Radbeck, *Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart - untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kasper*, Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 21-106.

⁴⁵ J. Moltmann, *Die trinitarische Geschichte Gottes*, v: *Evangelische Theologie* 35 (1975), 208-223; prim. J. Moltmann, »Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes«, v: *Concilium* (nem.) 21 (1985), 35-41.

⁴⁶ Prim. J. Moltmann, *Die Einheit des dreieinigen Gottes*, 110-111.

⁴⁷ Prim. G. Greshake, n. d., 64-73

je ljubezen, je Božja *communio*,⁴⁸ agape; svojo bit uresničuje v ljubečem dialogu treh oseb. Tukaj je odsotno vsako pomešanje (*permixio*) ali zlitje (*con-fusio*) kakor tudi vsako razlitje (*diffusio*).

To je način so-bivanja Božjih oseb, način enote v prebivanju oseb zunaj sebe (ko-eksistenca), in to tako, da prebivajo druga v drugi (co-insistenca). Tej Božji *communio* ustreza *communio* med Troedinim Bogom in človekom (torej trojstvo oseb ni matematično, temveč komunitarno) ter nadalje *communio* med ljudmi (in končno vsem stvarstvom), ki se dajo voditi Svetemu Duhu. V Sveti Trojici ni nobenega odnosa do druge osebe, kjer bi bila tretja oseba izključena.⁴⁹ In to pravilo hoče vzpostaviti Troedini Bog tudi v medčloveških odnosih. Vsako izključevanje omejuje, krni medčloveške odnose in družbo. Tu ni dovoljena nikakršna getizacija, elitizem, z drugo besedo: ekskluzivizem. Jaz in ti še nisva mi, potreben je še tretji. Za množino je potrebno prekoračiti dvojino (to je v slovenskem jeziku, ki uporablja dvojino, dobro vidno!). Jaz in ti je torej šele dual in ne plural!

Bog, ki nas ustvari kot nekaj različnega od samega sebe, ker smo njegove stvaritve, nas kot takšne sprejme v svoji veliki ljubezni, milosti, v notranjost svojega življenja. Zato naše pobožanstvenje ni vsrkanje v Boga, ni izničenje in izginitev našega prigradnega bitja, temveč je največja možnost uresničitve samega sebe, najvišja popolnost našega ustvarjenega bitja. Res nas Bog vse ljubi v Jezusu, vendar nas ljubi zaradi nas samih. Božji klic človeku, naj se da upodobiti po Sinu, ima za posledico, da človeško bitje dospe do uresničitve samega sebe, zmagujoč nad vsako odtujenostjo v najbolj pravem pomenu besede takrat, ko postane deležen lastnega Jezusovega odnosa do Boga in do ljudi (sinovstva in bratstva ali sestrinstva). Tisto namreč, kar Jezusa v poslednjem določuje, je njegov odnos z Očetom. Njegova božje-človeška bit - v absolutnem prvenstvu Božjega (njegova človeškost je človeškost Besede, Božje osebe) - obstaja v čistem odnosu do Boga Očeta.⁵⁰ Neposredno oporišče za to, da bi razumeli svoje Božje posinovljenje, ni večni Sin v njegovem Božjem življenju *ad intra*, temveč Sin, ki se je učlovečil, to se pravi Jezus. Samo izhajajoč iz Jezusa in njegove človeške narave imamo dostop do skrivnosti Boga.⁵¹ Po gledanju Nove zaveze ne poznamo druge poti, ki bi nas vodila k deležnosti pri življenju Božjega Sina, kot je tista, ki nam je dejansko dana: njegovo učlovečenje, Očetovo poslanje Sina, da bi mi mogli prejeti posinovljenje, in poslanje Sinovega Duha, da bi bil v nas počelo naše sinovske eksistence (prim. Gal 4,4-7). Postal je enak nam, da bi mi mogli postati to, kar je on, kakor trdijo cerkveni očetje.⁵² Sin je privzel stanje ustvarjenega bitja, da bi to moglo doseči

⁴⁸ Božjo *communio* opredeljuje Greshake takole: »*Gott ist dreieinig* bedeutet soviel wie: *Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im dialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen*« (G. Greshake, n. d., 179).

⁴⁹ Prim. G. Zanghi, n. d., 114.

⁵⁰ Prim. L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 425-439.

⁵¹ Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Ljubljana 1991, 182-186; G. Greshake, n. d., 207-216.

⁵² Prim. Tomaž Akvinski, opusc. 57 in festo Corp. Chr. I.

občestvo z Bogom. Na možnosti, da Bog zapusti svojo oddaljenost, da se večni Logos naredi za ustvarjeno bitje, temelji možnost, da nas naredi za ljudi. Nauk o Sveti Trojici in konkretno kristologija sta na začetku in na koncu antropologije.

Zakramentalna trinitarična perihoreza: krst

Troedini Bog, ki nas po krstu vključuje v območje svojega bogatega trinitaričnega življenja, ni nedostopen niti vase zaprt (in vase zaljubljen) Bog, marveč je dostopen, navzven naravn, Bog, ki nam odpira prostor v svojem lastnem življenju. Krst je vstop v Troedinega Boga in deležnost pri Božjem življenju. S krstom postanemo prek Kristusa (saj smo vanj včlenjeni) deležni notranjih Božjih odnosov, postanemo Očetovi sinovi (otroci) v Sinu, Sínovi bratje in sestre ter sodediči, deležni smo posvečenja Svetega Duha.

Krst »naznačuje in uresničuje smrt grehu in vstop v življenje presvete Trojice z upodobitvijo po Kristusovi velikonočni skrivnosti. Najbolj izrazito se krst izvrši s trikratno potopitvijo v krstno vodo« (KKC 1239; prim. 1240). Pri krstu ne samo da izpovemo vero v Sveto Trojico, marveč vstopimo, se potopimo vanjo. Tako postane Božje življenjsko območje tudi naše. Krst napravi iz novokrščenca novo stvar (prim. 2 Kor 5,17), Božjega posinovljenca (prim. Gal 4,5-7), ki je postal deležen Božje narave (prim. 2 Pt 1,4), Kristusov ud (prim. 1 Kor 6,15), sodedič s Kristusom (prim. Rim 8,17) in tempelj Svetega Duha (prim. 1 Kor 6,19).⁵³ Krst nas napravi deležne trinitaričnega Božjega življenja tako, da najprej odstrani pregrajo greha in nas postavi v Božje območje. Po vsej pravici moremo reči, da je krst vzpostavitev perihoretičnega zedinjenja človeka z Bogom. Pri krstu nas Bog pokliče z nam lastnim imenom, kar pomeni našo enkratnost v njegovih očeh. Mi pa prejmemo pravico klicati Boga za Očeta, učlovečenega Božjega Sina za našega brata in Svetega Duha za Tolažnika. Kljub dvignjenju k deležnosti Božjega življenja, k pobožanstvenju, ostaja med nami in Troedinim Bogom razdalja, katero more premostiti samo Bog s svojo milostjo: to, kar je Sin po naravi, postanemo mi po milosti.

Hkrati pa je to postavitev človeka v občestvo krščenih, saj krst »vzpostavlja zakramentalno vez edinosti, obstoječo med vsemi tistimi, ki so po njem prerajeni« (E 22).

Ponazoritev trinitarične perihoreze: Rubljovova ikona Svete Trojice

Rubljovova ikona *Svete Trojice* je upodobitev perihoretičnega bivanja Troedinega Boga.⁵⁴ Tu je enota Trojice predstavljena kot enota Božjih oseb v ljubezni. Osebe sestavljajo popolno enoto in popolno različnost. Dobro je tu poudarjena samostojnost oseb, kar je značilno za vzhodno teologijo. Ta ikona

⁵³ Prim. KKC 1265.

⁵⁴ Prim. K. C. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine einföhrung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 40-43; *L'ortodossia*, ED, Bologna 1981, 338-345; P. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Paoline, Roma 1981, 231-243; D. Ange, *Dalla Trinità all'eucaristia. L'icona della Trinità di Rublev*, Ancora, Milano 1984.

nam predstavlja Trojico kot vzor vsakega občestvenega bivanja. Osebe so prikazane v globokem molku, ki vlada pred izrekanjem besede. To je molk začetka. Osebe so v popolnem soglasju misli. Ni jim treba spregovoriti, da spoznajo misel drugega. Osebe na ikoni objema globoka zbranost; popolnoma so poglobljene same vase, hkrati pa naravnane druga na drugo v globoki predanosti in sprejemanju. Nobene raztresenosti ali bežnosti. Ikona je trenutek večnosti, je fiksiranje neprestanega dogajanja, ki umirja, vendar pa ne dolgočasi. Gledalec nekako pričakuje in sluti besede, ki bodo spregovorjene. Razbere jih že iz naravnosti oseb in iz njihovega pogleda. Pogled pove vse in besede bi pravzaprav delovale moteče. Posamezne osebe preberejo v očeh drugih dveh oseb vprašanje in odgovor, ki ga pričakujejo. Tu smo priča najvišji stopnji dvogovora, ko so posamezne osebe popolnoma odprte za drugo, so kot odprta knjiga. Tu smo priče srečanja na najbolj popolni ravni. Zdi se, kakor da osebe sedijo že vso večnost, hkrati pa nas preveva občutek, kot da so pravkar sedle od dolge poti, da se okrepčajo in bodo še ta trenutek krenile na dolgo pot, kar nakazujejo noge in palice v rokah.

Toda čeprav so osebe srečne same v sebi in v trinitaričnem agape, so naravnane, imajo v mislih, se pogovarjajo o četrtem, o človeku. Njihov krog je odprt in pripravljen za sprejem človeka: »Blagor povabljenim na Jagnjetovo gostijo!« (Raz 19,9). Sreča, ki preveva osebe, ni brezskrbna, ampak je odrešenjska. Stanje padlega človeka in njegove globoke odtujenosti je za osebe dejstvo, ki jih skrbi, vendar pa ne predstavlja zanje nepremagljivega problema, katerega Troedini Bog ne bi mogel rešiti. Ljubezen zmore vse in osebe so popolnoma soglasne v »načinu« odrešenjskega posega: To je način ali taktika ljubezni. Perihoreza je nezadržno sklanjanje k drugemu.

Harmonijo, ki vlada med tremi Božjimi osebami, skuša na svojstven način poustvariti tudi govornica glasbe. Ta ima posebna izrazna sredstva, ki s posameznimi glasovi ustvarjajo so-zvočje ali sim-foničnost. Tako pričarajo skrivnostno dinamiko, prepletanje in prehajanje polnosti življenja z ene osebe na drugo v neprekosljivem so-glasju. Zato ni čudno, da skušajo skladatelji in glasbeniki skrivnost perihoretičnega življenja Svete Trojice izraziti tudi na ta način.⁵⁵

Povzetek: Ciril Sorč, Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen

V zgodovini krščanske teologije poznamo med drugim tudi perihoretično govornico, ki se po avtorjevem prepričanju še najbolj približa skrivnosti, katero želi izraziti. To prepričanje avtor v pričujoči razpravi predstavi in razvija. Najprej predstavi avtor perihorezo kot ljubeče občestvo treh Božjih oseb, ki pa ni vase zaprto, temveč odprto in vključujoče. V nadaljevanju razprave avtor opozori na ponovno odkritje perihoretične govornice v sedanjem času ter odkriva njeno bogato teološko in antropološko vsebino. Kot najbolj prepričljiv izraz

⁵⁵ Prim. maše velikih mojstrov cerkvene glasbe, npr. W. A. Mozart, *Missa in honorem SS. Trinitatis* (K. V. 167), in druge glasbene stvaritve, npr. *Preludij in fuga v Es-duru* J. S. Bacha (BWV 552), imenovano tudi *Dreifaltigkeitsfuge*.

odpiranja trinitarične perihoreze navzven predstavi avtor zakrament svetega krsta, ki je dejansko vstop v življenje Svete Trojice.

Summary: Ciril Sorč, Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love

The history of Christian theology also knows perichoretic language, which, in the author's opinion, comes closest to the mystery it wants to express. This opinion is presented and developed in the present treatise. First, perichoresis is presented as a loving communion of the three Divine persons, which, however, is not closed but open and incorporating. Subsequently, attention is drawn to the repeated discovery of perichoretic language in the present time and its rich theological and anthropological content is disclosed. As the most persuasive expression of the opening of the trinitarian perichoresis the author presents the sacrament of the holy baptism that is actually the entrance into the life of the Holy Trinity.

Viktor Papež OFM

Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava

1. Pravica Cerkve do premoženja

Peta knjiga *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), kan. 1254-1310, je v celoti namenjena pridobivanju, lastništvu, upravi in odtujevanju cerkvenega premoženja. To je novost v dosednji cerkveni zakonodaji. Škofovska sinoda leta 1967 je namreč med drugim zahtevala, da se v skladu s smernicami Drugega vaticanskega cerkvenega zbora in drugih sodobnih cerkvenih dokumentov temeljito preuredi sistem nadarbinskega in cerkvenega premoženja.¹

Vprašanje premoženja je bilo v Cerkvi vedno pomembno in večkrat tudi podvrženo ostri kritiki. Tu se srečujemo z veliko pestrostjo stališč, od tistih, ki so ga razumno zagovarjali, pa vse do tistih, ki so mu odločno nasprotovali in niso priznavali Cerkvi pravice do premoženja. Vendar pa že v evangeliju in v prvih krščanskih skupnostih vidimo, da so imeli v posesti tudi materialne dobrine, ki so jih uporabljali za pomoč ubogim in za svoje lastno vzdrževanje (prim. Mt 26, 9; Jn 12, 5-6; Lk 8, 1-3). V Apostolskih delih beremo, da so bili učenci »stanovitni v nauku apostofov in bratskem občestvu, v lomljenju kruha in molitvah... Vsi verniki so se združili in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval... Nihče med njimi ni trpel pomanjkanja. Lastniki, ki so prodajali zemljišča ali hiše, so prinašali izkupiček ter ga polagali k nogam apostofov in sleherni je dobil, kar je potreboval« (Apd 2, 42-47; 4, 34-35; prim. 5,1-11). Apostol Pavel se sklicuje na pravice, ki mu gredo zaradi apostolskega dela (prim. 1 Kor 9, 1-18), in naroča, da se zbirajo darovi za Cerkev v Jeruzalemu (prim. 1 Kor 16, 1-4) in za svete (prim. 2 Kor 9, 1-18). Oznanjevanje Božje besede je bilo vedno povezano tudi s skrbjo za reveže (prim. Gal 2, 10).

Drugi vaticanski cerkveni zbor je na novo opredelil odnos Cerkve do zemeljskih dobrin in poudaril, da Cerkev potrebuje za uresničenje svojega poslanstva tudi materialne dobrine.² Cerkev namreč ni samo občestvo »vere, upanja in ljubezni«, temveč jo je »Kristus ustanovil in jo vzdržuje kot vidno družbo«.³ Kot vidna družba pa Cerkev za uresničenje nadnaravnih namenov

¹ V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Ljubljana 1986, 7-14.

² C 8; CS 75; D 17.

³ C 8; ZCP kan. 204.

potrebuje tudi materialne dobrine, vedno v skladu s svojimi osnovnimi nameni, ki so: opravljanje Božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih pomočnikov, opravljanje apostolata in krščanske dobrotelosti, predvsem do ubogih.⁴ Cerkev in večina njenih ustanov so tudi »javne pravne osebe«, tudi iz tega naslova imajo pravico »pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje po pravnih določbah.«⁵ Cerkev kot »vidna in urejena družba« in tudi kot »javno pravna oseba« ima »neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni.«⁶ Cerkev in njene ustanove imajo zato osnovno pravico pridobivati premoženje »na vse pravične načine naravnega ali pozitivnega prava, kakor smejo to drugi.«⁷ Zato cerkveno premoženje pripada pravni osebi in je njena last, saj si ga je »zakonito pridobila«,⁸ ne pa osebna last papeža, škofa ali celo Vatikana, kot to nekateri zaradi nepoznanja cerkvenih predpisov ali celo iz zlobnosti radi poudarjajo. Papež je po prvenstvu vodstva samo »vrhovni upravitelj in oskrbnik« cerkvenega premoženja; s splošnimi in posebnimi predpisi nadzoruje in ščiti naravno lastninsko pravico pravnih oseb do premoženja in njegovo uporabo v skladu z nameni, ki so Cerkvi lastni.⁹ Vsaka pravna oseba v Cerkvi ima v svojem delovanju začrtan vsaj neki splošni duhovni cilj; za uresničenje tega cilja pa potrebuje tudi materialne dobrine. Zato predpisi, ki ščitijo življenje in delovanje pravnih oseb v Cerkvi, niso nikoli preveč naklonjeni odtujitvi cerkvenega premoženja, saj bi v nasprotnem primeru lahko bil ogrožen tako obstoj kot delovanje pravne osebe.¹⁰ Pri vsem tem pa Cerkev ne spregleda duha uboštv, zato spodbuja klerike, naj »imajo v časti skromno življenje in se vzdržijo vsega, kar razodeva nečimrnost«;¹¹ prav tako naj se redovne ustanove »izogibajo kakršnegakoli videza razkošja, neizmernega dobička in kopičenja premoženja«¹² in naj rade volje prispevajo za potrebe Cerkve in vzdrževanje ubogih.¹³

2. Cerkevne dajatve v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917

ZCP iz leta 1917 je poznal poleg nadarbinskega sistema skoraj dvajset različnih načinov pridobivanja cerkvenega premoženja: od desetin in prvin, razne vrste miloščine, davkov, dajatev in prispevkov pa vse do taks, določenih

⁴ Prim. ZCP kan. 1254 § 2.

⁵ ZCP kan. 1255; prim. V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, 11-12.

⁶ ZCP kan. 1254 § 1.

⁷ ZCP kan. 1259.

⁸ ZCP kan. 1256.

⁹ Prim. ZCP kan. 1256; 1257; 1273.

¹⁰ Prim. ZCP kan. 1291; V. Papež, *Odtujitev cerkvenega premoženja v Zakoniku cerkvenega prava*, v: *BV* 48 (1988), 227-240.

¹¹ ZCP kan. 282.

¹² ZCP kan. 634.

¹³ Prim. ZCP kan. 640; D 17; 20; 21; CS 42; 71; 76; C 13.

za bogoslužna opravila.¹⁴ Vse te načine lahko razdelimo v tri skupine: v splošne, redne in izredne dajatve.

a) Splošne dajatve

Sem spadajo tako imenovane desetine in prvine. Desetine imajo svoj izvor v stari zavezi in so bile namenjene duhovnikom in levitom, da so se lahko nemoteno posvetili tempeljski službi. Rod levitov namreč pri delitvi obljubljenе dežele ni dobil nobenega deleža, dobil pa je pravico, da ga drugi rodovi vzdržujejo (prim. 1 Mz 14, 20; 3 Mz 27, 30.32; 4 Mz 18, 21; 5 Mz 14, 28-29; 16, 12; Ezd 22, 29). V novi zavezi pa najdemo pravilo, da je »delavec vreden svoje hrane« (Mt 10, 10) oziroma da »tisti, ki skrbijo za bogoslužje, živijo od svetišča in da od oltarja dobijo delež tisti, ki delajo pri oltarju. Tako je tudi Gospod določil, naj tisti, ki oznanjajo evangelij, živijo od oznanjevanja evangelija« (1 Kor 9, 13-14). Od 6. stoletja krajevni koncili izdajajo pravne norme, ki obvezujejo vernike k oddaji desetini. Sčasoma se je desetina spremenila v vsakoletno dajatev župniku v obliki poljščin oziroma živali. Del desetine je pripadal tudi škofu.¹⁵ Tridentinski koncil je šel še dalje in zagrozil s kaznijo izobčenja tistemu, ki ne bi hotel plačati desetine.¹⁶ ZCP iz leta 1917 v kan. 1502 pravi: »Kar zadeva plačevanja desetini... naj veljajo v vsaki pokrajini posebne določbe in hvalevredni običaji.« Sčasoma je desetina izgubila svoj pomen, ponekod pa jo je tako ali tako odpravila že civilna oblast.¹⁷

Dajatev v obliki prvin je zelo podobna desetini. Prvina, ki je bila oddana klerikom v obliki prvih pridelkov oziroma živali, je imela odraz hvaležnosti do Boga. O dajativah prvin levitom in duhovnikom govori stara zaveza (prim. Ezd 13, 2; 23, 19; 4 Mz 18, 8-13.15-19). Prvine omenjajo tudi *Nauk dvanajstih apostolov*, sv. Hipolit, sv. Avguštin in sv. Gregor Nacianški.¹⁸ ZCP v kan. 1502 omenja prvine in pravi, da naj se pri tem upoštevajo krajevne določbe in običaji.

b) Redne dajatve

Te dajatve so obstajale v določeni vsoti denarja, ki so jo pravne osebe oddajale krajevnemu škofu. Med redne dajatve ZCP prišteva »stolnični prinos« (cathedraticum) - tega so bile dolžne plačevati vse cerkve, podložne škofovi oblasti in laiške bratovščine¹⁹ - in »trajna oziroma začasna odplačila« (pensiones perpetuas aut temporarias).²⁰ V bistvu je šlo za pomoč klerikom, ki so zapustili župnijsko službo in so se znašli v pomanjkanju. Med redne dajatve prišteva zakonik tudi tako imenovani »davek v korist škofije ali za patrona«.²¹ Tisti, ki so

¹⁴ Prim. V. Papež, *Ustanova mašnega štipendija*, v: *BV* 49 (1989), 357-358.

¹⁵ Prim. W. M. Plochl, *Storia del diritto canonico II*, Milano 1963, 468.

¹⁶ Prim. *Concil. Trid., sess. XXV, Decr. de ref., c.12.*

¹⁷ Prim. F. X. Wernz - P. Vidal, *Ius canonicum IV*, Romae 1952, št. 830.

¹⁸ Prim. A. Mauro, *De Ecclesiae tributorum iure in vigenti disciplina*, Romae 1966, 60-62.

¹⁹ ZCP (1917) kan. 1504; 1509,8.

²⁰ ZCP (1917) kan. 1429; 1440.

²¹ ZCP (1917) kan. 1506.

s svojim premoženjem zgradili cerkev, so imeli pravico do prejema določenih dohodkov za svoje vzdrževanje.

c) Izredne dajatve

Med te vrste prišteva zakonik posebno dajatev za semenišče (seminaristicum) oziroma za vzgojo in vzdrževanje duhovniških kandidatov.²² Vendar pa je bila ta dajatev dovoljena samo v primeru, če semenišče ni imelo dovolj lastnih dohodkov iz drugih naslovov. Med izredne dajatve spadata tudi tako imenovana »karitativna dajatev« v pomoč škofiji, ki se je znašla v »posebno nujni potrebi« (necessitate impellente),²³ in pa »polletnina«, ki jo je določil že tridentinski cerkveni zbor, praktično pa se je ohranila samo v Italiji. Zakonik pravi, naj se ta dajatev ohrani tam, kjer je v navadi, sicer pa »se je ravnati po posebnih pravilih in hvalevrednih običajih«.²⁴

3. Drugi vatikanski cerkveni zbor

Do Drugega vatikanskega cerkvenega zbora je nadarbinski dajatveni sistem igral zelo pomembno vlogo in je pri podeljevanju cerkvene službe stopal na prvo mesto. Zadnji koncil pa je želel odpraviti nadarbinski sistem²⁵ in na novo opredeliti cerkveno premoženje, vzdrževanje klerikov in apostolata. Zvest koncilskim smernicam želi sedanji zakonik poenostaviti sistem obveznih in prostovoljnih dajatev, davkov, taks in prispevkov. Na prvem mestu ne sme biti več *beneficium* kot nekdanj, temveč *officium*, služba klerikov, za katero bodo nagrajeni oziroma »plačani«.²⁶ Vernike pa kliče isti zbor k solidarnosti ne samo »glede duhovnih bogastev«, temveč tudi »časnih pripomočkov«;²⁷ naloga »vsega Božjega ljudstva je, da po svojih močeh... kakor je zahteval star običaj v Cerkvi, ne le od preobilja, ampak tudi od potrebnega za življenje« prispeva svoj delež tam, kjer je to potrebno.²⁸

Cerkveno premoženje in razne oblike prispevkov za »cerkvene potrebe« dobijo z Drugim vatikanskim cerkvenim zborom izrazito občestveno in ekleziološko razsežnost. Ko verniki z materialnimi dobrinami podpirajo Cerkev v njenih namenih, kot so apostolat, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih cerkvenih uslužbencev, dobrodelnost, bogoslužje, evangelizacija, misijonska dejavnost itd., prispevajo za blagor Cerkve. »Med njimi in Cerkvijo se utrjuje pripadnost ter pogloblja soodgovornost in solidarnost; duhovnikom pa s tem zagotavljajo pogoje za tisto duhovno, psihološko in gospodarsko svobodo, ki jo

²² Prim. ZCP (1917) kan. 1355.

²³ ZCP (1917) kan. 1505.

²⁴ ZCP (1917) kan. 1482.

²⁵ *Ecclesiae Sanctae I*, 6.8.1966, št. 8; *De sacerdotio ministeriali, pars altera, II*, št. 4, AAS 63 (1971), 921.

²⁶ ZCP kan. 1272; 1274; *Communicationes* 5 (1973), 96; 9 (1977), 269; 12 (1980), 412; 15 (1984) 31.

²⁷ C 13.

²⁸ CS 88.

nujno potrebujejo za uspešen apostolat, ki zahteva celega duhovnika.«²⁹ Zaradi nadnaravnega namena uporabe materialnih dobrin v Cerkvi je njihovo pridobivanje in upravljanje odgovorno dejanje, ki zahteva osebno zrelost, poštenje in poznanje predpisov ZCP. Ker je v Cerkvi »blagor duš najvišji zakon«,³⁰ je potrebno v njegovi luči gledati tudi na cerkveno premoženje in ga v ta »najvišji zakon« tudi uporabljati.³¹ Praksa kaže, da večino cerkvenih dejavnosti podpirajo verniki s prostovoljnimi³² ali naprošenimi prispevki, ki pa imajo različne oblike.³³ Ponekod verniki podpirajo Cerkev tudi v obliki davkov oziroma dajatev, ki jih za Cerkev lahko pobira tudi država; ob nekaterih oblikah pobiranja prihaja do velikih pastoralnih težav.³⁴

Cerkev ima po naravi »pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni«;³⁵ verniki pa »imajo neokrnjeno pravico darovati premoženje v korist Cerkve«³⁶ in tudi »dolžnost podpirati Cerkev v potrebah«.³⁷ Tudi *Izjava o odpravi vseh oblik nestrpnosti in razlikovanja zaradi vere in osebne prepričanja*, ki jo je sprejela OZN 25. 11. 1981, v 5. členu zagotavlja pravico do gmotne podpore verskih skupnosti s pomočjo prostovoljnih prispevkov in tudi drugih načinov financiranja. Ta pravica ne izključuje možnosti sodelovanja države s posegi v prid verskim skupnostim.³⁸

4. Sistem dajatev v ZCP iz leta 1983

V kan. 222 ZCP je poudarjena dolžnost vseh vernikov, da »podpirajo Cerkev v potrebah, da ji pomagajo pri bogočastju, delih apostolata, krščanski dobroti in dostojnem vzdrževanju služabnikov«. Ta dolžnost je utemeljena najprej v vernikovi pripadnosti Cerkvi. S krstom se namreč človek včleni v Cerkev in postane v njej oseba z dolžnostmi in pravicami;³⁹ med vrsto dolžnosti pa spada tudi skrb oziroma odgovornost za materialni vidik Cerkve, da bo ta mogla v skladu s svojimi nameni izpolniti svoje poslanstvo. Zato ima »Cerkev po naravi pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni«. ⁴⁰ Še več, krajevni škof »mora vernike opozarjati na dolžnost, ki jo

²⁹ Janez Pavel II., *Govor italijanski škofovski konferenci*, 27.2.1986, v: *L'Osservatore Romano*, 28.2.1986, 5.

³⁰ ZCP kan. 1752.

³¹ V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, 63.

³² Prim. ZCP kan. 1262; 1267.

³³ Prim. ZCP kan. 1262; 1265; 1266.

³⁴ *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, 131-176; *Administrator bonorum. Oeconomus tamquam Paterfamilias*, Innsbruck 1988; *Cerkveni prispevek na Koroškem. Katoličanom krške škofije ponudili šest možnosti podpiranja delovanja Cerkve*, v: *Družina* 17.3.1996, 3.

³⁵ ZCP kan. 1260.

³⁶ ZCP kan. 1261.

³⁷ ZCP kan. 222.

³⁸ Prim. V. Papež, *Po mednarodnem letu strpnosti*, v: *CSS* 30 (1996), 30-32.

³⁹ Prim. ZCP kan. 96.

⁴⁰ ZCP kan. 1260.

omenja kan. 222, in to na primeren način zahtevati.⁴¹ Verniki tudi s svojimi ekonomskimi prispevki za Cerkev na ta način izražajo in ohranjajo občestvo s Cerkvijo⁴² oziroma prispevajo k njeni rasti.⁴³ Težko bi trdili, da vernike veže ta dolžnost *sub gravi* oziroma pod smrtnim grehom, posebno še tam, kjer ima Cerkev na voljo druge vire za svoje vzdrževanje in delovanje.⁴⁴ Dolžnost podpirati Cerkev pa ne veže samo vernikov, temveč tudi duhovnike; potem ko so poskrbeli za svoje dostojno vzdrževanje in spolnjevanje vseh nalog svojega stanu, naj ekonomska sredstva namenijo »za dobro Cerkve in dela krščanske dobrodelnosti.«⁴⁵ Zanimivo je, da *Katekizem katoliške Cerkve*, ko govori o 5. cerkveni zapovedi, omenja tudi dolžnost vernikov, da »vsak po svojih močeh poskrbi za materialne potrebe Cerkve.«⁴⁶

Ko govorimo o cerkvenih dajatvah, ki so ena izmed oblik podpiranja dejavnosti Cerkve, je potrebno upoštevati nekatera temeljna načela ZCP, ki smo jih, vsaj posredno že omenili. Ta načela so:

a) »Cerkev ima po svoji naravi pravico zahtevati od vernikov, kar potrebuje za namene, ki so ji lastni.«⁴⁷ Kot pravni viri za to načelo se omenjajo nekateri kanoni iz prejšnjega zakonika in konkordat med Svetim sedežem in Bavarsko iz leta 1924. V času oblikovanja tega načela je bilo poudarjeno, da se na vernike v tem primeru gleda bolj kot na »ude« Cerkve in ne toliko kot na »podložnike«. Nekateri člani pripravljalne komisije so predlagali, da bi »pravico zahtevati« (ius exigendi) nadomestili s »pravico prositi« (ius exquirendi, petendi), kar je bilo sprejeto v osnutek kanona. Vendar pa je papež v zadnji redakciji besedila ponovno vnesel izraz »pravico zahtevati« (ius exigendi).⁴⁸ Gre torej za »naravno pravico Cerkve«, neodvisno od katerekoli druge oblasti. Cerkev mora v izvajanju te svoje naravne pravice uživati popolno svobodo in samostojnost. Pravico zahtevati od svojih članov ekonomsko podporo je tudi znamenje, da je Cerkev kot vidna družba na svojem področju suverena, neodvisna in popolna. Od tod Cerkvi sposobnost, da »more pridobivati premoženje na vse pravične načine naravnega ali pozitivnega prava, kakor smejo to drugi.«⁴⁹ Cerkev uveljavlja to svojo pravico bolj s sklicevanjem na etiko kot pa s prisilo,⁵⁰ četudi prisilni vidik za tiste, ki ne bi hoteli upoštevati te pravice Cerkve, ni popolnoma odsoten.⁵¹ Seveda pa Cerkev nima pravice zahtevati od vernikov dajatev, ki bi presegle okvir njenega delovanja oziroma ne bi bile v skladu »z nameni, ki so ji lastni.«⁵²

⁴¹ ZCP kan. 1261 § 2.

⁴² Prim. ZCP kan. 209.

⁴³ Prim. ZCP kan. 210.

⁴⁴ Prim. R. Sagmeister, *Oblationes Fidelium in kirchenrechtlicher und moraltheologischer Sicht*, v: *Administrator bonorum* 371-382.

⁴⁵ ZCP kan. 282.

⁴⁶ *Katekizem katoliške Cerkve*, št. 2043.

⁴⁷ ZCP kan. 1260.

⁴⁸ *Codicis Iuris canonici Schema novissimum*, Roma 1982, 219.

⁴⁹ ZCP kan. 1259; 1254.

⁵⁰ Prim. *Communicationes* 12 (1980), 401.

⁵¹ Prim. ZCP kan. 1315 § 1.

⁵² ZCP kan. 1254.

b) »Verniki imajo neokrnjeno pravico darovati premoženje v korist Cerkve.«⁵³ Cerkev je to pravico vernikov vedno zagovarjala in branila predvsem pred Wyclifom, ki je trdil, da so darovi dani klerikom in ubožnim redovom v nasprotju s Kristusovo voljo.⁵⁴ Papež Pij IX. je obsodil mnenje, ki je vernikom prepovedovalo darovati Cerkvi premoženje, češ da bi to škodovalo javni blaginji.⁵⁵ Pravica darovati premoženje Cerkvi se more opraviti na različne načine, tudi s pravnim aktom med živimi ali poslednjevoljno odredbo.⁵⁶ Kakršenkoli odklonilni ali omejevalni poseg civilne oblasti na tem področju bi pomenil kršitev verske svobode in nespoštovanje človekovega dostojanstva.

c) »Krajevni škof mora vernike opozarjati na dolžnost, ki jo omenja kan. 222 § 1, in to na primeren način zahtevati.«⁵⁷ Določba je bila že od vsega začetka v osnutkih besedila novega zakonika. V zadnji redakciji pa je papež dodal besedilo, ki se nanaša na kan. 222.⁵⁸ Dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora na več mestih spominjajo škofove, naj vernike spodbujajo, da »bodo goreče vzdrževali in podpirali ustanove za širjenje evangelija in apostolata«,⁵⁹ četudi se bodo morali kdaj ločiti »od potrebnega za življenje«. ⁶⁰ Moralni vidik dolžnosti in pravice vernikov dobi z zakonsko odredbo tudi pravno razsežnost in obveznost. Škofje »pa morajo vernike na to dolžnost opozarjati«. ⁶¹ Zakonska norma prepušča posameznemu škofu, da najde »primeren način«, kako vernike opozarjati na to njihovo dolžnost. Nekaj smernic lahko najdejo v *Direktoriju o pastoralni službi škofov*. ⁶² Razmere in potrebe v posameznih škofijah so namreč tako različne, da ni mogoče dati bolj konkretnih določb. Seveda pa ni mogoče prezreti določbe kan. 1287 § 2, ki pravi: »O premoženju, ki ga verniki darujejo Cerkvi, naj upravitelji dajo vernikom obračun po določbah območnega prava.«

5. Cerkevne dajatve za potrebe škofije

Cerkvena zakonodaja je veliko bolj naklonjena prostovoljnemu podpiranju Cerkve in njenih dejavnosti kot pa obveznim oziroma izterjevalnim oblikam.⁶³ Zato Cerkev vernike in klerike spodbuja, naj ne pozabijo te »dolžnosti«, ⁶⁴ ki je utemeljena v njihovi pripadnosti Cerkvi⁶⁵ in v soodgovornosti za njeno

⁵³ ZCP kan. 1261.

⁵⁴ ZCP (1917) Fontes I, 51.

⁵⁵ Pij IX., okrožnica *Quanta cura*, 8.12.1864, v: ZCP (1917) Fontes II, 995-996.

⁵⁶ ZCP kan. 1299 § 1.

⁵⁷ ZCP kan. 1261 § 2.

⁵⁸ *Codicis iuris canonici Schema novissimum*, 220.

⁵⁹ Š 6; 17.

⁶⁰ CS 88.

⁶¹ D 20.

⁶² *Ecclesia Imago*, 22.2.1973.

⁶³ *Communicationes* 15 (1984), 28-30.

⁶⁴ ZCP kan. 222 § 1; 282 § 2.

⁶⁵ ZCP kan. 96.

dejavnost in rast.⁶⁶ Če bi prostovoljni prispevki ne zadoščali, potem naj verniki pokažejo velikodušnost in pomagajo Cerkev »s prispevki, za katere so naprošeni, in po določbah, ki jih je izdala škofovska konferenca«.⁶⁷

Poleg teh omenjenih prostovoljnih in naprošenih prispevkov pa sedanja zakonodaja daje krajevni škofu pravico, ne dolžnost,⁶⁸ da pod določenimi pogoji in glede na okoliščine naloži »ustrezen davek« oziroma »zmerno dajatev« njemu podrejenim javnim pravnim osebam; v veliki sili pa tudi fizičnim in drugim pravnim osebam. Kanon 1263 namreč pravi: »Krajevni škof ima glede na potrebe škofije, potem ko se je posvetoval z gospodarskim in duhovniškim svetom, pravico naložiti javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek; drugim fizičnim in pravnim osebam pa sme samo v veliki sili in pod istimi pogoji naložiti izredno in zmerno dajatev, veljajo pa območni zakoni in običaji, ki mu dajejo večje pravice.«

V osnutku kanonov - shema 1977 - tega besedila ni bilo, saj so škofje zahtevali, da se odpravijo predpisi zakonika iz leta 1917, in sicer kan. 1502, 1504, 1505, 1506 in se nanovo, v skladu z dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora določi sistem vzdrževanja klerikov in Cerkve. Na predlog nemških škofov⁶⁹ se v kasnejših osnutkih pojavi okvirno besedilo omenjenega kanona, ki so ga v razpravah komisije za pripravo novega zakonika na mnogih mestih spremenili in dopolnili, kar je znamenje, da vprašanje »naloženih dajatev« le ni tako preprosto.⁷⁰ Pravica škofa »naložiti davek« ni samo ekonomsko tehnično vprašanje, temveč je dejanje škofove pastoralne oblasti v krajevni Cerkev.⁷¹

Kanon 1263 predvideva redno in izredno obliko dajatve. Med seboj se razlikujeta po obsegu glede na osebe, ki so dajatev podvržene, in po motivih oziroma vzrokih, ki škofu svetujejo, da se zateče k temu načinu vzdrževanja Cerkve in njenih dejavnosti.

a) Redna dajatev

»Krajevni škof ima glede na potrebe škofije, potem ko se je posvetoval z gospodarskim in duhovniškim svetom, pravico naložiti javnim pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, zmeren, njihovim dohodkom ustrezen davek.«⁷² Gre za »redno dajatev«, ki je časovno omejena (na primer enkrat, dvakrat na leto) in ki ne sme dajati vtisa, da je glavni vir podpiranja Cerkve in njene dejavnosti; glavni vir so še vedno prostovoljni in naprošeni prispevki vernikov. Škof določi redno dajatev »glede na potrebe (necessitas) škofije«. V bistvu gre za dokaj široko področje potreb škofije, kamor nedvomno spada tudi škofova odgovornost

⁶⁶ ZCP kan. 210; 216; 225.

⁶⁷ ZCP kan. 1262.

⁶⁸ Pontificium Consilium de Legum textibus interpretandis, Congregatio plenaria, 20-29 octobris 1981, *Acta et Documenta*, Romae 1981, 491.

⁶⁹ V. de Paolis, *Quaestiones miscellaneae*, v: *Periodica* 73 (1984), 462.

⁷⁰ *Communicationes* 12 (1980), 391-403.

⁷¹ *Communicationes* 16 (1984), 27-28.

⁷² ZCP kan. 1263, prvi del besedila.

za potrebe vesoljne Cerkve⁷³ in njegova skrb za »revnejše škofije«,⁷⁴ pa tudi za »primerno plačilo in socialno varnost« vseh, ki se posvečajo cerkveni službi⁷⁵ ter za najrazličnejše pastoralne in karitativne dejavnosti. Ta dajatev mora vedno ostati v okviru temeljnih namenov, ki so Cerkvi lastni.⁷⁶

Redni dajatvi so podvržene »javne pravne osebe, ki so pod oblastjo krajevnega škofa«. Javne pravne osebe v Cerkvi pa so »ali skupnosti oseb ali skupnosti stvari«,⁷⁷ ki jih »ustanovi pristojna cerkvena oblast«; javne pravne osebe delujejo namreč »v imenu Cerkve« in opravljajo »zaupano službo v javni blagor po določbi pravnih predpisov«. ⁷⁸ Skupnost oseb ali stvari pa postane javna pravna oseba po samem pravu ali s posebnim dovoljenjem pristojne oblasti.⁷⁹ Redni cerkveni dajatvi so podvržene samo tiste javne pravne osebe, ki so pod škofovo »jurisdikcijo«; izvzete so vse druge, četudi v škofiji opravljajo določene naloge in jih pri teh nalogah obvezujejo splošne in posebne norme krajevnega škofa.⁸⁰ Javne pravne osebe, ki so pod oblastjo krajevnega škofa, so tiste, ki jih je krajevni škof ustanovil z dekretom ali kot take priznal, na primer župnija, semenišče, združenja vernikov itd.⁸¹ Ustanove posvečenega življenja: redovne province in redovne hiše, redovni zavodi, samostani itd. uživajo »potrebno samostojnost življenja, zlasti vodstva«, ki jo mora škof »ohranjati in varovati«. ⁸² Zato škofovi jurisdikciji niso podvržene »papeško pravne ustanove posvečenega življenja«⁸³ in ustanove »sui iuris«. ⁸⁴ Škofijsko pravne ustanove posvečenega življenja so sicer »pod posebno skrbjo krajevnega škofa«, ⁸⁵ vendar pa to še ne pomeni, da so tudi »pod njegovo oblastjo«. Zaradi posebne narave in namena so »ustanove posvečenega življenja na poseben način posvečene za službo Bogu in vsej Cerkvi« in so iz »posebnega razloga podrejene njeni vrhovni oblasti«. ⁸⁶ Člani morajo biti poslušni »papežu kot svojemu vrhovnemu predstojniku«. Iz naštetih razlogov se zdi, da škofijsko pravne ustanove posvečenega življenja niso podvržene redni dajatvi, ⁸⁷ podvržene pa so npr. župnije in druge dejavnosti, ki jih je krajevni škof povzdignil v javno pravne osebe in zaupal redovnikom oziroma redovnicam.⁸⁸ Redovne ustanove pa so

⁷³ ZCP kan. 1271.

⁷⁴ ZCP kan. 1274 § 3.

⁷⁵ ZCP kan. 281; 231.

⁷⁶ ZCP kan. 1254 § 2.

⁷⁷ ZCP kan. 115.

⁷⁸ ZCP kan. 116.

⁷⁹ ZCP kan. 114.

⁸⁰ V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum circa can. 1263*, v: *Periodica* 73 (1984), 116.

⁸¹ ZCP kan. 515; 238; 312.

⁸² ZCP kan. 586.

⁸³ ZCP kan. 589.

⁸⁴ ZCP kan. 613.

⁸⁵ ZCP kan. 594.

⁸⁶ ZCP kan. 590.

⁸⁷ V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum*, 122.

⁸⁸ ZCP kan. 681.

naprošene, da »po svojih močeh iz lastnega premoženja kaj prispevajo za potrebe Cerkve«.⁸⁹

Redni cerkveni dajatvi prav tako niso podvržene javne pravne osebe, ki niso pod škofovo oblastjo, zasebne pravne osebe in fizične osebe. Cerkevni davek namreč ni znamenje podvrženosti škofovi oblasti, kot je to bilo nekoč v prejšnjem zakoniku, temveč je izraz solidarnosti in občestvenosti v dobro skupnosti, ki ji določene ustanove v škofiji pripadajo.⁹⁰ Tudi »svetne ustanove« in »družbe apostolskega življenja«, oboje namreč pripadajo ustanovam posvečenega življenja,⁹¹ niso subjekti redne cerkvene dajatve.

Poseben primer je tako imenovana šola, ki jo vodijo redovniki kot lastno dejavnost in ne kot »dela, ki jih krajevni škof zaupa redovnikom«.⁹² Ustanovitev take šole je mogoča s privolitvijo krajevnega škofa, ki pa je vključena že v dovoljenju za ustanovitev redovne hiše v škofiji. Tako dovoljenje namreč vključuje tudi »pravico... izvrševati ustanovi lastna opravila po določbi prava«.⁹³ Javne katoliške šole, ki so namenjene vzgoji vernikov⁹⁴ in jih vodijo redovniki kot lastno dejavnost, so sicer podrejene škofovemu nadzoru in vizitaciji,⁹⁵ vendar zaradi tega niso podrejene redni cerkveni dajatvi.⁹⁶ Papeška komisija za avtentično razlago cerkvenega zakonika je leta 1989 odgovorila negativno na zastavljeno vprašanje: »Utrum sub verbis can. 1263 personis iuridicis publicis suo regimini subiectis comprehendantur quoque scholae externae institutorum religiosorum iuris pontifici.«⁹⁷ S tem uradnim odgovorom je bilo dokončno pojasnjeno, da šole, ki so javne pravne osebe in jih vodijo redovniki papeško-pravnih ustanov, niso podvržene škofovi redni dajatvi. Toliko bolj to velja za javne šole, ki sicer niso priznane kot javne pravne osebe, in zasebne šole, ki jih vodijo redovniki papeškopravnih ustanov. Podobno velja za šole, ki so odvisne od škofijsko pravnih redovnih ustanov; ker te ustanove niso podvržene redni cerkveni dajatvi, niso tudi njihove dejavnosti.

b) Izredna dajatev

Posebna značilnost te dajatve je njena »izjemnost« v izrednih primerih in v veliki sili. Zakonik namreč pravi: »Drugim fizičnim in pravnim osebam pa sme [krajevni škof] samo v veliki sili in pod istimi pogoji naložiti izredno in zmerno dajatev, veljajo pa območni zakoni in običaji, ki mu dajejo večje pravice.«⁹⁸ Iz besedila kanona je razvidno, da so izredni cerkveni dajatvi podvržene ne samo javne, temveč tudi zasebne pravne in fizične osebe, ki so pod oblastjo

⁸⁹ ZCP kan. 640.

⁹⁰ V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum*, 114-115.

⁹¹ ZCP kan. 710; 732.

⁹² ZCP kan. 681.

⁹³ ZCP kan. 611, 2.

⁹⁴ ZCP kan. 803 § 1.

⁹⁵ ZCP kan. 678 § 1.

⁹⁶ V. de Paolis, *Adnotationes ad responsum authenticum*, 125.

⁹⁷ *Communicationes* 21 (1989), 22; AAS 81 (1989), 991.

⁹⁸ ZCP kan. 1263 drugi del besedila.

krajvnega škofa. Posamezni verniki so namreč poklicani, naj »zvesto spolnjujejo dolžnosti, ki jih imajo tako do veseljne kakor do delne Cerkve, kateri po pravnih predpisih pripadajo«. ⁹⁹ Pripadnost posamezni krajvni Cerkvi pa določa lastno domovališče oziroma nepravo domovališče. ¹⁰⁰ Četudi kanon govori, da se izredna dajatev nalaga »pod istimi pogoji« kot redna, pa si pravniki niso edini, če izredna dajatev lahko obvezuje tudi javne in zasebne pravne osebe, ki niso »pod škofovo oblastjo«, a delujejo v škofiji. ¹⁰¹ Škofova pristojnost je pri odločitvi za izredno dajatev precej omejena. ¹⁰²

c) Pogoji za določitev cerkvene dajatve

Kanon 1263 določa tudi nekatere pogoje oziroma načine, ki so skupni redni in izredni dajatvi. Pristojnost določitve dajatve pripada krajvnemu škofu, ne pa generalnemu ali škofovemu vikarju, četudi bi ti bili pomožni škofje. Krajvni škof lahko pooblasti kako drugo osebo. ¹⁰³ Pristojnost škofovske konference se ne omenja, čeprav je to bilo v osnutku predvideno. Tudi na ta način je poudarjena škofova pastirska služba v krajvni Cerkvi. Krajvni škof s posebnim pisnim dekretom določi pogostnost rednih dajatev, njihove namene, način plačevanja, količino in morebitne izvetosti od plačevanja. V primeru, da je škofijski sedež izpraznjen (sede vacante), odločitev krajvnega škofa ne preneha in velja naprej.

Kanon 1263 določa, da se mora škof predhodno posvetovati s škofijskim gospodarskim svetom ¹⁰⁴ in škofijskim duhovniškim svetom. ¹⁰⁵ Pri tem mora škof upoštevati kan. 127, ki določa pravno moč mnenja. Škof je dolžan vprašati oba kolektivna organa za svet, sicer bi bilo njegovo dejanje neveljavno, ni pa se pravno dolžan ravnati po njunem mnenju; odločitev je njegova, osebna. Posvetovalna organa pa se morata zavedati svoje odgovornosti pri izražanju svojega mnenja. ¹⁰⁶

Kanon 1263 določa višino cerkvene dajatve: dajatev mora biti »zmerna« in »ustrezna« dohodkom plačevalcev. Nemogoče je določiti enako vsoto za vse, zato mora ta »zmernost« in »ustreznost« upoštevati relativno ekonomsko stanje plačevalcev in obveznosti, ki jih imajo le-ti tudi do drugih. Kakšno je ekonomsko stanje pravnih oseb, ki so pod škofovo oblastjo, je razvidno iz ekonomskega poročila, ki ga te osebe morajo škofu predložiti vsako leto. ¹⁰⁷

⁹⁹ ZCP kan. 209 § 2.

¹⁰⁰ ZCP kan. 103-107.

¹⁰¹ *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, 179; A. Farrelly, *The Diocesan Finance Council*, v: *Studia Canonica* 23 (1989), 154-156.

¹⁰² *Communicationes* 12 (1980), 402.

¹⁰³ ZCP kan. 234 § 3; 381 § 2; 368.

¹⁰⁴ ZCP kan. 492-494; 1263; 1277; 1281; 1283; 1287; 1289; 1292; 1305; 1310.

¹⁰⁵ ZCP kan. 461; 495-501; 515; 536; 1215; 1222; 1263.

¹⁰⁶ ZCP kan. 127.

¹⁰⁷ ZCP kan. 1287 § 1.

Kanon 1263 upošteva tudi »območne zakone in običaje«, ki dajejo krajevni škofu v tem pogledu »večje pravice«, kar pomeni samo to, da škof ravna po že obstoječih navadah in zakonih.¹⁰⁸

6. Dajatev za semenišče

Poleg omenjene redne in izredne dajatve ZCP predvideva še eno, in sicer »dajatev« za semenišče (seminaristicum).¹⁰⁹ Zanimivo je, da se ta pravna norma nahaja v 1. poglavju 2. knjige ZCP, ki govori o vzgoji klerikov in ne v 5. knjigi ZCP, ki je v celoti namenjena cerkvenemu premoženju. Tridentinski cerkveni zbor je že ob ustanovitvi semenišč kot ustanov za vzgojo bodočih duhovnikov določil tudi načine, kako naj se vzdržujejo tako semenišča kot bogoslovci, profesorji in drugo osebje.¹¹⁰ V času priprave nove zakonodaje o semeniščih je bil poudarjen tako pomen semenišča za škofijo kot tudi potrebna sredstva za njegovo nemoteno vsestransko vzdrževanje. Pri tem je treba vedeti, da je bilo pri nastajanju te pravne norme upoštevano tudi dejstvo, da imajo tudi ustanove posvečenega življenja svoja semenišča, ki jih morajo same vzdrževati in jih zato ne gre obremenjevati še z dajatvami za škofijsko semenišče.¹¹¹ Nekateri so bili mnenja, da naj bi semenišče podpirali predvsem duhovniki in verniki, ne pa tudi pravne osebe. Na temelju mnogih pripomb je bil narejen osnutek besedila kanona, ki je bil z manjšimi pripombami sprejet kot dokončna norma ZCP.¹¹²

Kanon 264 v prvem paragrafu pravi: »Da se poskrbi za semeniške potrebe, lahko škof poleg darov, o katerih govori kan. 1266, naloži v škofiji dajatev«. Ne gre za neko redno obliko dajatve za semenišče, temveč ima ta dajatev izjemni značaj. Škof se k temu izjemnemu značaju dajatve lahko zateče samo v primeru, da za vzdrževanje semenišča ni poskrbljeno iz drugih virov, na primer »s posebnimi darovi« za določene škofijske namene,¹¹³ ali iz skupnega škofijskega sklada, iz katerega lahko škofje poravnajo svoje obveznosti do oseb, ki so v službi Cerkve, in zadostiti različnim potrebam škofije.¹¹⁴ Skupen škofijski sklad se lahko vzdržuje tudi z rednimi ali izrednimi dajatvami,¹¹⁵ medtem ko je nabirka za semenišče namenjena samo semeniški ustanovi in se njena namembnost ne sme spremeniti. Dajatev za semenišče ne sme biti mišljena kot ena izmed konkretnih oblik dajatev, predvidenih v kan. 1263, temveč kot konkretna oblika »posebnih darov«, predvidenih v kan. 1266. Krajevni škof je pristojen, da z odlokom določi dajatev za semenišče, in sicer vsakokrat, ko bi bilo to potrebno. Škof pa pri tem ni dolžan vprašati škofijskega gospodarskega in duhovniškega

¹⁰⁸ V. de Paolis, *Quaestiones miscellaneae*, 462.

¹⁰⁹ ZCP kan. 264. V slovenskem prevodu kan. 264 je dodana beseda »obvezna« dajatev, ki pa je v latinskem besedilu kanona ni, zato je tudi mi ne bomo uporabljali, ker dejansko ne gre za »obvezno« dajatev.

¹¹⁰ Concil. Trid., sess. XXIII, *Decreta super reform.*, can. 18.

¹¹¹ *Communicationes* 8 (1976), 122-123; 20 (1988), 240-241.

¹¹² Pontificia Commissio Codicis Iuris canonici Recognoscendo, *Schema novissimum*, 45.

¹¹³ ZCP kan. 1266.

¹¹⁴ ZCP kan. 1274 § 3.

¹¹⁵ ZCP kan. 1263.

sveta za mnenje, kot je to dolžan pri rednih in izrednih dajatvah.¹¹⁶ Vprašati ti dve posvetovalni ustanovi za mnenje pa verjetno ne bo nikoli odveč, saj gre pri dajatvi za semenišče za njen »izjemni« značaj.

V 2. paragrafu kan. 264 je določeno, kdo so obvezniki dajatve za semenišče in katere so izjeme. Kanon namreč pravi: »Dajatvi za semenišče so podvržene vse cerkvene pravne osebe, javne in zasebne, ki imajo sedež v škofiji, ne glede na to, ali so pod škofovo oblastjo ali ne. Kriterij, ki ga kanon omenja, je izrazito zemljepisno opredeljen.¹¹⁷ Kanon 304 namreč določa, da naj javne in zasebne pravne osebe združenja vernikov v svojih statutih določijo tudi sedež vodstva. Dajatvi za semenišče so podvržene samo javne in zasebne pravne osebe, ki imajo sedež v škofiji.

Kan. 264 § 2 omenja tudi tiste, ki tej dajatvi niso podvrženi, in sicer: fizične osebe - te lahko podpirajo semenišče s prostovoljnimi in naprošenimi darovi; izvzete so tudi tiste pravne osebe, ki sicer imajo sedež v škofiji, a se »vzdržujejo le z miloščino«. Sem spadajo tako imenovani beraški redovi in ustanove (Frančiškovi redovi in klarise, karmeličani in karmeličanke, dominikanci in dominikanke itd.). Dajatvi za škofijsko semenišče prav tako niso podvržene tiste pravne osebe, ki imajo »v svojem zavodu učence ali učitelje, ki pospešujejo skupni blagor Cerkve«. Sem sodijo redovni kolegiji, kjer se vzgajajo pripravniki za noviciat, noviciatske redovne hiše, mala in velika redovna semenišča in druge podobne ustanove.¹¹⁸ Vzgojne redovne ustanove pospešujejo »skupni blagor Cerkve«; redovni stan namreč »spada k življenju in svetosti Cerkve in ga morajo zato v Cerkvi vsi podpirati in pospeševati.¹¹⁹ »Skupni blagor« ne pomeni blagor posamezne skupnosti, dejavnosti ali določenega cilja.

Dajatev za semenišče ima še nekatere druge značilnosti. Ta dajatev mora biti »splošna«, naložena vsem pravnim osebam, ki imajo svoj sedež v škofiji in niso po pravu izvzete od te dajatve. Škof pa lahko zaradi njemu znanih razlogov izvzame še druge posamezne pravne osebe od te obveznosti. Dajatev za semenišče mora biti »sorazmerna dohodkom obvezancev«. Pri tem je treba upoštevati ZCP, ki določa, da morajo kleriški in laiški upravitelji kakršnegakoli cerkvenega premoženja, ki ni odtegnjeno vodstveni oblasti krajevnega škofa, po uradni dolžnosti vsako leto predložiti krajevemu ordinariju obračun, ki ga le-ta izroči v pregled gospodarskemu svetu; vsak nasproten običaj je treba opustiti.¹²⁰ Končno mora biti dajatev »določena glede na potrebe semenišča«. Če te potrebe ni ali preneha oziroma če je za semenišče poskrbljeno iz drugih virov, preneha s tem tudi obveznost določiti dajatev za semenišče.¹²¹

¹¹⁶ ZCP kan. 1263.

¹¹⁷ *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, 180; J. T. Martin de Agar, *Bienes temporales y misión de la Iglesia*, v: *Manuale de Derecho Canonico*, Pamplona 1988, 662.

¹¹⁸ *Codico de Dereito Canonico*, Sao Paulo 1983, 118.

¹¹⁹ ZCP kan. 574.

¹²⁰ Prim. ZCP kan. 1287 § 1.

¹²¹ *Code de Droit canonique annoté*, Paris-Bourges 1989, 187.

7. Dajatve za potrebe vesoljne Cerkve

Med dajatve v okviru škofije spada tudi vsakoletni »misijonski denarni prispevek«, ki ga je treba oddati Svetemu sedežu. Ta prispevek je eden izmed načinov, kako se lahko v posamezni škofiji »poživi sodelovanje pri delu za misijone«. ZCP namreč določa: »Da se bo v posameznih škofijah poživilo sodelovanje pri delu za misijone, je treba... oddati vsako leto ustrezen denarni prispevek in ga poslati Svetemu sedežu.«¹²² Ti prispevki so namenjeni misijonarjem in misijonski dejavnosti Cerkve.¹²³ Vsi verniki »imajo dolžnost in pravico prizadevati si, da se bo Božje oznanilo odrešenja bolj in bolj širilo med vse ljudi vseh časov po vseh krajih zemlje«,¹²⁴ oziroma da bi »Božje oznanilo odrešenja spoznali in sprejeli vsi ljudje po vsem svetu.«¹²⁵ Ker je celotna Cerkev »po svoji naravi misijonarska« in je misijonska evangelizacija ena izmed »temeljnih dolžnosti Božjega ljudstva«, se morajo verniki zavedati pri tem svoje odgovornosti in sprejeti svoj delež pri misijonskem delu.¹²⁶

ZCP spodbuja škofo, da »zaradi vezi edinosti in ljubezni« prispevajo tudi kaj za potrebe Svetega sedeža. Običajno gre za nabirko, ki jo poznamo pod imenom petrov novčič¹²⁷ in izraža soodgovornost za dejavnosti Svetega sedeža v skrbi za vesoljno Cerkev. Kanon 1271 pravi: »Zaradi vezi edinosti in ljubezni naj škofje po zmožnostih svoje škofije prispevajo k sredstvom, ki jih glede na časovne razmere potrebuje apostolski sedež, da more prav opravljati svoje služenje vesoljni Cerkvi.«

K cerkvenim dajatvam spada tudi tista, ki je namenjena vzdrževanju katoliških šol. Cerkev ima namreč pravico »ustanavljati in voditi šole vsake stroke, vrste in stopnje«; verniki pa so dolžni, da pospešujejo katoliške šole tako, da »jih po svojih močeh pomagajo ustanavljati in vzdrževati.«¹²⁸

8. Sklep

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* in v *Odloku o službi in življenju duhovnikov* začrtal dragocene smernice glede ekonomskih in družbenih pogojev v današnjem svetu. Te smernice so odločilno vplivale tudi na novo cerkveno zakonodajo in njen odnos do cerkvenega premoženja.¹²⁹ Cerkev, ki jo je Kristus ustanovil in uredil tudi kot »vidno družbo«,¹³⁰ nadaljuje Kristusovo odrešenjsko delo v času in prostoru.

¹²² ZCP kan. 791, 4.

¹²³ ZCP kan. 786.

¹²⁴ ZCP kan. 211.

¹²⁵ ZCP kan. 225 § 1.

¹²⁶ ZCP kan. 781.

¹²⁷ *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, 180; H. Schwendenwein, *Rechtsformen des kirchlichen Gutererwerbes*, v: *Administrator bonorum*, 171.

¹²⁸ ZCP kan. 800.

¹²⁹ CS 3. del, 3. pogl.; D 17; 20.

¹³⁰ C 8.

Pri tem se z vso upravičenostjo poslužuje tudi materialnih dobrin, ki jih uporablja le, kolikor so te dobrine v skladu z njenim nadnaravnim poslanstvom in z najvišjim ciljem njenega delovanja, ki je »zveličanje duš«. ¹³¹ Cerkev se namreč zaveda, da je »Kristus delo odrešenja izvršil v uboštvu« in da je tudi sama »poklicana, naj stopi na isto pot«. Cerkev za opravljanje svojega poslanstva »sicer potrebuje človeških sredstev«, ¹³² vendar pa »uporablja vsa sredstva in samo tista sredstva, ki so v skladu z evangelijem in blagrom vseh«. ¹³³ V luči teh temeljnih koncilskih smernic je treba gledati na dolžnost vernikov, da tudi z denarnimi sredstvi podpirajo dejavnosti krajevne in vesoljne Cerkve, in na pravico krajevnega škofa, da od vernikov zahteva sredstva, ki jih v dobro Cerkve potrebuje.

Povzetek: Viktor Papež, Cerkevne dajatve v Zakoniku cerkvenega prava

Cerkev in njene ustanove potrebujejo materialna sredstva, da bi čim učinkoviteje izpolnile svoje poslanstvo in dosegle cilje, ki so jim lastni. Večina teh sredstev še vedno prihaja iz prostovoljnih in naprošenih prispevkov vernikov. Če ta sredstva ne bi zadostovala, lahko krajevni škof pod določenimi pogoji naloži vernikom in pravnim osebam, ki so pod njegovo oblastjo, primerno obvezno dajatev. Obstaja namreč dolžnost vernikov, podpirati Cerkev v njenih dejavnostih, in tudi pravica Cerkve, da od vernikov zahteva ekonomsko pomoč. Praksa kaže, da so verniki veliko bolj velikodušni in razumevajoči, kadar gre za prostovoljne in naprošene prispevke, kot pa za naložene dajatve.

Summary: Viktor Papež, Church levies in the Codex of Canon Law

The Church and her institutions need material means to implement their mission efficiently and to achieve their proper goals. The majority of these means still come from voluntary and requested contributions of the faithful. If these means prove insufficient, the local bishop can, under certain conditions, levy on the faithful and juridical persons subject to his authority a suitable tax. There is namely the duty of the faithful to support the Church in her activities, and also the right of the Church to demand economic help from the faithful. The praxis shows that the faithful are much more generous and understanding when it is a matter of voluntary and requested contributions rather than imposed levies.

¹³¹ ZCP kan. 1752.

¹³² C 8.

¹³³ CS 76.

Jože Plevnik SI

Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih

Družbene vrednote, ki so določale čast in sramoto, predstavljajo sociološki okvir za razumevanje sramotenja Jezusa, ki ga opisujejo sinoptiki. Pogled v SZ odkrije takratne sociološke in teološke razmere, v katerih se dogaja sramotenje, in osvetli ozadje posmehovanja Jezusu tako Rimljanov kakor tudi Judov.

1. Čast in sramota v Sredozemlju

Sinoptiki poročajo o trikratnem zasmehovanju Jezusa.¹ Vsi opisujejo, kako so Jezusa sramotili judovski čuvaji (prim. Mr 14,65; Mt 26,67-68; Lk 22,63-64) in kako so se mu pod križem rogali veliki duhovniki ter pismouki (prim. Mr 15,29-32; Mt 27,38-43; Lk 23,35). Marko in Matej poročata tudi o posmehovanju rimskih vojakov (prim. Mr 15,17-20; Mt 27,28-31a; Jn 19,2-3), medtem ko Luka omenja zasmehovanje na Herodovem dvoru (prim. Lk 23,11).² Sinoptiki povedo, da je Jezus sam to napovedoval. Pri prvi napovedi trpljenja pove, da bodo Sina človekovega »zavrgli« (apodokimasthēnai) véliki duhovniki in pismouki (prim. Mr 8,31; Mt 16,21; Lk 9,22),³ pri tretji pa, da ga bodo pogani zasramovali (empaixousin) in da bodo vanj pljuvali (prim. Mr 10,33-34; Mt 20,19; Lk 18,32).⁴

Jezus je bil zasramovan, kakor so takrat sramotili padlega oblastnika ali preroka. Kakšne tozadevne navade so takrat obstajale v Palestini? Kaj nam povedo o Jezusovem zasramovanju?

J. G. Peristiany in drugi antropološki sociologi so opozorili, da je ljudem v Sredozemlju čast izredno pomembna. Njena veljava naj bi bila največja tam,

¹ Janezov evangelij omenja le, kako so Jezusa zasmehovali rimski vojaki (prim. Jn 19,1-3).

² Prim. G. Schneider, *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71: Studien zur lukanischen Darstellung der Passion*, SANT 22, Kösel, München 1969.

³ Marko in Luka tukaj uporabljata besedo *apodokimasthēnai*, Matej pa *polla pathein apo*; prim. M. Zerwick and M. Grosvenor, *An Analysis of the Greek New Testament*, Biblical Institute, Rome 1993, 133.

⁴ Matej ne omenja, da bodo pljuvali v Sina človekovega (prim. Mt 20:19). Luka pove, da bodo izročili Sina človekovega poganom, »ki ga bodo zasmehovali (*empaichthēsetai*), z njim grdo ravnali (*hybristhēsetai*), in ga opljuvali (*emptysthēsetai*)« (Lk 18:32).

kjer vsak vsakega pozna in je vsakdo pod velikim pritiskom družbenih norm.⁵ Čeprav se v vsakem kraju po svoje razume čast, obstaja pri tem vendar nek skupni imenovalec. Skupno jim je to, da je čast predvsem družbena vrednota in da pomeni eno za moške, drugo za ženske.⁶

Čast in sramota zadevata ugled in njegovo izgubo. Tu ne gre za moralno neoporečnost, psihološko urejenost ali pravilen odnos do Boga, ampak za izgubo ugleda v družbi, posebno med sovrstniki. Sramota kot izguba ugleda je bistveno sociološka zadeva. Moški si mora svoj ugled priboriti in ga braniti pred drugimi moškimi; če tega ne zmore, če odkrijejo njegovo šibkost in nemoč, izgubi svoj ugled in je osramočen. Njegova čast temelji na pogumu, moči, oblasti, vrlini in kreposti.⁷

Ženski se za razliko od moškega priznava čast predvsem prek zasebnosti, zadržanosti in popolnosti. Čast ima od vsega začetka in se ji zato ni treba boriti zanjo; mora jo pač ohraniti, toda na svoj način, ne tako kot moški. Svojo čast izgubi, ko kdo oskruni njeno zasebnost ali odkrije njeno krivdo.

Toda v vsakem primeru se čast daje ali odvzema po družbenih merilih. Antropološki sociologi ugotavljajo, da imata čast in sramota največjo veljavo tam, kjer drug pozna drugega in se vsi podrejajo skupnim vrednotam. B. Malina je izdelal koordinatni sistem, ki meri družbeni pritisk (horizontalna koordinata) in družbeno mrežo (navpična koordinata), in ugotavlja, da ima sindrom čast/sramota največjo veljavo, kadar so družbene vrednote najvišje in je družbeni pritisk najhujši - v zgornjem levem kotu. V Palestini so bila v Jezusovem času razna združenja, kakor farizeji in saduceji, in socialni pritisk je bil največji ravno v teh združenjih. Jezusovi nasprotniki niso bili navadni ljudje, saj ga je množica rada poslušala, ampak člani teh gibanj. Po Malinovi predstavi naj bi ta družbeni položaj spadal v spodnji desni kot.

Jezusa so nasprotniki sramotili, ko je bil popolnoma v njihovi moči. V severnoameriškem svetu bi bilo to proti pravilu: Ne brcaj tistega, ki leži na tleh. Za Američane bi bilo to podlo, zato ameriški filmi prikazujejo, kako junak svojega nasprotnika spet postavi na noge, potem šele ga s pestjo zbije na tla.

Italijan L. Barzini, ki opisuje navade svojega naroda, pa ugotavlja, da si Italijani privoščijo nasprotnika ravno takrat, ko je ta na tleh.⁸ Očividno veljajo tukaj druga družbena merila za dostojno obnašanje do nasprotnika. Slične primere srečamo tudi drugod v Sredozemlju⁹ in tudi psalmi v SZ omenjajo sramotenje onemoglega nesrečneža (prim. Ps 22). Slično poročajo tudi sinoptiki

⁵ J. G. Peristiany, *Introduction*, v: *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society* (ur. J. G. Peristiany), University of Chicago, Chicago 1966, 9-18, posebej 9.

⁶ J. Plevnik, *Honor/Shame*, v: J. J. Pilch - B. J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Hendrickson, Peabody 1993, 95-104.

⁷ J. Pitt-Rivers, *Honor and Social Status*, v: J. G. Peristiany, *Honor and Shame*, 19-77, posebej 21-35.

⁸ L. Barzini, *The Italians*, Atheneum, New York 1964, xii. Barzini ugotavlja, da Italijani sicer prenašajo svoje voditelje in se jih bojijo, a vedno z veseljem uživajo njihov padec. Radi zasmehujejo razorožene preroke, filozofe, politične in verske reformatorje.

⁹ Prim. J. G. Peristiany, *Honor and Shame*.

o zasramovanju Jezusa: čuvaji, rimski vojaki in véliki duhovniki so Jezusa zasramovali, ko je bil ta zvezan ali proibit na križ.

Pogled v SZ nam bo odkril posebno ozadje Jezusovega zasramovanja in njegove teološke odtenke.

2. Sramota v Stari zavezi

a) Navadni pomen

Korene *bwš*, *klm*, *hpr* in *qlh*, s katerimi SZ izraža sramoto in sramotenje, srečamo pretežno v preroških knjigah in v psalmih,¹⁰ kar kaže na njihovo teološko pomembnost,¹¹ čeprav je težko razločevati med navadnim in teološkim pomenom.¹² Ti v paralelni sestavi navzoči izrazi (prim. Ps 35,26) pomenijo objektivno izpostavljanje nekoga sramoti, subjektivno pa doživljanje le-te.¹³ Toda tudi tu je večkrat nejasno, kateri vidik prevladuje.¹⁴

V svetnem pomenu je sramota posledica rušenja na zaupanju slonečega odnosa med oblastnikom in podložnikom. Gre predvsem za čast in ugled. Tako Joab očita Davidu, ki joka za svojim sinom Absolomom, čeprav mu je ta stregel po življenju: »Osramotil si danes vse svoje služabnike, ki so danes rešili življenje tebi, tvojim sinovom in hčeram, tvojim ženam in stranskim ženam« (2 Sam 19,6).¹⁵ Joab ga dolži, da je osramotil svoje poveljnike in vojake, ki so se borili proti Absolomu, ko jim je javno pokazal, da ima rajši tiste, ki mu strežejo po življenju, kakor pa te, ki zanj tvegajo lastno življenje. Ker so se vojaki čutili krive, je njihova objektivna sramota postala subjektivna (prim. Job 6,20). Koren *klm* tukaj predpostavlja krivdo (prim. 1 Sam 20,34; 25,7, 15; 2 Sam 10,5).¹⁶

b) Teološki pomen

V knjigah prerokov in v psalmih imajo izrazi za sramoto pretežno teološki pomen: navadni pomen prehaja v teološkega. Tako npr. prerok Jeremija svari Izraelce: »Kakor je tat, ki ga zalotijo, osramočen, tako bo osramočena hiša

¹⁰ V hebrejski Bibliji srečamo korene *bwš*, *klm*, *hpr* in *klh* večinoma v knjigah prerokov (Izaija, Jeremija, Ezekijela) in psalmov. Koren *klh* se nahaja v preroških knjigah in v Knjigi pregovorov. Prim. M. A. Klopfenstein, *Scham und Schande nach dem Alten Testament; eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln bōs, klm und hpr*, Theologischer Verlag, Zürich 1972, 29, 118, 172, 186. Klopfenstein ugotavlja sledeče prevode teh korenov v Septuaginti: koren *bwš* je prevoden večinoma z *aischyn-*; koren *qlh* z *atim-*; koren *klm* z *entrep-*, *atim-*, *aischyn-*, *oneid-* in *basanos*; koren *hpr* pa z *entrep-*, *aischyn-*, *oneidis-*.

¹¹ M. A. Klopfenstein, n. d., 33.

¹² M. A. Klopfenstein, n. d., 33.

¹³ M. A. Klopfenstein, n. d., 49.

¹⁴ Sramota je prvotno pomenila razkritje krivde (prim. 1 Mz 2,23), pozneje tudi napravljen odnos med človekom in Bogom; prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 33, 49.

¹⁵ M. A. Klopfenstein, n. d., 48.

¹⁶ M. A. Klopfenstein, n. d., 137.

Izraelova« (Jer 2,26). Prerok svari, da bo Izrael, ki ga je Jahve zasačil pri malikovanju, osramočen kakor tat, ki so ga ujeli pri kraji.¹⁷

Izrazi s korenem *bwš* označujejo polom ali neuspeh, tisti s korenem *klm* pa ponavadi pomenijo razkritje krivde.¹⁸ Preroki uporabljajo *klm* in *bwš*, ko grozijo s sodbo, odkrivajo krivdo ali obljublajo Božjo pomoč.¹⁹ Tako prerok Izaija govori Božje besede kralju Ezekiju, ki se je v molitvi zatekel k Bogu, ko je asirski kralj Senaherib prišel s svojimi četami pred utrjena mesta v Izraelu: »Ali nisi tega slišal? Od zdavnaj sem to pripravil... Zdej sem to izpolnil, v razvaline so bila razdejana utrjena mesta. Njih prebivalci so onemogli, prestrašeni in osramočeni (*ḥattû wābōšû*)« (Iz 37,26-27). Sramota, ki sedaj pokriva Izrael, je dejansko Jahvejeva obsodba (prim. Oz 4,19; 10,6; Iz 1,29; Jer 2,26; 3,24 itd).²⁰

Preroki svarijo, da zatekanje k političnim zaveznikom in malikom namesto k Jahveju prinaša Izraelu le sramoto (prim. Iz 20,5-6; 30,2-5; Jer 2,36-37; 48,20, 39; 49,23; 50,2, 12 itd). Politični zavezniki in vojaška pomoč jim bo prinesla pogubo, ko bo Jahve spodbil te opornike. Sramota, ki jo sedaj okuša Izrael, je kazen, s katero sam Jahve razkriva njegovo krivdo.²¹

Običajno je sramota napovedana sovražnikom, tako Božjim kakor Izraelovim ali prerokovim. Jeremija npr. napove Gospodov dan kot vojaški poraz Egipčanov: »Narodi slišijo o tvoji sramoti (*qelônēk*), tvoje vpitje napolnjuje zemljo. Kajti junak pade ob junaku, skupaj ležita oba« (Jer 46,12). Narodi, ki so se dvignili proti Gospodu ali Izraelu in se napihujejo, bodo osramočeni (prim. 48,1, 13, 39; 51,47).

V nasprotju s tem Jahve zagotavlja, da njemu zvesti ne bodo osramočeni. V eshatološkem prizoru v Iz 49,23 prihajajo narodi lizat prah na nogah Izraelcev v dokaz Jahvejeve zaščite in naklonjenosti: »Kralji bodo tvoji redniki... Klanjali se ti bodo do tal, in lizali prah tvojih nog. In spoznal boš, da sem jaz tvoj Gospod, ki ne pusti, da bi bili osramočeni (*lō' yēbōšû*), ki zaupajo vanj.« Gospodova moč bo zmagala (prim. Iz 50,7; 54,4).²²

Izrazi s korenem *klm*, ki ponavadi pomenijo razkritje sramote, se nanašajo na personificirano mesto ali Izraela. Ko Jeremija obtožuje Izraela, da je trmasto ljudstvo, pravi: »Ti si imela čelo hotnice, nisi se hotela sramovati (*hikkālēm*)« (Jer 3,3; prim. 36,32).²³ Ezekiel grozi Jeruzalemu, Jahvejevi nezvesti nevesti: »Nosi torej sramoto (*kelimmātēk*) tudi ti, ki si opravičila svoji sestri! Po tvojih grehah, s katerimi si se gnusneje pregrešila kakor onidve, sta pravičnejši od tebe. Torej se sramuj tudi ti in nosi svojo sramoto« (Ezk 16,52). Čeprav je sam Gospod pokrtil njeno nagoto s častjo (prim. 16,8) in ji obljubil svojo zvestobo, se je ona zanašala na lastna oblačila in okraske in je delala, kar je bilo gnusno v njegovih očeh (prim. v. 43); zato je on razkril njeno hudobijo (prim. v. 57). V

¹⁷ *Klm* navadno pomeni odkritje sramote; prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 64-65.

¹⁸ M. A. Klopfenstein, n. d., 140, 149.

¹⁹ M. A. Klopfenstein, n. d., 158, 168.

²⁰ M. A. Klopfenstein, n. d., 86.

²¹ M. A. Klopfenstein, n. d., 56.

²² M. A. Klopfenstein, n. d., 86.

²³ Prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 143: »Ti imaš čelo iz medenine.«

istem smislu je Gospod govoril Jeruzalemu po preroku Jeremiju: »Jaz pa ti dvignem rob tvoje obleke do obraza, da se bo videla tvoja sramota« (Jer 13,26).

c) Psalmi

Medtem ko preroške knjige omenjajo sramoto Izraela ali Jeruzalema, psalmi govorijo pretežno o posamezniku. Po krivem obtoženi psalmist kliče k Bogu, naj ga reši sramote in namesto njega pokrije z njo njegove sovražnike.²⁴ V Ps 69,8 izjavlja: »Ker zaradi Tebe sem prenašal zasramovanje (*herpâ*), je sramota (*kēlimmâ*) pokrila moje obličje.« Psalmist dopoveduje Bogu, da mu ta mora pomagati, sicer bodo drugi, ki vanj zaupajo, prav tako osramočeni.

Psalmist se dobro zaveda Izraelovega posebnega odnosa do Jahveja²⁵ in spominja Gospoda na njegovo davno pomoč: »Ti si s svojo roko izgnal narode, nje pa naselil, ljudstva si zatrl, nje pa razširil... ni jih rešila njihova roka, ampak tvoja desnica« (Ps 44,3-4). Jahve je Izraelov zavetnik, zato ga psalmist prosi, naj s sramoto pokrije Izraelove sovražnike in reši tiste, ki vanj zaupajo.²⁶ Ko je bil Izrael izgnan, mu prerok govori Božje tolažilne besede. Jeruzalemu, neporočeni ženski, obljublja: »Ne boj se, ker ne boš osramočena (*lō' tēbôšî*)! Ne sramuj se (*'al-tikkālēmî*), ker ne boš zardevala (*lō' tahpîrî*)! Zakaj sramoto (*bōšet*) svoje mladosti boš pozabila in nečasti (*herpat*) svojega vdovstva se ne boš več spominjala« (Iz 54,4).

Toda ob Izraelovi nesreči se poganski narodi posmehujejo Izraelovemu zanašanju na Boga. Izraelovo porazno stanje jim nikakor ne dokazuje, da je Bog na njihovi strani ali da se meni zanj. Psalmist se pritožuje Bogu: »Dal si nas v sramotenje (*herpâ*) našim sosedom, da se rogajo (*la'ag*) in nas zasmehujejo (*qeles*) vsi naokrog. Naredil si nas v pregovor med narodi, da ljudstva majejo z glavo nad nami« (Ps 44,14-15). Medtem ko devteronomist razumeva Izraelov poraz kot Jahvejevo jezo in obsodbo, ker je Izrael prelomil zavezo,²⁷ se psalmist čuti nedolžnega (prim. Ps 44,17) in ne more razumeti, zakaj je Bog zapustil ljudstvo, ki vanj veruje in zaupa (vv. 9-16).²⁸ Roti Gospoda, naj reši Izraela zaradi lastne zvestobe (v. 26), če ne že zaradi svoje časti med poganskimi narodi. Psalmist ga opozarja, da je on, Jahve, sam zasmehovan med narodi (prim. Ps

²⁴ M. A. Klopfenstein, n. d., 106.

²⁵ H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, Augsburg, Minneapolis 1986, 53. Kraus izjavlja: »When the Psalms speak of Israel as a people, the emphasis is always on the thoroughly distinctive nature of their role as the people of God. Israel became the 'people of God' through Yahweh's word and work.«

²⁶ Klopfenstein ugotavlja, da *bwš* označuje sramoto sovražnikov (desetkrat) kakor tudi tistih, ki zaupajo v Gospoda (devetkrat). *Klm*, ki je mnogokrat povezan z *bwš*, označuje v psalmih sramoto sovražnikov, a tudi sramoto tistih, ki v Boga zaupajo. Koren *hpr* izraža sramoto ali zmedo kot rezultat mučne zadeve (prim. Ps 34,6; 35,4, 40,15; 71,24; 83,18). O rabi teh izrazov v preroških knjigah, prim. M. A. Klopfenstein, n. d., 85-89, 158-163, 176.

²⁷ H.-J. Kraus, *Psalmen*, BKAT 15, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1966, 327.

²⁸ H.-J. Kraus, *Theology of the Psalms*, Augsburg, Minneapolis 1986, 66.

79,12).²⁹ Ob svoji nesreči Izrael podvomi o svoji pravičnosti pred Gospodom (prim. Ps 44,17-22), o nadaljnjem Božjem zavetju in o lastni izvoljenosti (prim. Ps 44,9-16; Iz 59,1-19).

Pravičnik, zanašajoč se na svoj poseben odnos do Boga,³⁰ se sklicuje na Gospodovo ime in moč (prim. Ps 54,1-2), ko ga ob nesreči sovražniki obkrožijo in se mu rogajo, ker se slepo zanaša na Gospoda, ki se očitno ne meni zanj. Boli ga, da si ga privošči, misleč, da ni več pod Gospodovim okriljem in da postajajo naduti, predrzni in nesramni do njega.

Ko se psalmist zave svoje krivde, prosi Božjega odpuščanja (prim. Ps 51) in pomoči. Pričakuje, da bo Gospod slišal njegov glas (prim. Ps 69,5) in pokril s sramoto tiste, ki njega sramotijo. V Ps 35,4 nesrečnež prosi: »Naj se sramujejo in zarde, ki mi strežejo po življenju, naj se umaknejo in osramote, ki mi nameravajo hudo.« Sovražniki mu brez vzroka (prim. vv. 7 in 19) plačujejo hudo za dobro (prim. v. 12). Psalmist je ogorčen, ko njegovi sovražniki skušajo dodati njihove žalitve ponižanjem, ki jih je prejel od Gospoda, in prosi Gospoda: »Izlij nanje svojo nevoljo, ogenj tvoje jeze naj jih zgrabi... Zakaj njega, ki si ga Ti udaril, so preganjali, in bolečino njega, ki si ga ti ranil, so še večali« (Ps 69,24-26).

V Psalmu 22, na katerega se naslanja Markovo poročilo o Jezusovem trpljenju,³¹ psalmist, ki leži obkrožen od posmehujočih se sovražnikov, kaže na lastno bolečino in sramoto.³² V tem obupnem stanju izjavlja: »Jaz pa sem črv in ne človek, zasramovanje ljudi in zaničevanje ljudstva. Vsi, ki me vidijo, me zasmehujejo, ustnice raztezajo, z glavo majejo. 'Zaupal je v Gospoda, naj ga osvobodi, naj ga reši, če ga ima rad!'« (vv. 7-9). Nasprotniki se mu posmehujejo, ker zaupa v Gospoda, ki pa mu ne pomaga. Tukaj je na tehtnici psalmistovo zaupanje v Gospodovo zvestobo. Toda psalmist se zaveda, da je vse pod Gospodovo sodbo in pokroviteljstvom: Gospod rešuje nedolžnega in pokriva s sramoto njegove sovražnike.

2. Sramotenje Jezusa po sinoptičnih poročilih

Pregled SZ nam je dal okvir za razumevanje sinoptičnih poročil o sramotanju Jezusa. Tudi tukaj je važno dognati razmere, v katerih je bil Jezus zasramovan, svetne in teološke razloge zanj, ter gledanje evangelistov na to dogajanje. Sinoptiki poročajo, da so Jezusa zasramovali tako rimski vojaki kakor njegovi judovski nasprotniki in da so to delali, ko je bil popolnoma v njihovi moči.

Po poročilih v Markovem evangeliju (prim. Mr 14,65; 15,16-20, 29-32) so Jezusa rimski vojaki zasmehovali kot judovskega kralja, judovski nasprotniki pa kot preroka, Izraelovega kralja in mesija. Slično poroča tudi Matej (prim. Mt 26,67-68; 27,27-31a, 38-41), medtem ko Luka skrajša poročilo o rimskih vojakih in ga združi s poročilom o tem, kako zasramujejo Jezusa véliki duhovniki. Zato

²⁹ H.-J. Kraus, *The Theology of the Psalms*, 66.

³⁰ H.-J. Kraus, *The Theology of the Psalms*, 137-176.

³¹ Prisotnost Psalmu 22 se čuti pri Mr 15,24, 29, 34; prim. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, HTKNT II/2, Herder, Freiburg/Basel/Vienna 1980, 480-490.

³² Ps 22,1-21 je žalostinka; prim. A. Weiser, *The Psalms*, Westminster, Philadelphia 1962, 219.

Luka ne omenja rimske kohorte, škrlatnega oblačila, s katerim so Jezusa ogrnili, trnove krone na njegovi glavi, žezla iz trsta, potisnjenega v njegovo roko, pozdravljanja judovskega kralja, poklekovanja in klanjanja pred njim in udarcev ter pljuvanja v obraz. Po Lukovem opisu rimski vojaki pod križem posnemajo judovske sramotilce, ko ponujajo Jezusu kisa in govorijo: »Če si judovski kralj, reši sam sebe« (Lk 23,37). Evangelist poleg tega omenja še zasmehovanje na Herodovem dvoru, ko Jezus tam ni hotel odgovarjati in prerokovati zbranemu dvoru na ljubo. Luka poroča, da so Jezusa oblekli v belo haljo (prim. 23,11). Na koncu tudi omenja, da je eden od križanih hudodelcev sramotil Jezusa na križu in mu govoril: »Ali nisi ti Mesija? Reši sebe in naju!« (Lk 23,39). Toda Luka pove, da je drugi hudodelec le-tega posvaril in dal Jezusu vso čast: »Za naju je to pravično, saj je primerno temu, kar sva storila; ta pa ni storil nič hudega« (Lk 23,40-41). S tem je evangelist vključil ta dogodek v témo Jezusove nedolžnosti, ki je značilna za njegov prikaz Jezusovega trpljenja.

a) Zasramovani prerok

Po Markovem poročilu so judovski služabniki in člani vélikega zbora Jezusa zasramovali kot preroka (prim. Mr 14,65). Marko poroča, da so ljudje imeli Jezusa za preroka (prim. 6,14-16; 8,27-28). Nasprotniki, ki so to slišali, se sedaj Jezusu posmehujejo: »Tedaj so začeli nekateri pljuvati vanj, mu zakrivali obraz in ga tolkli s pestmi ter govorili: 'Prerokuj!'« (14,65). Služabniki so se norčevali iz njega, mu zavezali oči, da ni mogel videti, in ga spraševali, naj ugane, kdo ga je udaril. R. Pesch ugotavlja, da je bila ta surova zabava na račun obsojenca takrat nekaj običajnega.³³ V Markovem evangelijskem je to posmehovanje povezano z Jezusovo izjavo pred vélikim zborom: »Videli pa boste Sina človekovega sedeti na desnici Vsemogočnega in priti z oblaki neba« (14,62). Pred vélikim zborom je Jezus govoril kot prerok, napovedal svoje povišanje na Božjo desnico in svoj mogočni in slavní prihod iz nebes; sedaj se iz njega norčujejo, ker je brez moči.³⁴ Marko omenja, da je Jezus tudi drugod nastopal kot prerok. V Nazaretu, npr. je izjavil: »Prerok ni brez časti, razen v domačem kraju, pri svojih sorodnikih in v svoji hiši« (6,4). V Jeruzalemu je prerokoval o templju, o koncu sveta in o zmagoslavnem prihodu Sina Človekovega (prim. 13,1-27).³⁵

Nasprotnikom je nekaznovano zasmehovanje Jezusa bilo dokaz, da ta ni prerok: Bog ni z njim, ker jim ga je dal v roke in dovolil, da storijo z njim, kar hočejo; Jezus ni mogočen, od Boga poslan prerok; njegovo zanašanje na Boga je zmotno, saj mu nič ne pomaga. Za razliko od psalmista Jezus molče prenaša svojo sramoto: ne kliče Boga, naj mu pride na pomoč in pokrije s sramoto njegove sramotilce.

Isti prizor srečamo tudi pri Mateju in Luku (prim. Mt 26,67; Lk 22,63-65), toda Luka ne omenja, da so v Jezusa pljuvali (prim. Lk 22,63-65), medtem ko

³³ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 441.

³⁴ R. Pesch, n. d., 441.

³⁵ Prim. D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, Glazier, Wilmington 1984, 101.

Matej pove, da so služabniki Jezusa sramotili tudi kot Mesija, ko so govorili: »Prerokuj nam, Kristus, kdo te je udaril« (Mt 26,68). Luka ublaži tukajšnje zasramovanje, medtem ko ga Matej prej poostri.

b) Zasramovani kralj

Sramotenje Jezusa pred rimsko četo omenjata le Marko in Matej. Marko poroča, da so vojaki ogrnili Jezusa »s plaščem škrlatne barve, spletli krono iz trnja in mu jo naredili. Začeli so ga pozdravljati: 'Pozdravljen, judovski kralj!' Tolkli so ga s trstom po glavi, pljuvali vanj, poklekovali pred njim in se mu klanjali. Ko so ga nehali zasmehovati, so mu slekli škrlatni plašč in ga oblekli v njegova oblačila« (Mr 15,17-20a). Vojaki so uprizorili javno zasmehovanje pred zbrano četo. Posmehujejo se Jezusu kot judovskemu kralju brez moči, zato ga obdajo z znaki oblasti: odenejo ga v škrlatni plašč,³⁶ na glavo mu nadenejo trnovo krono³⁷ in v roko mu potisnejo žezlo iz trsta. V njihovih očeh je Jezus zasmehovanja vreden kralj, ker je brez moči in se ne more braniti. Marko označuje ta prizor kot zasmehovanje (*enepaixan*, prim. Mr 15,20). Matejev opis se bistveno ujema z Markovim (prim. Mt 25,27-31a).

Čeprav je tukajšnje sobesedilo posvetno, ima ta prizor teološke odtenke. Bralec ve, da rimski vojaki umevajo Jezusovo obsodbo na osnovi sodnega procesa pred Pilatom, kjer je bil Jezus obdolžen, da nastopa kot judovski kralj. Toda evangelist v tem le vidi nekaj resničnega: poroča, da so ljudje Jezusa klicali Sin Davidov ter da je slavnostno prišel v Jeruzalem med vzklikanjem množice: »Blagoslovljen, ki prihaja v Gospodovem imenu! Blagoslovljeno prihajajoče kraljestvo našega očeta Davida! Hosana na višavah!« (Mr 11,9-10). Ko je Pilat Jezusa vprašal: »Ti si judovski kralj?«, mu je ta odgovoril: »Ti tako praviš« (15,2). Kakor je v evangeliju prvo zasmehovanje sledilo Jezusovi izjavi pred velikim zborom, tako tukajšnje sledi njegovi izjavi pred Pilatom. V očeh bralca je Jezus tudi tukaj zasmehovan kot Kristus, ki ima kraljevsko oblast.³⁸

Po mnenju F. J. Matera je evangelist osredotočil 15. poglavje na kraljevski naslov: Jezusa obtožijo, da nastopa kot kralj (prim. 15,2); Jezus je odklonjen (prim. vv. 9, 12, 13 in 14), zaničevani (prim. vv 18 in 32) in križani kralj (prim. v 26).³⁹ Tudi motiv Davidov sin (prim. 10,47; 12,35-37), Jezusov slovesni vhod v Jeruzalem in oklicanje Davidovega kraljestva (prim. 11,9-10) pripravijo bralca na to. Evangelist da vedeti, da je Jezus sprejel ta naslov, čeprav ga ne srečamo na Jezusovih ustnicah, med klici njegovih učencev ali v prvi polovici Markovega

³⁶ Sobesedilo označuje kraljevsko oblast - škrlatni plašč je del kraljevskega oblačila; prim. R. Pesch, n. d., 472; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Pustet, Regensburg 1960, 210.

³⁷ Prim. R. Pesch, n. d., 472; W. Grundmann, »stephanos,« *TDNT* 7, Eerdmans, Grand Rapids, 1971, 615-636, posebej 631-633. Pesch je mnenja, da je trnova krona tukaj znak Jezusove kraljevske oblasti.

³⁸ F. J. Matera, *The Kingship of Jesus Composition and Theology in Mark 15*, SBLDS 66, Scholars Press, Chico, 1982, 64. Matera zatrjuje, da je po Markovem evangeliju Jezus judovski in Izraelov kralj.

³⁹ F. J. Matera, n. d., 63.

evangelija.⁴⁰ Zasmehovanje Rimljanov ustvarja napetost med evangelistovim umevanjem Jezusa in med umevanjem njegovih zasmehovalcev.⁴¹

c) Zasramovani Mesija

Pri tretjem zasramovanju Jezusa Marko poroča, da je bil križani Jezus zasmehovan kot Mesija, Izraelov kralj (prim. Mr 15,29-32). Sedaj ga zasmehujejo véliki duhovniki, pismouki in mimoidoči. Ta prizor ima izrecno teološki pomen, kakor že besedilo samo pove. Čeprav naslov Mesija ne predstavlja Jezusove poslednje istovetnosti, ga Marko na začetku evangelija (prim. 1,1) in pri Jezusovem odgovoru vélikemu zboru (prim. 14,62) poveže z naslovom »Božji Sin.« Luka in Matej ga umevata kot Božje razodetje (prim. Lk 1,32-33; Mt 16,16-17).

Véliki duhovniki in pismouki se med seboj posmehujejo na račun Jezusa: »Druge je rešil, sam sebe ne more rešiti. Kristus, Izraelov kralj, naj stopi zdaj s križa, da bomo videli in verovali!« (Mr 15,31-32). Vedo, da je Jezus drugim pomagal na čudežen način, toda to sedaj obrnejo proti njemu, ker »sam sebe ne more rešiti«. Jezus je mesijanski kralj brez moči, ker je ne porabi zase, ko bi jo moral. Tudi tukaj nasprotniki predpostavljajo, da mora biti Mesija mogočen vladar, ki brani svojo oblast in dostojanstvo. Naslov »Izraelov kralj« je ironičen. V očeh nasprotnikov samo moč lahko dokaže, da je Jezus resnično Mesija.

Toda evangelist veruje, da je Jezus kljub zasmehovanju resnično Mesija. Marko začena svoj evangelij z izpovedjo: »Evangelij Jezusa Kristusa, Božjega Sina« (1,12); v sredino svojega evangelija postavi Petrovo izjavo: »Ti si Kristus« (8,29); po njegovem poročilu Jezus na slovesno vprašanje vélikega duhovnika prizna, da je Mesija (prim. 14,62). Mesijanska skrivnost v Markovem evangeliju nikakor ne nasprotuje Markovi izpovedi. Celó N. Perrin je opozoril, da vse tovrstne Jezusove prepovedi učencem, ljudem in hudobnim duhovom, naj o tem ne govorijo, nimajo istega pomena. Dejansko ima téma mesijanska tajnost v Markovem evangeliju kristološki pomen.⁴² Beseda Kristus, ki se uporablja v Markovem evangeliju šestkrat (prim. 1,1; 8,29; 9,41; 12,35; 14,61; 15,32), ima štirikrat prvotni prizvok maziljenec (prim. 1,1; 8,28; 14,62; 15,32).

V Lukovem evangeliju se judovski sramotilci posmehujejo Jezusu in govorijo: »Druge je rešil, naj reši sam sebe, če je Božji Maziljenec in Izvoljenec« (Lk 23,35). Po Lukovem poročilu ti ne zasmehujejo Jezusa kot izraelskega kralja, pač pa to delajo rimski vojaki (23,36). Luka poudarja teološki pomen

⁴⁰ Matera enači naslov »Božji sin« in kraljevsko čast in zato vidi ta motiv tudi pri Jezusovem krstu in spremenjenju na gori; prim. F. J. Matera, n. d., 140. O naslovu »Božji Sin,« prim. N. Perrin, *The High Priest's Question and Jesus' Answer (Mark 14,61-62)*, v: *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (ur. W. H. Kelber), Fortress, Philadelphia 1976, 80-95, posebej 86. D. H. Juel vidi v stotnikovi izjavi Markovo ironijo; prim. D. H. Juel, *Mark*, Augsburg, Minneapolis 1990, 227-228; toda prim. R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids 1993, 974.

⁴¹ F. J. Matera, n. d., 64-65.

⁴² N. Perrin, n. d., 82. Po njegovem mnenju je Marko vgradil dramatičen odmor za pravo razumevanje izjave »Ti si Kristus« ali »Ti si Božji Sin.« Le po Jezusovem trpljenju je dovoljeno tako učiti (83).

sramotenja, ko dodaja besedi »Božji« in »Izvoljenec«, s katerima se sramotilci norčujejo iz Jezusovega Božjega pooblastila in njegove Božje bližine. Matejevo poročilo, ki se ujema z Markovim, doda temu še norčevanje iz Božjega Sina (prim. Mt 27,43).

d) Zasramovani Božji Sin

Matej poroča, da so se judovski sramotilci pod križem posmehovali Jezusu kot Božjemu Sinu, govoreč: »Zaupal je v Boga, naj ga zdaj reši, če hoče, saj je rekel: 'Božji Sin sem'« (Mt 27,43). Njihovo zasmehovanje je podobno psalmistovemu, ko so se brezbožni posmehovali njegovemu zaupanju v Boga. Jezusovi judovski nasprotniki se sedaj norčujejo iz njegovega zaupanja v Boga in njegovega posebnega odnosa do Boga, ki ga izraža naslov Božji Sin. Po njihovem mnenju Jezus ni Božji Sin, kajti Bog mu ne priskoči na pomoč; Jezusovo zanašanje na Boga je brez prave podlage, kajti Bog ga je zapustil. Dejstvo, da Jezusa lahko nemoteno in nekaznovano sramotijo, dokazuje, da se Bog ne meni za Jezusa. Toda evangelist pove, da je Jezus resnično Božji Sin, saj ga je Božji glas dvakrat priznal za ljubljenega Sina (prim. Mt 3,17; 17,5; Mr 1,11; 9,7). Poleg tega so ga Peter in vsi učenci priznavali za Božjega Sina (prim. Mt 11,27; 14,33; 16,16).

Sklep

Jezus je bil zasramovan po pravilih, ki so veljala za čast in sramoto moškega v takratni palestinski družbi. Njegovo sramotenje ima svetni in teološki vidik: Rimljani ga sramotijo kot kralja brez moči, njegovi judovski nasprotniki pa kot preroka, Izraelovega kralja, Mesija in Božjega Sina brez moči in Božje podpore. Oboji gledajo na njegovo nebogljenost in mirno prenašanje sramote in trpljenja kot dokaz, da se ne more uveljaviti in braniti. Judovski sramotilci vidijo v tem dokaz, da ga je Bog zapustil. Jezus torej ni prerok, Izraelov kralj, Mesija ali Božji Sin.

V nasprotju s psalmistom Jezus ne toži, ne obtožuje, ne prosi odpuščanja ne pri ljudeh ne pri Bogu in ne kliče Božje kazni na svoje žalivce. Lukovo poročilo poudarja, da je bil brez krivde, medtem ko vsi evangelisti omenjajo, da je to kelih, ki mu ga je Oče dal in ki ga je Jezus prostovoljno sprejel in tudi napovedal. Njegovo mirno prenašanje sramotenja ni dokaz, da je brez moči, še manj pa, da ga je Bog zapustil.

Tako sramotenje Jezusa pomeni eno njegovim sramotilcem, drugo evangelistom. Sramotilci se vedejo po svojih običajih, ki zadevajo čast in sramoto moškega in slonijo na moči in oblasti, medtem ko evangelisti dajo vedeti, da ta merila niso Božja merila. Dokazali so le, da se njihova merila ne ujemajo z Božjimi. Vsekakor pa je Bog Jezusa obudil od mrtvih in tako pokazal, da se sramotilci motijo. Jezus je resnično prerok, Izraelov kralj, Mesija in Božji Sin.

Povzetek: Jože Plevnik SI, Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih

Sinoptična poročila o sramotenju Jezusa moremo prav razumeti le v okviru družbenih vrednot, ki so določale čast in sramoto v takratni družbi. Psalm 22, na katerega se naslanjajo sinoptična poročila o Jezusovem trpljenju, prikazuje nesrečneža, ki leži na tleh, obkrožen od krutih, mogočnih in posmehujočih se sovražnikov. Po sinoptičnih poročilih se Jezusovi nasprotniki ravnavajo po sličnih pravilih: sramotijo Jezusa kot moškega, ki je brez moči in oblasti in zato v njihovih očeh ne velja za kralja, preroka, Mesija ali Božjega Sina. Njihovo sramotenje je odrekanje časti, ki sloni na moči: Rimljani se mu posmehujejo kot kralju brez moči, Judje pa kot preroku, Mesiji in Božjemu Sinu brez moči in Božje zaslombe.

Summary: Jože Plevnik SI, Mocking Jesus in Synoptic Gospels

Synoptic reports on the mocking of Jesus can only be correctly understood within the framework of social values determining honour and shame in the society of the time. Psalm 22, whereon the synoptic reports on Christ's suffering are based, shows an unhappy man lying on the ground and surrounded by cruel, mighty and mocking enemies. According to the synoptic reports Jesus' adversaries act upon similar rules: they mock Jesus as a man without power and authority and do not regard him as a king, prophet, Messiah or God's Son. Their mocking means denying him the honour based on power: the Romans mock him as a king without power and the Jews mock him as a prophet, Messiah and God's Son without power and God's support.

Georg Hilger¹

Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji

1. Verski pouk kot redni učni predmet - njegov pravni položaj ter odgovornost države in Cerkve

Sedanjo javno in znanstveno razpravo o verskem pouku bi težko razumeli, če ne bi poznali posebne državno-cerkvene ureditve tega predmeta v Evropi.²

Po ustavi Zvezne republike Nemčije (ZRN) je verski pouk v javnih šolah redni šolski predmet, ki ga poučujejo »v skladu s temeljnimi načeli verskih skupnosti«, ne glede na državno pravico nadzora (čl. 7, odst. 3). To pomeni, da je država za ta predmet odgovorna in ga obravnava kot druge šolske predmete. Verski pouk ima svoje mesto v rednem šolskem urniku vseh vrst šol (po pravilu dve uri tedensko, v poklicnih šolah eno uro tedensko), učne načrte in učne knjige odobri država v sporazumu s Cerkvami, veroučitelje plačuje država, ki je pristojna za šolski nadzor; za predmet verski pouk se dajejo ocene, ki so praviloma pomembne tudi za prehajanje v višje razrede; država je odgovorna za izobrazbo učiteljev.

Država pa mora zaradi svoje svetovnonazorske nevtralnosti in s tem povezane odpovedi državni religiji omogočiti Cerkvam in drugim verskim skupnostim sodelovanje in sodelovanje. To zadeva predvsem vsebine verskega pouka in vprašanje odobritve učnega načrta in učbenikov. Verski pouk sme poučevati tudi tisti, ki je opravil samo državni izpit in je dodatno od Cerkva pooblaščen za poučevanje verskega pouka (z *missio canonica* oziroma *vocatio*).

Z ureditvijo obveznega učnega predmeta za versko vzgojo in izobraževanje je država pokazala, da ji je kultivacija verskih načel in države pomembna. Kot demokratična država je odvisna od temeljnih vrednot. Teh vrednot, od katerih je odvisna, pa država sama kot svetovnonazorsko nevtralna ne more ustvarjati in predpisovati, zato potrebuje sodelovanje verskih skupnosti.

¹ Prof. dr. Georg Hilger predava didaktiko (religijskega) pouka na Teološki fakulteti Univerze v Regensburgu (Nemčija). Predavanje je imel na Teološki fakulteti v Ljubljani in v Mariboru oktobra 1997 v sklopu redne izmenjave med predavatelji obeh fakultet.

² Prim. J. Listl, *Der Religionsunterricht*, v: J. Listl - H. Müller - H. Schmitz (izd.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 590-605; C. Link, *Religionsunterricht*, v: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland II*, izd. J. Listl in D. Pirson, Berlin ²1995, 439-503.

Z uredbo šolskega predmeta verski pouk država tudi prispeva k temu, da se v ustavi zagotovljena svoboda vere in vesti, kot tudi izpovedovanja vere, lahko pozitivno udejanja (čl. 4, odst. 1). Versko izobraževanje in vzgoja v šoli služi torej verskemu dozorevanju, kultiviranju verskega in svetovnonazorskega prepričanja, česar pa država sama ne more zagotoviti, če naj bi bila pluralnost eno od razpoznavnih znamenj demokracije.³

S to ustavnopravno uredbo je tudi na specifičen način določeno razmerje med državo in Cerkvijo. Svoboda vere je v Nemčiji vedno znova uravnotežena v razmerju do pozitivne in negativne verske svobode.

Positivna svoboda vere pomeni, da se država obvezuje, da naredi prostor za prakticiranje vere, omogoča vero. To dela npr. z ureditvijo šolskega predmeta verski pouk, z vzdrževanjem teoloških fakultet in podpiranjem cerkvenih šol.

Negativna svoboda vere pomeni, da mora država državljanke obvarovati, da bi jih kakšna verska skupnost silila k opravljanju verskih obredov.

Izraz tega smiselnega ravnotežja pozitivne in negativne verske svobode je tako ureditev verskega pouka kot skupne zadeve države in Cerkva in kakor tudi zagotovljena pravica staršev, da iz razlogov vesti odjavijo svoje otroke od tega predmeta. Ko mladi s 14 leti dosežejo versko zrelost (na Bavarskem in v Posarju z 18 leti), lahko to storijo tudi sami. Tudi učiteljev se ne sme siliti, da bi poučevali verski pouk.

Ravnotežje med pozitivno in negativno svobodo vere se mora v Nemčiji vedno znova urejati. To kažejo npr. tudi pravne in politične razprave glede križa v razredih tudi državnih šol in glede molitve v šoli. Za laiciste, ki zahtevajo dosledno ločitev države in Cerkve, je tako razumevanje ustavne svobode vere kot pozitivne svobode seveda spotika.

(Glede aktualne razprave o verskem pouku v Nemčiji je treba omeniti še eno ustavno uredbo: v zveznih deželah, v katerih je 1. januarja 1949 obstajala drugačna deželnoopravna ureditev, naveden ustavni predpis (čl. 141 ustave) za dežele Bremen, Hamburg in Berlin ne velja. Ta uredba v razpravi o verskem pouku v šoli ni do 1990 igrala nobene vloge. S prenehanjem Nemške demokratične republike in z integracijo in sprejetjem novih zveznih dežel nastaja torej od leta 1990 vprašanje, ali je to izjemno ureditev dežel nekdanje Nemške demokratične republike treba upoštevati. Sedaj mora ustavno sodišče odločiti o tem, ali dežela Brandenburg ravna skladno z ustavo. To bom še podrobneje obravnaval.)

Ustavnopravno zagotovljeno mesto verskega pouka - to je sicer edini šolski predmet, ki je z ustavo zagotovljen - se je v zgodovini ZRN doslej ohranjalo in prispevalo k ureditvi verskega pouka kot samoumevnega dela šolske vzgoje in izobrazbe. Da bi njegovo mesto v šoli spremenili, bi moralo priti do spremembe razlage zadevnega člena v ustavi, oziroma bi morala dvotretjinska večina v državnem zboru izglasovati spremembo ustave. Tega pa v doglednem času ni

³ Pogosto navajajo izjavo nekdanjega ustavnega sodnika Ernesta Wolfganga Böckenfordeja: »Svobodnjaško sekularna država živi od zahtev, ki jih sama ne more zagotoviti«; prim. *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, v: *Recht, Staat, Freiheit, Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991, 112.

pričakovati. Pač pa si je mogoče zamisliti novo razlago odločitve, kaj pomeni »redni šolski predmet«, ki je »v skladu s temeljnimi načeli verskih skupnosti«. Če bi pojem »redni šolski predmet« razlagali kot »obvezni izbirni predmet«, bi bila to nova razlaga. Kaj to pomeni? Sedaj se vsi kršчени otroci udeležujejo katoliškega ali evangeličanskega verskega pouka. Kdor ni krščen ali se odjavi kot kristjan od verskega pouka, obiskuje »nadomestni predmet«, npr. pouk etike. Verski pouk ima pri tem prednost pred etičnim poukom. Verski pouk kot obvezni izbirni predmet, skupaj morda z etiko, pa bi pomenil, da si morajo učenci izbrati enega od teh dveh enakovrednih predmetov.

Nadalje bi Cerkve lahko ureditev »v skladu s temeljnimi načeli verskih skupnosti« razlagale drugače kot sedaj, morda tako, da se obe veliki Cerkvi sporazumeta v tem, da verski pouk skupaj zagovarjata kot konfesionalno-kooperativen verski pouk ali kot krščanski verski pouk.

Dosedanja državno-cerkveno pravna ureditev za verski pouk je tako dolgo sprejemljiva in ima prepričevalno moč, dokler se pretežno število otrok prizna za katoliške ali evangeličanske člane Cerkve. Če raste število nekrščenih ali oddaljenih od Cerkve in njen namen v družbeni zavesti pada, tedaj zaidejo tudi najtrdnejše zakonske ureditve v razpravo. In za to trenutno gre. Verski pouk v ZRN je kljub svoji dobri zavarovanosti in urejenosti zašel v krizo. V enem od naslednjih korakov bom obravnaval nekatere vzroke in nove izzive.

2. Sedanji izzivi pri zasnovi in oblikovanju notranje podobe katoliškega verskega pouka

2.1. Spremenjeno otroštvo in mladost v spreminjajoči se družbi spričo pluralizma in individualizacije

Pluralizacija in individualizacija kot značilnosti moderne oziroma postmoderne družbe odpirata temeljna vprašanja o vzgoji in izobraževanju in s tem tudi o verski vzgoji in izobraževanju. Otroci in mladina se danes soočajo z mnogovrstnimi življenjskimi oblikami in slogi na zasebnem in družbenem področju. Vsak otrok in vsak mladostnik je s tem izpostavljen številnim pogledom na samega sebe in svet in jih mora predelati. Ta pluralnost otežuje stalen in nepretrgan razvoj identitete in s tem tudi verske identitete. Samoumevna rast v čisto določeno obliko cerkvenega življenja postaja bolj kot ne izjema. Verski pouk ne more več računati s homogeno versko kulturo v okolju otrok in mladostnikov. Mnoge samoumevnosti, s katerimi so otroci in mladostniki prej odraščali in ki so veljale za vse člane družbenega okolja, je danes v ZRN komaj še mogoče srečati le na nekaterih podeželskih »otokih«: npr. samoumevni nedeljski obisk cerkve, redna molitev v družini, krst, cerkvena poroka.⁴

⁴ Prim. K. Gabriel, *Jugend, Religion und Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß*, v: K. Gabriel - H. Hobelsberger (izd.), *Jugend - Religion und Modernisierung*, Opladen 1994, 53-73; H.-G. Ziebertz, *Religion und Bildung in der (Post-)Moderne*, v: *Pädagogische Rundschau* 49 (1995), 421-431; G. Hilger, *Jugendliche und ihre Religiosität, Individualisierung und Pluralisierung als religionsdidaktische Herausforderung*, v:

Verski učni procesi morajo predpostavljati pluralizem. Od tega niso prizadeti samo otroci in mladostniki v mestnih središčih, temveč vedno bolj tudi podeželje. S tem je tudi prej prevladujoči ideal svetovnonazorsko homogene, enotne vzgoje - v smislu okrepiteve že obstoječe verske sprejetosti - postal problematičen, pa naj bo to še tako obžalovanja vredno.

Heterogenost in verska pluralnost je normalno stanje.

Z versko pluralizacijo gre v korak rastoča izguba pomena obeh Cerkva, predvsem pri mladostnikih. Spreminjajočo se cerkvenost pri mladostnikih lahko dokažemo z velikimi empiričnimi raziskavami: na to kaže upad obiska bogoslužja, manjša udeležba pri mladinskih skupinah, majhen vpliv duhovnih svetovalcev pri osebnih vprašanih mladine. Kot empirično gotovo velja: Cerkve so za mladostnike - in gotovo tudi za mnoge odrasle - izgubile svoj monopol glede verskih zadev.⁵

Če mladostniško religioznost ocenjujemo le glede na cerkveno versko prakso, tedaj se zdi, da se potrjuje klasična hipoteza sekularizacije: lahko govorimo o počasnem izginjanju, o »izhlapevanju« vere. Če pa religije ne omejimo na cerkvenost, tedaj lahko pri istih mladostnikih, ki so se v veliki meri razšli z religioznostjo, vezano na Cerkev, oziroma se trenutno distancirali, hkrati ugotovimo, da zanimanje za duhovnost in transcendenco nikakor ne nazaduje. Religioznost kot subjektivna izrazna oblika religije pri mladostnikih bolj kot ne raste. Kvantitativno to lahko ugotovimo pri empiričnih raziskavah, med drugim v povprečnem primerjanju izjav glede molitvene prakse (1984 - 36%; 1991 - 39%) in glede vere v življenje po smrti (1984 - 49%; 1991 - 56%), pri čemer pri zadnji izjavi ne smemo računati s tem, da se »življenje po smrti« razume v smislu krščanske vstajenjske vere.

Cerkve so torej za večino mladostnikov izgubile svojo monopolno vlogo pri razlaganju smisla in vere in so torej eden od ponudnikov razlage smisla življenja, verskih obredov in simbolov sredi konkurence drugih ponudnikov.

Religiozna pluralizacija postaja za verski pouk, da ga oblikujemo tako, da se bodo otroci in mladostniki z zelo različnimi predpostavkami in naravnostmi lahko uspešno skupaj učili. Religiozni učni procesi morajo predpostavljati temeljit religiozni pluralizem. Uspeh verskega pouka in njegova prihodnost bosta gotovo odvisna tudi od tega, ali bo zmožen prilagoditi se pluralizmu, ne da bi se odpovedal svoji identiteti. Do današnjih učencev bo verski pouk najbolj pravičen, če bo postal diakonijski, to pomeni: nesebična služba Cerkve učencem. Poseben religiozno-didaktičen izziv je, da najprej ugotovimo, koliko je pri otrocih in mladostnikih pluralnega gledanja na svet in individualno zaznamovane religioznosti z njenimi sinkretističnimi potezami, v katerih se kombinirajo prvine krščanske religije s simboli in pojmi iz nekrščanske religioznosti.

Verski pouk bo lahko v najširšem smislu računal z zanimanjem mladih za vero, to pa ne pomeni za cerkveno živeto vero. Vedno bolj bo naloga verskega pouka izdelati povezave med dejansko živeto subjektivno religioznostjo, teološko mi-

H. Petri in dr. (izd.), *Glaubensvermittlung im Umbruch*, FS Bischof M. Müller, Regensburg 1996, 334-361.

⁵ Prim. J. Zinnecker, *Jugend, Kirche und Religion, Aktuelle empirische Ergebnisse und Entwicklungstendenzen*, v: G. Hilger - G. Reill (izd.), *Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend - Schule - Religion*, München 1993, 112-146.

selno vero in cerkveno živeto vero. Iz religiozno-didaktičnih razlogov je smiselno razlikovati med splošno religioznostjo, krščansko označeno religioznostjo in krščansko-cerkveno vernostjo.

Za pedagogiko religije se postavlja izziv, da bi raziskovala, kako je videti vero iz perspektive otrok in mladostnikov, v kakšnih oblikah se kaže in kakšen življenjsko praktičen pomen ima religija za otroke in mladostnike. Raziskovati je treba, kako otroci in mladostniki dojemajo vero, jo integrirajo v svoje življenje in kaj so njihove osebne vsakodnevne teorije o religiji.⁶

Pedagogika religije nima torej opraviti samo z vprašanjem sporočanja cerkvenih in teoloških vsebin, temveč tudi s tem, kako si otroci in mladostniki religijo in vero prisvojijo in subjektivno preoblikujejo. To ni pomembno samo iz didaktičnih razlogov primerne upoštevanja vsakokratnih učnih predpostavk, to ima tudi teološko veljavnost. Tu se dotikamo verskega čuta, *sensus fidelium*, za katoliško dogmatiko tako pomembne teme in vprašanja o teološki veljavi bivanjske hierarhije resnic, ki se nanaša na zgodovino vere posameznika.

2.2. Verski pouk kot šolski predmet ali religija kot del učnega področja?

Verski pouk v tradicionalni obliki (kot reden učni predmet v odgovornosti države in Cerkve) postaja trenutno tudi šolskopedagoško vedno bolj vprašljiv. Argumente proti njemu tehtajo mnogi pedagogi in tudi javnost in treba jih je jemati resno.⁷

Glavni argument je spremenjen življenjski položaj današnjih otrok in mladostnikov, predvsem zaradi religiozne pluralizacije in izgube pomembnosti obeh velikih krščanskih Cerkva. V starih zveznih deželah je znašal delež katoliških in evangeličanskih kristjanov med prebivalstvom okrog 85%, v novih zveznih deželah (nekdanje Vzhodne Nemčije) okrog 30%. Tako je v združeni Nemčiji delež cerkvenega članstva v celotnem prebivalstvu 73%. V ZRN število otrok in mladostnikov, ki ne pripadajo nobeni religiji, stalno narašča, znaten delež pa imajo tudi muslimani (s približno dvema milijonoma). Samo manjšina otrok ima od doma izkušnjo živete versko-cerkvene prakse.

V pedagoškem razpravljanju ni sporno le to, da je religiozna izobrazba priznana kot neogibno potreben del izobraževanja v šoli. Religija torej ni izključena iz šole. Šola pa mora zagotoviti, da se vsi otroci in mladostniki v njej srečajo s temeljnimi etičnimi in religioznimi vprašanji. Ob zanimanju za splošno religiozno in etično izobraževanje se vedno bolj pojavlja zahteva, da se religiozna, etična in filozofska vprašanja in vsebine v šoli povežejo v eno učno področje, obvezno za vse učence, ki ni več v odgovornosti Cerkva. Verski pouk bi tedaj

⁶ Prim. G. Hilger - M. Rothgangel, *Wahrnehmungskompetenz für die Religiosität von SchülerInnen - ein Beitrag zum religionspädagogischen Perspektivenwechsel*, v: *Katechetische Blätter* 122 (1997), 276-281.

⁷ Prim. Bildungskommission NRW, *Zukunft der Bildung - Suche der Zukunft, Denkschrift der Kommission »Zukunft der Bildung« beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen*, Neuwied/Kriftel/Berlin 1995; G. Faust-Siehl - A. Garlichs in dr., *Die Zukunft beginnt in der Grundschule, Empfehlungen zur Neugestaltung in der Primarstufe*, Rheinbeck (rororo 60 156) 1996.

omogočal vsem otrokom, bodisi da pripadajo kaki verski skupnosti ali ne, da se ukvarjajo s temeljnimi vprašanji človeškega bivanja, z njegovimi vprašanji smisla in vere in z vprašanji vedenjskega ravnanja. Pedagoško se v ospredje postavlja sposobnost za medkulturni in medverski dialog, vključno z dialogom med verujočimi in neverujočimi. Od takega pouka pričakujejo mnogi pedagogi vzgojo za strpnost in odprtost za svet.

Kaj je treba misliti o teh predlogih? Menim, da pluralna obremenitev v izobraževalnem procesu ne pomeni ravno najboljše poti za vzgojo za strpnost in dialog. Dialog predpostavlja spoštovanje razlik in različnih prepričanj, predvsem pa tudi poznanje lastnega prepričanja. V medreligioznem dialogu lahko nastopi le tisti, ki je imel možnost, da si pridobi lastno religiozno stališče, in ki se lahko sooči z ljudmi, za katere je religija bivanjsko pomembna.⁸

S pedagoške strani stopa vedno znova v ospredje vzgoja za strpnost in zmožnost dialoga, pri tem pa se lahko zanemarja, da k religioznemu izobraževanju sodi tudi usposabljanje za razvijanje lastne religiozne identitete. Za to pa je neogibno potrebno pristno srečanje z živetimi prepričanji. Da bi se v pluralni družbi otroci in mladostniki učili pridobiti lastno religiozno identiteto, potrebujejo ljudi, s katerih religijo in s katerih vero se lahko soočijo, z njimi lahko razpravljajo, z njimi lahko soglašajo ali jim ugovarjajo.

Zame je veroizpovedni, pozicijski in teološko oblikovan pouk v povezavi z živeto religijo (vsaj s strani tistih, ki poučujejo, in tudi z vsebinsko določljivim profilom) tolikšna dobrina, da tega ne bi mogel opustiti. Morda se da v prihodnosti ta pozitivna kakovost sedanjega verskega pouka ohraniti v njegovem bistvu le tedaj, če bo verski pouk napravil mnogo prosojnejše kot doslej to, da bo bolj odprt do drugih religij in do vprašanj, ki so širšega pomena⁹ (vojna in mir, ohranjanje narave in stvarstva, socialne krivice, možnosti in nevarnosti novih medijev, odnos med spoloma in generacijama itd.), in bo bolj upošteval ključna vprašanja otrok in mladostnikov (Kaj je po smrti? Kdo je z menoj? Kdo sem? Kaj sem? Kako naj opravi z mnogimi zahtevami življenja? Zakaj obstajata trpljenje in smrt? Ali biva Bog? itn.).

Prihodnost veroizpovednega verskega pouka je zaradi rastoče pluralizacije religije in njegovega naraščajočega postavljanja pod vprašaj odvisna tudi od tega, ali bo uspela na prepričljiv način med seboj povezati religiozno odprtost in konfesionalni slog.¹⁰

⁸ Prim. P. Schladoth - W. Wittenbruch, *Grundschule der Zukunft - ohne Religionsunterricht? v: Die Grundschulzeitschrift* 105 (1997), 52-55.

⁹ Prim. W. Klafki, *Grundzüge eines neuen Allgemeinbildungskonzepts, Im Zentrum: Epochaltypische Schlüsselprobleme, v: Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*³1993, 43-81.

¹⁰ Prim. F. Schweitzer, *Religiöse Bildung als Aufgabe der Schule*, v: G. Adam - R. Lachmann (izd.), *Religionspädagogisches Kompendium*⁵1997, 104-120; F. Schweitzer, *Identitätsbildung durch Beheimatung oder durch Begegnung? Religion als pädagogische Herausforderung in der pluralen multireligiösen Gesellschaft*, v: *Der Evangelische Erzieher* 49 (1997), 266-279.

2.3. Politična vprašljivost verskega pouka

Kot posledico verskega pluralizma in s tem izgube pomembnosti velike Cerkve moremo predvidevati razvoj, ki je v deželi Brandenburg že postal resničnost.¹¹ Parlament te dežele je 27. marca 1996 izdal šolski zakon, kjer je za vse predpisan kot reden predmet »oblikovanje življenja - etika - veroslovje« - »Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde« (LER).¹² Poučevati ga je treba brez izpovedovanja vere (bekenntnisfrei) in samo v državni pristojnosti ter kot obvezni šolski predmet. Iz uvidevnosti do evangeličanske in katoliške Cerkve je dovoljeno, da se evangeličanski in katoliški otroci smejo odjaviti od tega predmeta, da zunaj šolskega predmetnika obiskujejo pouk, ki ga ponudita evangeličanska in katoliška Cerkev. Dopusčeno je tudi, da državni učitelji povabijo k pouku prave zastopnike različnih verskih skupnosti, da se je mogoče srečati s pristnimi pričevalci in pričevanjem kake verske skupnosti in svetovnega nazora. Koga, kdaj in za kako dolgo povabijo zastopnika kake verske skupnosti, o tem odloča vsakokratni učitelj.

Uvedba tega novega predmeta, povezanega z odrivanjem šolskega predmeta verskega pouka, postavlja vprašanje, ali je svetovnonazorsko nevtralna država pristojna za strokovno usposobljeno versko vzgojo. Verski pouk postane samo še pouk o veri. To pa neodgovorno omeji versko vzgojo in izobraževanje. Svetovnonazorsko nevtralen verski pouk ni najboljša pot, da si učenci ustvarijo versko stališče in lastno versko identiteto.

Uvedba tega državnega obveznega predmeta v deželi Brandenburg je v javnosti izzvala razpravo, kakršne v Zvezni republiki dotlej še ni bilo. V vsem povojnem času še ni bilo takega boja glede kakega predmeta. Gre namreč več kot za kako regionalno posebnost; gre za pravico Cerkva do rednega šolskega predmeta in za vprašanje, ali bo verski pouk samostojen predmet. Gre za odnos med državo in Cerkvijo in tudi za dosedanje samoumevno pozitivno versko svobodo. Neznanska publiciteta tega spora priča o splošnem zanimanju za pojasnitev vprašanja, kakšen pomen bosta imeli ali naj imata ali smeta imeti Cerkvi pri oblikovanju šole. Javno zanimanje za spor kaže tudi, da je verski pouk v sedanji obliki za mnoge postal vprašljiv. Obenem pa kaže, da je potreba po verski vzgoji v šoli velika. Potrebnost splošne verske izobrazbe se v javnosti splošno priznava. Vprašanje je, ali bo zaupano obema Cerkvama, da prispevata k verski vzgoji tudi takrat, če bo - kot na Brandenburškem - le še vsak peti otrok imel stik s Cerkvijo in vero.

¹¹ Dobro poročilo o okoliščinah verskega pouka v novih zveznih deželah je podal: W. Simon, *Katholischer Religionsunterricht als schulisches Unterrichtsfach in den ostdeutschen Bundesländern, Versuch einer Zwischenbilanz*, v: *Religionspädagogische Beiträge* 38 (1996), 83-115.

¹² Zakonsko besedilo in diskusijski prispevki so v poročilu: *Religionsunterricht in den Schulen. Der Streit um das Fach KER in Brandenburg - ein Beispiel für die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Staat und Religion* (Dokumentation der Konrad-Adenauer-Stiftung), Sankt Augustin 1997. Druga stališča objavlja C. T. Scheilke (izd.), *Religionsunterricht in schwieriger Zeit, Ein Lesebuch zu aktuellen Kontroversen*, Comenius-Institut, Münster 1997.

Verski pouk stoji trenutno pod velikim pritiskom. Odvisen je od priznanja javnosti, da je potreben in pomemben. Ob takem ozadju bi bilo napačno, če bi katoliški verski pouk vzbudil vtis, da je misijonarski, predmet Cerkve za indoktriniranje, privilegij Cerkva, s katerim v šolskem prostoru skrbita izključno za svoj interes. Taki v javnosti obstoječi mišljenjski vzorci so predvsem pri tistih, ki razvoja modernega verskega pouka že desetletja niso več opazili. Prišlo bo do tega, da bodo starši in otroci sprejemali verski pouk in ga imeli za splošno obogatitev vzgojne in izobraževalne naloge v šoli. Sicer pa: odločitev deželnega parlamenta na Brandenburškem, da verski pouk spodrine z obveznim predmetom »oblikovanje življenja - etika - veroslovje«, se sedaj na predlog krščansko-demokratske unije (CDU-Bundesfraktion) in skupine staršev preverja na ustavnem sodišču, ali je v soglasju z določbami ustave, ki sem jih predstavil na začetku.

3. Spodbujanje verske in etične pristojnosti - cilj verskega pouka kot šola zaznavanja

Če gledamo na verski pouk kot na prispevek Cerkve k izobraževalni nalogi šole in predvsem kot cerkveni prispevek k razvoju in pospeševanju verske identitete otrok in mladostnikov, tedaj mora verski pouk najprej postati bolj kot doslej kraj učenja, kjer učenci, ki so tako različno oblikovani in motivirani, lahko pristno izrazijo tudi svojo osebno vernost, svojo vero in svojo nevero, in izmenjujejo z drugimi učenci in učitelji mnenje o tem, kaj njihovemu življenju daje smisel, kaj življenje ovira ali pospešuje. To je temeljna religiozna pristojnost. Religioznost brez besednega izražanja je v nevarnosti, da postane nevidna in se razvodi. Zato mora verski pouk ustvariti priložnosti za učenje, kjer so učenci povabljeni, da zavestneje sprejmejo svojo religioznost in svojo razlago življenja, ju izrazijo in se o tem z drugimi pogovarjajo. Verski pouk tako prispeva k verskemu opismenjevanju in prekinja s tem v naši družbi pogostokrat nastopajočo »kulturo molka« glede verskih stvari. K temu spada tudi, da se otrokom in mladostnikom posredujejo izrazi in simboli, s katerimi lahko oblikujejo svoje religiozne in etične miselne vzorce in ob katerih kritično preverijo svoja stališča. Tak verski pouk se dosledno ravna po učencu kot osebk lastne biografije.¹³

To pa je šele ena stran medalje. Z izobraževalnega vidika je treba premisliti še eno: izobraževanje se dogaja vedno v ustvarjalni napetosti med osebkom in predmetom, med jazom in svetom, v odnosu do kulturnega izročila, do sodobnih razlag in prihodnjih zamisli.

Vzgojni verski pouk bi moral učence seznaniti tudi s pričevanji iz verskih izročil in iz judovsko-krščanskega izročila. Teološko soodgovoren verski pouk predpostavlja, da izročena judovsko-krščanska vera učencem koristi in da odločilno prispeva k nastajanju njihove osebnosti. Teološko oblikovan verski pouk in verski pouk, ki se ravna po individualnem pristopu do religije, nista torej v nikakršnem nasprotju.

¹³ Prim. G. Hilger, *Prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln I, Subjektorientierung, Dimension des Ästhetischen*, v: E. Groß - K. König (izd.), *Religionsdidaktik in Grundregeln, Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 9-29.

Nadaljnji odgovor na zahteve postmoderne pluralizma vrednot in na široko izgubo tradicionalne gotovosti in samoumevnosti na področju predpisov in vrednot najdem v tem, da mora verski pouk močneje kot do sedaj odražati svoj prispevek k etični vzgoji.

Pluralna družba ustvarja veliko potrebo po etičnih odločitvah, obenem pa nepregledna pluralnost ponuja mnogokrat različne možnosti za odločitve, iz česar izvira nevarnost neorientiranosti. Na takih tleh postajajo privlačni fundamentalistični sistemi, ker na škodo svobode osebe prinašajo gotovost. Cilj verskega pouka pa mora biti: prispevati k sposobnosti etičnega presojanja in ravnanja in (to je pa predlog, ki ga bom na koncu še bolj razložil) k sposobnosti etičnega zaznavanja (*Wahrnehmungsfähigkeit*).

Končno bi rad predstavil svoj predlog, kako bi verski pouk zasnovali kot šolo zaznavanja. V tem vidim nastavke za nadaljnji razvoj verskega pouka.¹⁴

Zaznavanje je v današnjem razpravljanju v spopadu s tako imenovano postmoderno v mnogih znanstvenih disciplinah postal ključni pojem. Izgubljena (in ponovno odkrita) sposobnost zaznavanja bi mogla spet vzpostaviti zavedanje o nevarnostih in trenutnih tveganjih, da bi si ljudje ponovno pridobili pristojnost za lastno presojanje; tako je upal sociolog Ulrich Beck.¹⁵ Kot odgovor na trenutne zahteve postmoderne terja filozof Wolfgang Welsch sposobnost razmišljanja kot estetičnega razmišljanja.¹⁶

Že leta 1961 je veliki katoliški teolog Hans Urs von Balthasar v svojem delu v treh zvezkih *Veličastvo* zasnoval teološko estetiko.¹⁷

Günter Lange je - takrat premalo upoštevan - kot katoliški religijski pedagog predlagal, da bi verski pouk načrtovali kot »šolo gledanja«.¹⁸ Pri taki zamisli verske vzgoje gre za estetske razsežnosti religiozne vzgoje, za poskuse, da bi brali svet in življenje in si pri tem na neki način nadeli očala judovsko-krščanskega izročila. Kakšne posledice bi imele, če bi npr. gledali svet kot stvarstvo, se naslanjali na Jezusovo oznanilo o Božjem kraljestvu in potem spoznavali svet s takimi očali? Judovsko-krščansko izročilo vsebuje mnoge predloge vidnega zaznavanja. Vprašanje je, katere zaznavne perspektive resničnosti so za razvoj humane življenjske prakse in ekološko odgovornega ohranjanja stvarstva primerne in rodovitne. V ta vprašanja se mora vplesti teologija.

¹⁴ Prim. G. Hilger, *Religionsunterricht als Wahrnehmungsschule, Überlegungen zu einer ästhetisch inspirierten Religionsdidaktik*, v: G. Schmuttermayr in dr. (izd.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*, FS Joseph Kardinal Ratzinger, Regensburg 1997, 399-420; G. Hilger, *Religionsunterricht und Ästhetik*, v: *Katechetische Blätter* 121 (1996), 315-318; P. Biehl, *Wahrnehmung und ästhetische Erfahrung, Zur Bedeutung ästhetischen Denkens für eine Religionspädagogik als Wahrnehmungslehre*, v: A. Grözinger - J. Lott (izd.), *Gelebte Religion, Im Brennpunkt praktisch-theologischen Denkens und Handelns*, Rheinbach/Merzbach 1997, 380-411.

¹⁵ Prim. *Gegengifte, Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a. M. 1988, 293.

¹⁶ Prim. *Ästhetisches Denken*, Stuttgart ¹1993.

¹⁷ Prim. *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik I-III*, Einsiedeln 1961.

¹⁸ Prim. *Religionsunterricht als Sehschule durch Metaphern*, v: *Katechetische Blätter* 102 (1977), 715-723.

»Gledanje« in »šola gledanja« nista urjenje za vid: gre tudi za poslušanje in tudi vse druge oblike zunanjega in notranjega zaznavanja. Zato rajši govorim o »šoli zaznavanja« v širšem pomenu estetske izkušnje.

Verski pouk kot šola zaznavanja se navdihuje ob kategorijah estetike.

Svoja nadaljnja razmišljanja bi rad razvijal s pomočjo treh pojmov iz estetike: *aisthesis* v dobesednem pomenu čutnega zaznavanja (3.1.), *katharsis* v smislu sposobnosti odločanja in presojanja v povezavi z zaznavanjem (3.2.) in *poiesis* v smislu sposobnosti oblikovanja in delovanja. Za temi tremi razsežnostmi ležijo kategorije antične estetike, ki jih je prevzela novejša estetika, da bi opredelila estetske izkušnje v odnosu do drugih oblik človeške izkušnje in spoznanja.¹⁹

V ozadju teh treh vidikov stojijo tile cilji za verski pouk: verski pouk pospešuje versko sposobnost zaznavanja, presojanja in ravnanja in tako prispeva k verskemu razvoju in h graditvi verskih in etičnih sposobnosti.

Če gledamo na verski pouk kot na šolo zaznavanja, ga vidimo kot odgovor na mnoge trenutne izzive. Pri takem verskem pouku bi morali iskati, kako in kje se pojavljata religija in vera v osebnem življenju in ga zaznamujeta. Verski pouk bi tedaj bil kraj učenja, kjer se bodo preizkušali predlogi zaznavanja resničnosti iz verskega izročila kot skupnostna vizija in kjer se bodo dobile ponudbe možnosti verskih izkušenj, ki nagovarjajo vse čute.

3.1. Učiti se z vsemi čuti - učiti se pozornosti

Aisthesis v dobesednem smislu pomeni sposobnost čutnega zaznavanja. Verski pouk kot šola zaznavanja bi bil potem v najožjem pomenu povezan z razumevanjem učenja, ki ga vodi geslo »učiti se z vsemi čuti«. Sposobnost zaznavanja kot kultiviranje čutov in čutnosti je temeljnega pomena tudi za religiozno učenje in spada k duhovnosti vernega človeka. Videti - poslušati - vohati - tipati - okušati - čutiti - občutiti. Čutila so vrata v zunanji in se v lastni notranji svet. Pomagajo zaznavati svet in življenje, ga občudovati in se o njem spraševati. Budni čuti so prvi pogoj zaznavanja in lahko osebo obvarujejo pred zapiranjem in samoujetostjo. Kako zelo je vera povezana s čutnostjo, pove Psalm 34,9: »Okusite in glejte, kako dober je Gospod.« V prevodu Martina Bubra postane ta čutna razsežnost še jasnejša: »Pokusite in pogledajte, kako je On dober.« Če se učenje z vsemi čuti tako poudarja, potem je iz versko-didaktičnega zanimanja pomembno razvijati pozornost in zanimanje za to, kar od zunaj in od znotraj napolnjuje življenje, kar ga pospešuje in ovira, za to, kar je dano in kar je naloženo, za to, kar je treba sprejeti ali spremeniti.

Pozornost in čuječnost čutov sta prva pogoja sožitja, ki sprejema in daje. Tu se lahko spomnimo na pozornost Samarijana (prim. Lk 10,32 sl.) in na pozornost, ki jo zahteva Jezusov govor o poslednji sodbi (prim. Mt 25,42-46).

¹⁹ Prim. E. Feifel, *Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik*, v: *Religionspädagogische Beiträge* 30 (1992), 3-18; H.-R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1982, 103-191; A. Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik, Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1991, 122-134.

Če se človekov odnos do sveta kot Božjega stvarstva poruši, se lahko zasidra kot kriza zaznavanja. Delno je to tudi pomanjkanje občudovalne pozornosti. Iz perspektive teologije o stvarjenju bomo pri verskem pouku prišli do tega, da zaznavamo stvarstvo kot nekaj, kar je dano in podarjeno, in pazili na to, kaj se z njim dogaja. Vera v stvarjenje je odvisna od čutov, od pozornosti in spoštljivosti do tega, kar je in kar nastaja in kar v eshatološki perspektivi prihaja.

Po teh nekaj razlagah je morda že postalo jasno, kako pomembna je pozornost za etično občutljivost in etično zavedanje. Gottfried Bitter govori o samarijanski pozornosti kot prvem pogoju za samarijansko pomoč.²⁰ Lawrence Kohlberg govori o zaznavanju stališča in zanimanju za druge osebe, kot npr. pri kakem sporu za sposobnost živeti se v druge osebe, prevzeti njihove perspektive, torej za sposobnost gledati z očmi drugih.²¹ Pri verskem pouku bo šlo za to, da stvarstvo in življenje v nekem smislu sprejemamo z Božjimi očmi, oziroma v luči judovsko-krščanskega izročila kot čutno obzorje za zaznavanje, vsaj kot poizkus, ki ga prevzamemo in nato preverimo, ali ta zaznavna perspektiva ni več vredna v primerjavi s trenutno veljavnimi zaznavnimi vzorci naše družbe.

V našem času je komaj kak ključni problem, pri katerem ne bi bilo temeljnega vprašanja o zaznavanju, pa naj gre za ohranjanje in prihodnost stvarstva, za mir in pravičnost, za genske raziskave in gensko tehnologijo, za socialno pravičnost, za odnos med spoloma, za zaščito nerojenega življenja.²²

Obravnavanje problema je odvisno od tega, kako ta vprašanja zaznavamo: kot predmete, s katerimi človek lahko svobodno razpolaga, ali nekaj, kar je odvisno od Boga in je to treba spoštovati.

Verski pouk kot šola zaznavanja pospešuje etiko spoštovanja in krepost spoštljivosti.

3.2. Sposobnost presojanja in odločanja

Pozornega in spoštljivega zaznavanja ne smemo zamenjati z zgolj ugotavljajočim zaznavanjem. Pozornost in spoštljivost kot kakovost estetske izkušnje se ločujeta od enostransko distancirajočega in instrumentalizirajočega odnosa do sveta. Ta način zaznavanja pomeni občutljivo zaznavanje tudi tega, kar je odprtega, razločujočega in različnega, kar sili k zavzemanju stališč in k ravnanju. Estetsko zaznavanje hoče spodbuditi k zavzemanju stališč, k boju za resnico.²³

²⁰ Prim. *Glaubenlernen als Leben-lernen, Einsichten und Möglichkeiten alltäglicher Glaubensvermittlung*, v: *Katechetische Blätter* 112 (1987), 917-930; 926.

²¹ Prim. L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1995; R. L. Selmann, *Sozial-kognitives Verständnis*, v: D. Geulen (izd.), *Perspektivenübernahme und sociales Handeln*, Frankfurt a. M. 1982, 223-256; G. Adam, *Methoden ethischer Erziehung*, v: G. Adam - F. Schweitzer, *Ethisch erziehen in der Schule*, Göttingen 1996, 110-128.

²² Prim. J. Fischer, *Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik*, v: *Glaube als Erkenntnis, Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München 1989, 91-113.

²³ Prim. W. Welsch, n. d., 9-40.

Na teološkem obzorju, ki bi ga bilo treba odpreti pri verskem pouku, bo šlo za to, da lastno zaznavanje, ki je končno vedno prežeto z zaznavanjem drugih pred nami in poleg nas, povežemo z zaznavnimi načini iz krščanskega izročila. Gre za to, da sprejmemo zahtevo in klic neke zaznane okoliščine, to je zahteva, ki izziva k presojanju v smislu etične presoje ali k odločitvi.

V teološkem kontekstu je cilj zaznavanja spreobrnjenje. To je vse kaj drugega kot beg pred življenjem; je namreč obrnitev k življenju v smislu nove zaznavne sposobnosti in v smislu nove predstavnice in domišljajske moči, ki ji daje navdih življenjska praksa Jezusovega oznanjevanja in imaginativna moč življenjske alternative »Božjega kraljestva«. V luči vere se odpira obzorje možnosti in s tem tudi nove zaznavne možnosti.²⁴

Odločitve in presojanje kake okoliščine je odvisno od tega, kako dojemamo resničnost in katero čutno obzorje vpliva na zaznavanje.

3.3. Ciljna razsežnost verskega pouka - oblikovati lastno življenje in se usposobiti za ravnanje

Pri verskem pouku je treba gojiti sposobnosti, da bi na mnogotere načine izrazili zaznave in jih upodobili. Notranje življenje je treba izraziti tudi na zunaj. Religiozne izkušnje, ki ne dobijo podobe, hitro splahnijo. Šlo bo predvsem za to, da se učenci svobodno osebno izražajo: pri pripovedovanju, pisanju, molitvi, risanju in oblikovanju; v gibanju, uprizoritveni igri, lastnem simboliziranju; pri oblikovanju obrednih znamenj, praznikov itn.²⁵

Verski pouk naj ponudi prostor in učne oblike za izražanje tistega, kar je za otroke in mladostnike pomembno, kar izkušajo kot smiselno ali nesmiselno, česar se bojijo in kar upajo. To krepi zaznavanje in omogoča komunikacijo.

Menim, da dosedanji verski pouk ta vidik preveč zanemara. Sicer pa je njegova priljubljenost - ki je večja, kot mnogi kritiki navajajo - zelo odvisna od tega, ali otroci in mladostniki tudi sami smejo in morejo dejavno sodelovati.²⁶ Predvsem lahko kultiviramo to razsežnost pri projektih, ki presegajo sam šolski predmet, in pri tako imenovanem praktičnem učenju.

Dovolite mi ob koncu še dva razmisleka.

Za tistega, ki se kot didaktik ukvarja z estetsko razsežnostjo verskega pouka, sta vsebina in oblika neločljivo povezani. Verski pouk, ki je odprt za estetsko razsežnost pouka, terja tudi drugačno kulturo učenja. Zaznavanje s čuti se umika hitremu porabništvu in didaktičnemu materializmu, ki mu gre za posredovanje čimveč vsebine in snovi. Verski pouk kot šola zaznavanja predpostavlja, da se učenec in učitelj intenzivno lotita zaznav, in za to je potreben določen čas. Tak pouk zahteva kulturo učenja s ponotranjenjem in upočasnjenjem. Verski

²⁴ J. Werbeck, *Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst*, v: *Religionspädagogische Beiträge* 3 (1992), 19-29.

²⁵ Prim. W. Klafki, *Über Wahrnehmung und Gestaltung in der ästhetischen Bildung*, v: *Kunst und Unterricht* 1976 (1993), 28-29.

²⁶ Prim. A. A. Bucher, *Religionsunterricht, Besser als sein Ruf?* Innsbruck/Wien 1996; *Religionsunterricht: empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach*, v: *Katechetische Blätter* 122 (1977), 4-8.

pouk kot šola zaznavanja predpostavlja kulturo učenja, ki ima čas, dopušča čas in ki - morda celo vzbujajoč nasprotovanje in postavljajoč ovire - dejavno ustvarja časovna obdobja za upočasnjeno učenje. Pomembno razpoznavno znamenje je torej upočasnitev učnega procesa, pomembnega za religijsko področje.²⁷

In še ena misel: verski pouk se bo lahko razvil v šolo zaznavanja šele tedaj, če bo didaktika verskega pouka in z njo tudi teologija in Cerkev občutljiva za zaznavanja današnjih otrok in mladostnikov v vsej njihovi pluralnosti. Pri tem se postavlja vprašanje tudi o sposobnosti zaznavanja in učljivosti v teologiji in Cerkvi.

(Predavanje je organiziral, uredil in pripravil za objavo A. Slavko Snoj.)

Povzetek: Georg Hilger, Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji

Ustavna zagotovitev verskega pouka v Nemčiji kot rednega učnega predmeta določa njegov pravni položaj ter odgovornost države in Cerkve za njegovo izvajanje. Vendar se porajajo novi izzivi za njegovo kakovostno preoblikovanje v smeri še večjega medreligijskega dialoga in ekumenskega sodelovanja. Uspeh verskega pouka in njegova prihodnost bosta gotovo odvisna tudi o tega, ali se bo prilagodil pluralnosti družbe, iz katere izhajajo veroučenci. Močnejše kot dozdaj bo moral pri otrocih in mladostnikih razvijati ne le religijsko kulturo in religijske sposobnosti, ampak tudi sposobnosti etičnega zaznavanja in prispevati k usposabljanju za etično presojanje, odločanje in ravnanje.

Summary: Georg Hilger, Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools

The constitutional guarantee of religious instruction in Germany as a regular school subject determines its legal status and the responsibility of state and Church for its implementation. However, new challenges arise requesting its remodelling in the direction of an even greater interreligious dialogue and ecumenical collaboration. The success and future of religious instruction will certainly also depend on how well it will adapt to the pluralistic society from which its students come. To a greater degree than heretofore it will have to emphasize not only the development of religious culture and religious competence but also the ability of ethical perception and to contribute to an education for judging, deciding and acting in an ethical manner.

²⁷ Prim. G. Hilger, *Für eine religionspädagogische Entdeckung der Langsamkeit*, v: G. Hilger - G. Reilly (izd.), n. d., 261-279; G. Hilger, *Für eine Verlangsamung im Religionsunterricht*, v: *Katechetische Blätter* 119 (1994), 21-30.

Anton Stres CM

Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (2)

Popolna refleksija

Že iz doslej povedanega nam pojem refleksije ni neznan. Tudi ne mislimo reči, da tega termina filozofija pred Ušeničnikom še ni poznala. A vendar nas bo izraz *reflexio completa* vedno spominjal na slovenskega sholastičnega spoznavoslovca. Ušeničniku gre zasluga, da je pojem, ki je tlel pod pepelom raznih filozofskih sistemov in bil rabljen v različnih pomenih, razvil in iz njega napravil steber svojega spoznavoslovja, ki naj po njegovem prepričanju dokončno utrdi človekovo prepričanje v svoje spoznavne zmožnosti.

Sam pojem popolne refleksije je pri Ušeničniku tesno povezan najprej z Descartesovim *Cogito, ergo sum*, ki je trdna točka, osnova vsega Ušeničnikovega spoznavoslovja. Ker je pa Ušeničnik ta naziv prvi uvedel kot strokovni izraz v sholastično spoznavoslovje, se hočemo najprej malo pomuditi pri razvoju same terminologije, pri vsebini in obsegu tega izraza.

O refleksiji je veliko pisal sv. Tomaž, verjetno je tudi prvi rabil izraz *reflexio* za vračanje duha k samemu sebi, ki so ga pred njim navadno imenovali *reditio*. Vsebinsko pa je to vračanje duha k samemu sebi poznala že antična filozofija. Med novoplatoniki mu posebno pozornost posveča Proklos.¹ Na platonsko in aristotelsko misel o samega sebe mislečem mišljenju se opira tudi Hegel, ko postavlja refleksijo v samo središče svoje logike in duha na sploh.

Vendar poznejše sholastično spoznavoslovje do nastopa novosholastikov temu pojavu ni pridevalo posebnega in odločilnega pomena. Dogmatikom je bila naravna izvestnost vse. Mercier pa je opozoril: »C'est donc dans le domaine de la réflexion que se posent les questions d'épistémologie, et non dans celui de la spontanéité.«² Kakor smo omenili, pravi na drugem mestu: »L'intelligence peut justifier dans le domaine de la réflexion, la certitude de ses adhésions spontanées.«

¹ Prim. L. Zahn, *Reflexion*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, Basel 1992, 396.

² D.-J. Mercier, *Critériologie générale*, Louvain - Paris 1911, g., 105.

Ušeničnik se je pridružil novosholastikom z *Uvodom v filozofijo I*. V njem je prvič podal svojo teorijo o popolni refleksiji. Sam pravi: »Hanc doctrinam iam a 1921 in introductione in philosophiam publice proposui.«³ Pravzaprav je že leta 1918 zapisal: »Ni mogoče, da bi bila naša narava tako urejena, da bi moral človek po logičnih zakonih imeti za resnično, kar je neresnično. Logični zakoni se imenujejo tako od logosa, od uma, zato so le tam, kjer je narava umna. Um pa pomeni možnost refleksije in refleksija pokaže, zakaj um pritrdi. Če je za to zadosten razlog, se um ne more zmotiti, ako pritrdi; če razlog ni zadosten, ne more umno pritrditi in se zopet ne zmoti nujno ... Te opazke naj bi bile le pobuda za vedno večje usovršenje te metodično tako težke vede.«⁴

Tukaj imamo prvo indikacijo, sam izraz popolna refleksija pa srečamo prvič v *Bogoslovnem vestniku* istega leta, ko je izšel *Uvoa*, to je 1921: »Iskati je treba intuicije, združene s popolno refleksijo. Takšna je pa intuicija samosvesti.«⁵ Tu je izraz popolna refleksija že strokovno rabljen, medtem ko se v samem *Uvodu* ta izraz še ne nahaja, govori pa se dosti o refleksiji.

V *Uvodu*, ko je prvič podal svojo teorijo, loči dve vrsti refleksije: eno imenuje zavest, drugo refleksija: »Poleg tega ima naš um sam to izredno posebnost, da je sam sebi v svojem delovanju prisoten in viden, da je takorekoč 'sebevid', potem pa, da se še posebej lahko povrača na svoje delovanje in ga motri kot objekt. Prvo je pravzaprav zavest, drugo refleksija, a navadno to dvoje malo ločijo in oboje imenujejo refleksijo.«⁶ Očividno je tukaj zavest to, kar je pozneje imenoval popolna refleksija, *reflexio completa*. Tako je torej tudi on oboje imenoval refleksijo. Zato je v *Izbranih spisih VII*, ki so izšli 20 let pozneje, ko je bila nova terminologija že ustaljena, na ustreznem mestu izpustil stavek iz *Uvoda*: »Prvo je pravzaprav zavest, drugo refleksija, a navadno to dvoje malo ločijo in oboje imenujejo refleksijo.«⁷ Ravno tako je v *Izbranih spisih*⁸ izpuščen odstavek, ki v *Uvodu v filozofijo* to delitev podaja in razlaga: »Tu je pomniti le to, da ločijo nekateri dvojno zavest: naravnostno (*conscientia directa* vel *concomitans*) in refleksno (*conscientia reflexa*). Naravnostna zavest jim je prav tisto notranje doživljanje, tisto vedenje duše za svoje deje. Refleksna pa je zavest, če se duh povrne in obrne od objekta na dej spoznanja in motri ta dej kot objekt ... Nam se zdi, da je ta ločitev prava, samo da je le prvo zavest v pravem pomenu, drugo pa je refleksija v ožjem pomenu, to je povratno razmišljanje o dejanstvu in vsebini zavesti.«⁹

Dokončno terminologijo uvaja Ušeničnik s predavanjem na drugem mednarodnem tomističnem kongresu v Rimu od 23. do 28. novembra 1936 z naslovom *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis*.

³ A. Ušeničnik, *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis*, v: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, Taurini-Romae* 1937, 91, pod črto.

⁴ A. Ušeničnik, *Spoznavne teorije*, v: *Čas* 12 (1918), 290.

⁵ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, v: *BV* 1 (1921), 57.

⁶ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, Ljubljana 1921, 70.

⁷ Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 47-48.

⁸ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 106.

⁹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 97.

Štiri leta pozneje se je še povrnil na to vprašanje z razpravo *Quaestio de certitudine retractatur*. Omenili smo, da pozna refleksijo sv. Tomaž. Pred njim so govorili o povračanju duha na samega sebe že Proklos, Avguštín, Scott in za Tomažem Descartes. Sv. Tomaž že govori o refleksiji, popolni refleksiji, kot o povodu za našo izvestnost. Ušeničnik pa ugotavlja, da je Akvinec govoril nejasno in se ne ve, ali pojmuje popolno refleksijo kot preprosto umsko zaznavo, ali pa kot povračanje deja na dej. Naš filozof si je zastavil nalogo, da to razvozla. »Exurgit autem hic quaestio satis salebrosa, utrum reflexio perfecta cogitari debeat per modum discursus, si intellectus intelligeret primo obiectum, deinde ex obiecto sese reflecteret in actum, quo obiectum perceptum est, postea ex actu rediret ad potentiam, ex qua actus progreditur, tandem sisteret in subiecto, quod est primum principium intelligendi, et omnibus perpensis concluderet eam esse naturam intellectus, ut intelligendo obiectis conformetur ... Est autem simulex perceptio, si mens, quia immaterialis est intelligendo in se maneat et in se actum intelligendi percipiat ... Quare etiam formula 'intellectus intelligit se intelligere' duplicem sensum habere potest. Potest significare: intellectus redit novo actu super priorem actum et ita priorem actum intelligendi intelligit. Potest autem etiam significare: intellectus, quia immaterialis eodem actu et intelligit se intelligere. S. Thomas modo in sensu prioris, modo in sensu posterioris sententiae loqui videtur ... Quid dicendum?«¹⁰

Sv. Tomaž vedno govori v zvezi s popolno refleksijo tudi o zavesti o samem sebi, o samozavedanju, o *conscientia sui*. Tako postane to samozavedanje glavno izhodišče, na osnovi katerega je Ušeničnik dokazoval, da mora biti popolna refleksija zanj kriterij izvestnosti, in sicer takšna, kakor jo pojmuje Tomaž, namreč *simplex apprehensio*, intuicija ali neposredno uvidenje. »Drugače vsekakor samozavedanja ni mogoče razložiti, immo conscientia sui alio modo explicari nequit.«¹¹

Tomaž se izraža dvoumno; bili so pa filozofi, ki so izrecno učili, da se duh zave svoje eksistence le preko nepopolne refleksije, se pravi, s pomočjo sklepanja in da prave popolne refleksije sploh ni. Ušeničnik navaja Geysersja in z njim polemizira. Ta trdi, da zavest javlja samo, da mišljenje je, nič pa ne javlja, da sem jaz tisti, ki mislim. Do tega sklepa naj bi po njegovem prišli s pomočjo sklepanja. Ušeničnik ugovarja, da je to nemogoče, načelno in praktično. Načelno, ker tega, kar ni v premisah, tudi v sklepu ne more biti. Sklep ne more vsebovati več, kakor vsebujejo trditve, iz katerih ga izvajamo, pravi logika. Zato mora jaz biti v eni od premis in če nočemo v nedovoljeni *regressus in infinitum*, mora ta jaz vsebovati ena od premis kot preprosto umsko zaznavo, ki je ni treba ponovno dokazovati.

Iz tega po Ušeničniku sledi, da je zavest o sebi nujno stvar neposrednega uvida, intuicije in ne sklepanja. Ta neposredna navzočnost jaza samemu sebi v svojem mišljenju in vseh zavestnih dejanjih se izraža v tem, da imamo prvo osebo ednine, ki hkrati in neločljivo izraža dvoje: kaj delam in da jaz to delam.

¹⁰ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, v: Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, 1940, 133-134.

¹¹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 134.

Človekovo samozavedanje ni posledica kakega sklepanja, ampak je človeku v njegovem zavestnem delovanju neposredno dano.

Zato ni mogoče vztrajati pri misli, da bi bilo samozavedanje šele izsledek nekega miselnega postopka. Ušeničnik se opira na izkušnjo, ki jo ima o tem vsak misleč človek, ki se normalno zaveda sebe in dejstva, da misli. Če bi mi zavest javila samo to, da se tu nahaja neko mišljenje, ne pa da jaz mislim, potem pa pristavili še drugo premiso in rekli, kjer je mišljenje, je tudi nekdo, ki misli, bi iz teh dveh premis lahko naredili samo naslednji sklep: Torej je tu nekdo, ki misli, nikakor pa ne: Jaz mislim. Če hočem, da pride jaz v sklep, mora biti poprej že v eni od premis, in sicer po preprosti, neposredni zaznavi, ne pa po sklepanju.

Ušeničnik je v tej točki nenavadno nepopustljiv, tako da v opombi pravi: »Ta argumentacija se mi zdi absolutna, nepobitna in trdna, tako da bi mirno izzval vsakega logika, naj mi jo poskusi ovreči.«¹² Sicer je pa po njegovem tudi v tej točki odločilno in pomembno pričevanje zavesti, samozavedanja, ki se izraža v sami zgradbi besede »mislim«. »Mislim« določa v prvo osebo ednine končnica -m. In v zvezi z izrazom misli-m pravi Ušeničnik: »Tega izraza, da sem jaz tisti subjekt, iz nobenega sklepa nihče ne bo razbral. Ta 'm' izraža moje doživetje, prvotno dejstvo, ki ga ni mogoče od drugod izvajati.«¹³

To neposredno navzočnost samemu sebi, ki spremlja vsa naša dejanja in naše zavestno življenje, imenuje Ušeničnik popolno refleksijo, medtem ko je nepopolna refleksija zavestno in posredno vračanje subjekta k samemu sebi, ki se dogaja kot posebno dejanje duha, ločeno od drugih dejanj. »Scilicet si mens suum actum et semetipsam cognosceret tantum per reflexionem actus supra actum, non error in ipso eodem actu seu per reflexionem completam, cognosceret se solum ut obiectum, non autem ut subiectum, proinde ut aliquid cogitans, non autem ut 'ego', seu aliis verbis, subiectum cogitans ut subiectum maneret inconscium.«¹⁴ »Et haec quidem est reflexio perfecta proprio sensu, nam hic intelligens vere redit ad seipsum et cognoscit se, dum per reflexionem discursivam cognoscit se solum ut obiectum, non autem ut subiectum - ego. Per discursum ex actu intellectionis pervenio ad cognitionem subiecti, quod cogitat, per reflexionem proprie dictam cognosco me tamquam subiectum cogitans. Quae sane multum inter se diferunt.«¹⁵

Popolna refleksija torej ni posebno dejanje med drugimi dejanji. To je nepopolna refleksija ali refleksija v ožjem, strogem pomenu besede. Popolna refleksija po Ušeničniku niti ni najboljši izraz, kolikor lahko zavede v zmoto, da je posebno miselno dejanje. Zato Ušeničnik opozarja: »Seveda je beseda 'popolna refleksija', kakor je opomnil že sv. Tomaž, le metafora. Tu ni pravega povračanja kakor pri nepopolni refleksiji, temveč znači beseda le skrivnostno ostajanje mislečega subjekta, ko misli, v samem sebi ... Smisel popolne refleksivnosti je vprav v tem, da um ne spoznava le dejev po dejih, marveč da spozna tudi dej v deju samem (ko misli, ve, da misli), da mu je dej prisoten in v

¹² A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, Ljubljana 1940, 141, pod črto.

¹³ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 74.

¹⁴ A. Ušeničnik, *De reflexione completa*, 93.

¹⁵ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 134-135.

deju tudi sam sebi, da je misel, če porabimo Bergsonov izraz, 'sama sebi prozorna' (transparente à elle-même) ali kakor sem jaz v slovenščini to izrazil, 'sebevidna'. Seveda je tudi ta izraz le metaforičen, saj duhovnih reči ni mogoče popolnoma izraziti. Smisel torej ni ta, da bi duh z novim dejem svoje deje in sebe videl (tudi to je dejansko možno, in sicer vprav s tako zvano 'nepopolno refleksijo'), temveč je smisel ta, da duh, ko gleda predmet, v deju samem, v deju gledanja samega vidi tudi dej sam in sebe, ki gleda.«¹⁶

Ta jasna delitev refleksije na predzavestno, spontano in neogibno zavedanje samega sebe v vsakem našem dejanju, ki jo Ušeničnik imenuje popolna refleksija, in zavestno dejanje refleksije o sebi kot posebno dejanje duha, ki se razmejuje z drugimi dejanji in ki naredi iz subjekta objekt, je Ušeničnikov prispevek novosholastičnemu spoznavoslovju. Jasno je opredelil in razmejil popolno in nepopolno refleksijo. S tem izraz refleksija ni več dvoumen.

Uvedel je pa tudi točno terminologijo. »In primis nullum dubium est esse possibilem reflexionem per discursum et eam de facto saepe et in usu esse et necessariam esse ... Ita s. Thoma ex conditione intellectus humani demonstrat, non posse intimam animae naturam cognosci per simplicem apprehensionem sui in actu intelligendi, sed requiri 'diligentem et subtilem inquisitionem' ... Tota metaphysica de anima supponit talem discursivam inquisitionem.«¹⁷ Za to refleksijo je uvedel strokovni naziv »nepopolna refleksija«, ki mišljenje iz svojega subjekta naredi hkrati svoj objekt. »Sane mens potest uno actu reflectere supra alium actum ... haec est reflexio incompleta.«¹⁸

Popolna refleksija ni posebno dejanje zavesti, ampak je spremljajoča zavest samega sebe v zavestnih dejanjih: »Attamen menti nostrae propria est perfectior omnino reflexio, sc. reflexio, qua mens redit perfecte et complete supra suum actum immo aliquantulum et supra se ... Intellectus noster non tantum potest redire actu supra actum, sed potest teste s. Thoma eadem operatione intelligere intelligibile et intelligere se intelligere ... Haec est reflexio completa.«¹⁹

Zakaj je popolna refleksija podlaga naše izvestnosti? Preprosto zato, ker neposredna navzočnost duha samemu sebi pomeni, da duh prerašča delitev na subjekt in objekt. Nepopolna refleksija naredi iz mišljenja objekt tega istega mišljenja. Popolna refleksija pa se ne dogaja na ravni, ki predpostavlja delitev na subjekt in objekt. Zato je tukaj možnost zmote izključena, saj nič ne ločuje subjekta od njegovega objekta, pravzaprav niti prave delitve na subjekt in objekt ni. »Če je pa tako, tu ni več mogoč noben dvom, mogoča nobena zmota. Dvom je možen in zmota možna le tam, kjer je možno, da se spoznanje ne sklada s predmetnostjo, kjer torej spoznavajoči dej ne zadene predmetnosti. A tu ni nekaj drugega spoznavajoči dej, nekaj drugega spoznana predmetnost, da bi mogla biti med njima neskladnost, temveč je spoznavajoči dej kot tak obenem 'sebeviden' in spoznan. Zato je tu govoriti o možnosti zmote protislovno.«²⁰

¹⁶ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 142-143.

¹⁷ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 134.

¹⁸ A. Ušeničnik, *De reflexione completa*, 91.

¹⁹ A. Ušeničnik, *De reflexione completa*, 91-92.

²⁰ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 143.

Izhodišče spoznavoslovja

S tem smo podali osnovne prvine Ušeničnikovega spoznavoslovja, med katerimi je ostra delitev na popolno in nepopolno refleksijo najpomembnejša. Na tej osnovi je Ušeničnik gradil svoj odgovor na vprašanje, ali smo zmožni spoznati resnico? Popolna refleksija je po Ušeničniku ontološki in antropološki temelj razvidnosti in s tem gotovosti.

Opozorili smo že na razpravo iz leta 1891, ki je leto Ušeničnikovega doktora iz filozofije na Gregorianski univerzi v Rimu. Kot doktor ima jasen in izdelan pogled na spoznavoslovna vprašanja, ki je sicer še pretežno pod vplivom profesorjev in takratnega stanja filozofije na Gregorianski univerzi ter je hkrati tudi Ušeničnikovo prepričanje, ki ga zagovarja in utemeljuje. Njegov nazor je kritično presojen ob temeljnem poznavanju tozadevne problematike. Tako moremo nazor, ki ga podaja razprava *Izvestnost človeškega spoznanja*, imenovati res Ušeničnikov nazor in ga kot takega tudi obravnavati.

Filozofsko znanje, ki ga je na Gregorianski črpal mladi Ušeničnik, so mu posredovali profesorji V. Remer, De Maria, De Mandato.²¹ Tam je študiral v prvih letih po okrožnici *Aeterni Patris* Leona XIII., s katero se ponovno uvaja in priporoča tomizem kot uradna filozofija na katoliških visokih šolah in univerzah. Gotovo je morala Gregorianska univerza biti zgled ostalim katoliškim šolam po svetu. Zato je Akvinčev nauk - v takšni ali drugačni razlagi - obvezno izhodišče za takratne neosholastike, kar pa jim omogoča zelo različne interpretacije, saj je Tomaž časovno odmaknjen in zato ne more nuditi odgovorov na vsa vprašanja, ki so se odprla za njim, posebno pa še v novem veku, ko je vprašanje »Kaj moremo spoznati?« ves čas zelo v ospredju.

Sv. Tomaž pravi na nekem mestu: »Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principium.«²² To je dalo verjetno povod, da so mnogi filozofi začeli v kritiki iskati prva načela, ki naj bodo osnova vsemu spoznavoslovju. Kot taka bi naj bila ta načela zunaj razprave, o njih se ne more in tudi ne sme dvomiti, ampak jih je treba *a priori* priznati. Zato je ta filozofska smer dobila ime dogmatizem, ki smo ga omenili v poglavju o začetnem dvomu v kritiki. Znana imena sholastičnih in neosholastičnih filozofov, ki sodijo sem, so: Balmes, Tongiorgi, Palmieri in Potvain. Balmesu so te prve resnice postulati, medtem ko jih ostali imajo za razvidne. Ta dogmatizem je bil zelo razširjen med katoliškimi filozofi ob koncu prejšnjega stoletja, torej v letih Ušeničnikovega akademskega študija v Rimu.

Njegov profesor De Mandato je leta 1894 izdal knjigo *Institutiones philosophicae ad normam Aristotelis et s. Thomae Aquinatis*. V njej se avtor izrecno ne ukvarja z vprašanjem o temelju našega spoznanja, vendar se iz nje da jasno razbrati, da je bil avtor pristaš dogmatizma: »Quia omnis demonstratio fundari debet in aliquo facto et principio immediate evidenti, puta in veritate

²¹ Prim. J. Fabjan, *A. Ušeničnik, filozof in apologet*, v: Čas 21 (1928), 268.

²² S. Thomas de Aquino, *De veritate*, Quaestio XI. 1. ad 13.

facultatum cognoscitivarum et in principio contradictionis.«²³ »Insuper rectae rationi contradicunt sc. sceptici, quae naturaliter non ducit ad hanc sententiam firmam ratamque habendam, nempe: quoadmodum principia naturalia essendi stabilia sunt, sic etiam principia cognoscendi stabilia sint, necesse est.«²⁴

Po nauku dogmatizma so ta prva načela, ki so izhodišče in temelji spoznavoslovja, trojna. Tongiorgi jih takole navaja: »Cum multa sint, quae demonstrari nec possunt nec debent, primitivae tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est, sunt tantummodo hae tres:

1. Factum primum, quod est existentia propria.

2. Principium primum, quod est contradictionis principium: idem non potest simul esse et non esse.

3. Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam.

Sane et aequum est et necessarium, ut ante philosophiam philosophi existentia, ante demonstrationem demonstrationum omnium principium, et ante scientiam scientiae possibilitas in tuto sit posita ...

Quod autem veritates istae a philosopho amitti absque demonstratione et possint et debeant, ex eo manifestum est, quod 1. nulla egent demonstratione; 2. omnem demonstrationem refugium; 3. ipsa negatione vel dubitatione affirmantur.«²⁵

Nazor, ki ga je Ušeničnik še leta 1891 zagovarjal v razpravi *Izvestnost človeškega spoznanja*, je enak nazoru omenjenih dogmatikov. Ko smo govorili o njegovem stališču do razvidnosti, ki ga ima v tem času, smo videli, da Ušeničnik postavlja razvidnost vede pred razvidnost vere. In na kaj opira to razvidnost vede? Na razvidnost prvih načel. »Izročimo najprej iz obzorja našega duha vse, o čemer imamo le vero. Zakaj ta sloni sama že na izvestnosti vede ... Če razkrajamo in raztvorjamo te resnice dalje in dalje, pridemo naposled do stavkov in načel ali principov, ki smo jih postavili vsej oni vedi za temelje. Če se porušijo ti temelji, poruši se vsa veda. Vsa izvestnost vede sloni na izvestnosti prvih načel.«²⁶ Ta načela se ne dajo dokazati, dokaza niti ne potrebujejo: »Nekaterim se hoče, da je treba vse resnice, tudi prve resnice dokazati. Brez smisla in abotna je potemtakem zahteva, da mora veda vse dokazati. Naša izvestnost sloni na načelih, ki jih ni moči dokazati. Toda ali ni razrušena že s tem vsa izvestnost, vsa veda? ... Ne, nikakor ne. Če je prirodno, da se naše spoznanje razvija, mora biti tudi prirodno, da ima začetek. Kakor so torej vse izvedne resnice našemu duhu le tedaj razvidne, če se nanje razliva luč iz prvotkov vsega spoznanja, tako morajo ti prvotki, te prvotne resnice biti v duhu razvidne same po sebi. Nepopolnost našega duha je, da mora resnice šele proizvajati eno iz druge, zato mora imeti vsaj toliko popolnosti, da se mu ohrani priroda spoznavalne moči, to je, imeti mora neke prve resnice, ki jih neposredno razvidi

²³ P. De Mandato SJ, *Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et S Thomae Aquinatis*, Romae 1894, 140-141.

²⁴ P. De Mandato SJ, n. d., 141.

²⁵ Prim. D.-J. Mercier, n. d., 94.

²⁶ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, v: Rimski katolik 3 (1891), priloga 12-13.

same iz sebe.«²⁷ Kakor Tongiorgiju so tudi Ušeničniku ta prva načela trojna: v stvarnem redu prvo dejstvo: lastna bit; v idealnem redu prvo načelo: stavek neprotislovnosti; da je pa oboje možno, je potreben še prvi pogoj: zmožnost duha, da spozna resnico.²⁸ »Poiskali smo prvine, ki so podklad vse izvestnosti: prvi pogoj, zmožnost našega duha spoznati resnico, prvo dejstvo, bit spoznavajočega podmeta, in prvo načelo, stavek prekoslovja.«²⁹

Te tri temeljne resnice so osnova vsej naši izvestnosti, in sicer samo vse tri skupaj. Takoj ko se ena zruši, se s tem zruši vsa veda. Tako je učil že Tongiorgi in njegovi somišljeniki. »Tongiorgi dit expressément: Una vel altera ex tribus sublata, totum humanae certitudinis aedificium necessario corrui. Le R. P. Potvain, qui a pris dans les Annales de philosophie chrétienne la défense de Tongiorgi, le déclare à son tour: »Chacune de trois verités n'est pas, a proprement parler, un fondement spécial. C'est prises dans leur ensemble qu'elles constituent le fondement de la certitude.«³⁰ Istega mnenja je bil tudi Ušeničnik: »Zasledili smo doslej prvo dejstvo v realnem redu, prva načela v obsežju čistega spoznanja. To so prve resnice vsega našega spoznanja, nekaka semena vseh ved ... Kdor zataji eno izmed njih, zataji vso izvestnost ... Če se katera izmed teh prvin omaja, omajajo se s tem vsi temelji našega spoznanja.«³¹

To je prva stopnja v razvoju Ušeničnikovega spoznavoslovja. Iz nauka samega in iz vzporedbe z ostalimi misleci in klasiki neosholastičnega dogmatizma je razvidno, da je na tej stopnji bil Ušeničnik tudi sam dogmatik.

Dogmatizem se opira na sv. Tomaža - če upravičeno ali ne, to ne sodi sem - in naš slovenski modroslovec v tej dobi utemeljuje z avtoriteto sv. Tomaža. Nekak moto za poglavje o teh prvih načelih je vzel iz Tomaža: »Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.« Pa tudi podrobnejše razlage podkrepi z avtoriteto angelskega učitelja.³²

Očitno pa je, da v tej prvi dobi Ušeničnik s svojim nazorom še ni čisto zadovoljen, kajti razpravo konča z besedami: »Opazujmo, raziskujmo, razkrajajmo globlje in globlje. V tej globini je še polno skrivnosti, saj tu se snuje človeškega bitja in žitja tako čudovita zagonetka ... Razmišljajmo o virih naše izvestnosti, mnogo je še temnega, mnogo neznanega! A enega se ne dotaknimo - dejstva! Dejstva pustimo! Zakaj dvomiti o izvestnosti človeškega spoznanja, to je vsega modroslovja poguba, toda kaj pravimo poguba, to je v vsem modroslovju prva zmota.«³³

Ko iščemo naslednika spoznavoslovskemu spisu *Izvestnost človeškega spoznanja*, ga najdemo šele trideset let pozneje, leta 1921. To sta pravzaprav dva: *Uvod v filozofijo, spoznavno-kritični del* in članek *Problem izvestnosti v Bogoslovnem vestniku*. Časovni presledek med temi deli je torej velik, velika pa je tudi razlika med nazori, ki se v njih podajajo. V *Rimskem katoliku* je bil

²⁷ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 13-14.

²⁸ Prim. A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 14-15.

²⁹ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 19.

³⁰ D.-J. Mercier, n. d., 93, pod črto.

³¹ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 19.

³² Prim. A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 12 sl.

³³ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 37.

Ušeničnik dogmatik, medtem ko trideset let pozneje zavrača dogmatizem. Zavrača ga z dokazi in razlogi, kakor jih je podal v svoji *Critériologie générale* Mercier. Iz tega pa zopet ne sledi, da hodi sedaj Ušeničnik po Mercierjevi poti. Metoda louvainskega misleca se mu ne zdi ustrezna in podaja Ušeničnik sedaj svojo, novo metodo spoznavne kritike. Najprej bomo skušali odgovoriti, zakaj je Ušeničnik kot spoznavoslovec tako dolgo molčal.

V dobi po končanem študiju v Rimu ga življenjska pot vodi v ljubljansko bogoslovje, najprej za suplenta (1897), potem pa za profesorja filozofije (1900). Z ustanovitvijo Univerze v Ljubljani postane bogoslovje Teološka fakulteta, Ušeničnik pa redni univerzitetni profesor filozofije na tej fakulteti.

Za nas je pa pomembnejše to, da postane Ušeničnik naslednik Mahniča pri urejevanju *Rimskega katolika*, ki se z njegovim nastopom kot urednikom spremeni v *Katoliški obzornik* kot revija in glasilo Leonove družbe, ki je bila ustanovljena 19. novembra 1896 na pobudo Mahniča, dotedanjega urednika *Rimskega katolika*. Tri dni za tem je bil Mahnič imenovan za škofa na Krku, v ospredje začne stopati Ušeničnik. Čeprav je program Leonove družbe jasno in nedvoumno postavljaj na prvo mesto znanstveno-filozofsko delovanje, je v praksi Mahnič premaknil težišče na poljudno-znanstveno delo v apologetiki, kar se je povsem skladalo z njegovim značajem. Ušeničnik pa je bil po naravi resen, globok in nepristranski mislec, vendar je preteklo nekaj časa, predno se je izkopal iz Mahničevega vpliva, ki ga je ta še vedno imel na Leonovo družbo in začel samostojno razmišljati. Vlogo Leonove družbe, kakor sta jo videla Mahnič in Ušeničnik, je lepo prikazala dr. Alma Sodnik v članku *Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika*, iz katerega bomo lahko tudi mi razbrali, zakaj je Ušeničnik kot spoznavoslovec molčal celih trideset let, čeprav pravi, da ga je spoznavoslovje najbolj zanimalo že med njegovim akademskim študijem.

Program Leonove družbe je po Mahniču obsegal te tri točke: 1. goji naj vedo; glavna naloga društva bo v tem smislu utemeljevati in razširjati med Slovenci načela prave (aristotelsko-tomistične) filozofije; 2. brani naj vero; 3. skrbi naj za filozofsko načelno izobrazbo voditeljev naroda, zakaj le o takih velja, da niso slepi voditelji.

Tudi iz tega programa odseva Mahničeva težnja popularizirati pri nas sholastično-tomistično filozofijo in težnja uporabljati jo. Po Mahničevem delovanju sodeč je bilo težišče programa na drugi in tretji točki. Kot urednik *Katoliškega obzornika* je napisal Ušeničnik v uvodnem članku: »A tega ne, da bi *Katoliški obzornik* zmedel le en pojem, ki jih je s tolikim trudom čistil in bistril *Rimski katolik*.« Sprejel je Mahničevo delo in smer. Kmalu pa se je pokazalo, da ne namerava docela sprejeti njegove idejne dediščine. Težišče Ušeničnikovega dela se je namreč polagoma premaknilo in obstalo na prvi točki Mahničevega programa.³⁴ Ušeničnik je namreč po pričevanju Alme Sodnikove filozof mislec, ne organizator. Kot hladen motrivec stoji nasproti znanstvenim dejstvom, nasproti resnici. Ta najbolj notranja naravnost njegove osebe pa se ni vedno izrazito javljala. Zdi se, da je bila dvojna ovira.

³⁴ Prim. A. Sodnik, *Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika*, v: Čas 32 (1937/38), 275-276.

Prvič na splošno v našem okolju, so dobili tudi Ušeničnikovi članki različen izraz, prilagodili so se potrebam malega naroda; izsledovanje in imanentna kritika sta morali ostati v ozadju. Z ustanovitvijo univerze so se razmere spremenile. Tedaj je napisal svoj *Uvod v filozofijo*, ki pomeni Ušeničnikovo filozofsko-znanstveno izpoved, udeležil se je s svojimi spisi tujih znanstvenih revij, kjer je orisal izsledke svojega dela.

Bil pa je še drugi dejavnik, ki je Ušeničniku ob pričetku njegovega delovanja oviral utiranje lastne poti. To je Mahničev vpliv, njegovo pojmovanje nalog, ki naj jih ima filozofija pri nas, ali bolje rečeno: njegov program, ki je imel pred seboj predvsem praktične cilje.³⁵

Neugodne politične, socialne in verske razmere so zahtevale od mladega profesorja in nadarjenega znanstvenika, da je vse svoje zmožnosti in energijo uporabil kot branilec na okopih katoliškega svetovnega nazora. Njegov narod takrat ni pričakoval od njega poglobljenega teoretičnega dela, temveč je zahteval praktičnih in konkretnih nastopov. Ušeničnik ni podcenjeval praktičnih ciljev in se ni čutil neprizadetega do tega, kar se je dogajalo okoli njega. Ušeničnik je zaradi tega postal apologet. Vendar se je tudi dobro zavedal, da šele solidne znanstvene osnove lahko zagotovijo uspeh praktičnemu delu.

V tridesetih letih se marsikaj zgodi, marsikaj novega odkrije, rodijo se številne nove teorije. Ušeničniku ta mnenja niso bila neznana. Le v *Katoliškem obzorniku* in v prvih letnikih *Časa* ni bilo mesta za tovrstne teoretične poglobljene razprave, ker tudi ni bilo občinstva. Iz teh let nosijo Ušeničnikov podpis predvsem spisi iz katoliškega socialnega nauka, apologetike. To so spisi, ki obravnavajo problem evolucionizma, celo politiko, pač v skladu s »potrebami malega naroda«, sam pa je kljub temu moral vprašanja filozofskega spoznavoslovja študirati in sodobno literaturo poznati, drugače ne moremo razumeti, kako je mogel naenkrat nastopiti z izdelanim sistemom, ki je v nekaterih točkah samostojen. *Uvod v filozofijo* razodeva, da pozna ustrezno literaturo in sodobne teorije med spoznavoslovci, predvsem pa delo louvainske neosholastike, kjer je vodilna osebnost kardinal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926), njegovo glavno zadevno delo s področja spoznavoslovja pa je *Critériologie générale*. Ušeničnikov odnos do Merciera je kritičen. Z ene strani ima Mercier na Ušeničnika precejšen vpliv, po drugi strani pa Ušeničnik nekatere Mercierove nazore in ideje zavrača.

Najprej moramo vedeti, da pojav Merciera v zgodovini filozofije ni obroben pojav, temveč pomeni njegov nastop novo dobo v sholastični filozofiji, ki jo je sam ponazoril s tem, da je imenoval svojo filozofijo neosholastika. Med neosholastike se prišteva tudi Ušeničnik: »Moj filozofski 'sistem' je sistem tiste 'philosophiae perennis', ki so nje veliki predstavniki Aristoteles, Tomaž Akvinski, Mercier in ki se k njej vrača močna ameriška struja novorealistov in nemška würzburška (Kulpejeva) šola.«³⁶

Critériologie générale je prvič izšla leta 1899, Ušeničnik pa jo prvič omenja že leta 1900. Vendar iz tiste kratke opazke pod črto, iz katere je razvidno le to, da

³⁵ Prim. A. Sodnik, n. d., 272 sl.

³⁶ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 146-147.

po Mercieru navaja nazor tradicionalistov,³⁷ ne moremo ugotoviti, kako je Ušeničnik sprejel celotni Mercierov spoznavoslovski nauk. Prvič se je obširneje, pa še tokrat posredno dotaknil leuvenskega misleca ob kritiki Zimmermanove *Opće noetike*, saj je bil Stjepan Zimmerman v tisti dobi v veliki meri odvisen od Merciera. Tam se pridružuje kritikom, ki so Merciera napadli že leta 1912. Tako moremo sklepati, da Ušeničnik odklanja Merciera že veliko prej, kot pa od leta 1921. Tako pravi: »Drugi pomislek se bo komu vzbudil, ali je res mogoče problem tako dosledno rešiti, kakor bi bilo to po bistri logični osnovni razdelitvi pričakovati, namreč da se dokaže najprej objektivna, potem pa realna veljava spoznanja? Du Roussaux je v *Revue néo-scholastique* z ostro kritiko dokazoval zoper Merciera, da mora v dokazovanju ali prevrniti red ali pa zaiti v kolobar. Mercier dokazuje najprej objektivno veljavnost našega spoznanja, tako tudi objektivno veljavnost logičnih načel, med njimi načela vzročnosti, potem pa s pomočjo tega načela dokazuje realnost naših spoznav. Proti temu dokazovanju ugovarja Du Roussaux: »Dokler ni dognana realnost pojmov, dotlej tudi realna veljava principov ni gotova in zato velja tudi princip vzročnosti dotlej le za idealni red; zato ni mogoče z njim preiti iz idealnega okrožja v realni svet. Ali ne zadeva ta kritika tudi Zimmermanove metode?«³⁸ Iz tega naj torej zaključimo dvojje: 1. da je zavrnitev Merciera veliko bolj zgodnja kot pa šele leta 1918 ali 1921; 2. da so mu povod za to dali neosholastiki sami v svoji reviji, ko so razpravljali o Mercierovi spoznavoslovski metodi.

Veliko bolj obširno se Ušeničnik ukvarja s kritiko Merciera v razpravi *Problem izvestnosti - Donesek za metodo spoznavne kritike*, ki jo je prinesel *Bogoslovni vestnik* v prvem letu izhajanja, leta 1921. Ušeničnik najprej na kratko poda in analizira Mercierov nauk: »Mercier je razdelil vso kritiko prav na tisti dve vprašanji: prvič, ali naš duh sodi, kadar je izvesten, ker vidi, da je objektivno tako? in drugič, ali je vsebina teh spoznav realno-objektivna? Odgovor se izraža v dveh postavkah. Prva postavka: V neposredno izvestnih sodbah ne pridevamo predikata subjektu po kaki sintezi apriori, temveč zato, ker nam dejanstvo jasno kaže, da predikat subjektu res pristoji. Dokaz za to podaja introspekcija ... Druga postavka: Predikati (mnogih) naših sodb imajo realno-objektivno vrednost. Dokaz: (Mnoge) naše ideje so snovno obsežene v čutnih zaznavah. Predmeti čutnih zaznav so pa realni. Torej je tudi vsebina naših idej realno objektivna. Dokaz za prvo premiso nam zopet podaja introspekcija ... Dokaz za drugo premiso pa opira na načelo vzročnosti: naše čutne zaznave po vsem svojem značaju, po načelu vzročnosti kažejo na ven.«³⁹ Nato sledi kritika: »Dokaz za prvo postavko je torej zadovoljliv. Ta dokaz ni noben dokaz iz kakih premis, kjer bi bilo zopet vprašanje, kako je z njih izvestnostjo, temveč je preprost dokaz za podatke zavesti. Ni pa tako z dokazom za drugo postavko. Ta dokaz poleg introspekcije uvaja neko načelo, namreč načelo vzročnosti.

Prvo vprašanje je torej, kako je s tem načelom. »Po kritični metodi ne smemo nobenega načela *a priori* postaviti, ampak moramo za vsakega pozitivno

³⁷ A. Ušeničnik, *Brez Kristusa*, v: Katoliški obzornik 4 (1900), 200.

³⁸ A. Ušeničnik, *Spoznave teorije*, v: Čas 12 (1918), 289-290.

³⁹ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 52-53.

pokazati, ali je izvestno in kako je izvestno. Mercier se je tega zavedal, zato je takoj sam dodal, da je objektivna veljavnost tega načela že ugotovljena. In res je z dokazovanjem prve postavke posebej dokazoval tudi analitično naravo in objektivno veljavnost izrečenega načela. Vprašanje pa je, ali ta objektivna veljavnost tu zadošča. Tu gre za realni svet in realno-objektivno veljavo naših idej. Te pa z načelom vzročnosti ni mogoče dokazovati, če nima že načelo samo realne objektivnosti in realno-objektivne veljave. Takšno veljavo pa more zopet samo imeti, če sta subjekt in predikat tega načela realno-objektivna. Toda to je prav vprašanje, ali imata kak predikat in subjekt naših sodb tudi realno-objektivno veljavo. Zato je protislovno - *petitio principii* - uporabljati načelo vzročnosti za prvo dokazovanje realne objektivnosti idej.⁴⁰ »Tu je osnovna hiba Mercierove spoznavne kritike, zato po njegovi teoriji logično ni mogoč prehod iz idealnega reda spoznav v realni svet ter od objektivnosti idej do njih realne objektivnosti ... Tudi Mercierova kritika torej ne more zadovoljiti.«⁴¹ »Priznavam pa, da bi šel vendarle rajši za Mercierom (in Z.-om), če bi se bil le mogel prepričati, da je Mercierova metoda prava ... vendar bi bil šel rajši za M.-om, začčenja z objektivno veljavnostjo idealnih resnic in šele potem prehaja v svet realnosti, če bi bil mogel. A nisem mogel in še vedno ne morem, ker se mi njegova pot ne zdi prava,« pravi Ušeničnik tri leta pozneje.⁴²

Vendar je Mercier odločilno vplival na razvoj Ušeničnikovega nauka o spoznavanju. To vidimo predvsem ob kritiki dogmatizma. Če je Kant priznaval, da ga je Hume zbudil iz dogmatičnega spanja, lahko rečemo, da je Ušeničnika zbudil Mercier. To sam priznava: »Imenoval sem ta dogmatizem 'pretiran', dostavil sem pa, da bi se tudi moje mnenje (ki seveda ni 'moje', saj ga je nasproti Tongiorgiju opredelil že Mercier) stvarno moglo imenovati dogmatizem, najbolj racionalni dogmatizem.«⁴³

Jedro Mercierove kritike pretiranega dogmatizma vsebuje stavek: »Tongiorgi et ses partisans transforment ici encore un principe ontologique en une affirmation logique.«⁴⁴ Enako Ušeničnik: »Ni mogoče reči, da bi bila ta teorija povsem neosnovana. Resnica je marveč, da ne moremo nobene teh resnic zanikati, ne da bi že s tem priznali pravzaprav njih resničnost. Toda, kakor je dobro pripomnil Mercier, se pri vsakem razmišljanju te resnice podstavljajo samo ontologično, ne pa logično. To se pravi, če te tri resnice, prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj, ne bi bile najprej uresničene, bi bilo res vsako razmišljanje ne le brezsmiselno, ampak sploh nemogoče. Ni pa treba, da bi bile te tri resnice tudi prve spoznane. Mi lahko razmišljamo o svetu, ne da bi prej razmišljali sami o sebi; lahko logično mislimo, ne da bi kaj vedeli o načelu protislovja; lahko spoznavamo resnico, ne da bi bili prej premislili, ali je naš um sploh zmožen

⁴⁰ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 53-54.

⁴¹ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 55.

⁴² A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, v: Bogoslovni vestnik 4 (1924), 189.

⁴³ A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 187.

⁴⁴ D.-J. Mercier, n. d., 101.

resnico spoznati.«⁴⁵ Podobna kritika dogmatizma je podana tudi v *Uvodu v filozofijo*.⁴⁶

Za Ušeničnika je torej dogmatizem predvsem nemetodičen, metoda dogmatikov je preveč dogmatična, aprioristična, kar je povsem v nesoglasju s čutenjem sodobnih ljudi. »Po mojem mnenju je način, kako dogmatizem nastopa proti skepticizmu, nemetodičen.«⁴⁷ Zato si želi take metode, ki bi skeptika ob nekem pozitivnem, neposrednem razvidnem dejstvu (Ušeničniku je to *Cogito, ergo sum*) pripeljala do tega, da bi priznal tiste tri prve resnice »ne ante omnem philosophicam inquisitionem, temveč vprav kot spoznanje v razmišljanju in prizna jih ne zgolj negativno, ker jih brez protislovja zanikavati ne more, temveč po pozitivnem notranjem uvidu.«⁴⁸

Ušeničnik je torej sorazmerno pozoren do mentalitete sodobnih ljudi. Očitno se zaveda, da v novem veku ni mogoče več filozofirati na enak način, kakor v srednjem. Vendar pa Ušeničnik ostaja na predkritični stopnji, se pravi na stopnji pred Kantom. Noče pa biti dogmatik, ker je metoda dogmatikov nemetodična. Iz pedagoških ozirov zavrača tudi ime, ki bi imelo kako zvezo z dogmatizmom: »A zakaj torej nisem ohranil vsaj te besede: racionalni dogmatizem? Zoper besedo samo sem imel pedagoški pomislek. Delo sem pisal tudi za našo svetno inteligenco. A modernim je beseda 'dogmatizem' v filozofiji mrzka, ker je po Kantu zadobila zmisel nekritične metode. Čemu pa filozofijo obremenjevati z besedo, ki je nepotrebna, vrhu tega pa še mrzka in kvarna.«⁴⁹

Prof. dr. Alma Sodnikova razlikuje v omenjeni razpravi tri stopnje v razvoju Ušeničnikove noetike. Prva stopnja je dogmatično stališče, kakor je podano v *Rimskem katoliku*. To je točno. Druga stopnja pa je po mnenju Sodnikove kritika dogmatizma: »Res je razmišljal in nato podal kritiko te teorije ter je odklonil njeno metodo. To je druga stopnja problema.«⁵⁰ Nam se zdi premalo, da bi samo negativno stališče do nekega sistema veljalo za samostojno etapo v razvoju določenega sestava. Nazadnje, zakaj pa Ušeničnik zavrača tako teorijo dogmatizma in obenem Merciera? Gotovo ima za to tudi nek pozitivni razlog, pozitivno prepričanje, pozitivni nazor, v čigar luči in s čigar stališča presoja nasprotne sisteme in jih zavrača. Če torej postavimo kritiko dogmatizma in Mercierove kritike v drugo etapo njegovega razvoja, moramo v okviru te etape prikazati še Ušeničnikovo pozitivno stališče do spoznavoslovnega problema.

Čeprav je Ušeničnik v glavnem odklonil Mercierovo spoznavoslovno metodo, je vendar leuvenski sholastik premočno vplival na njega, da bi kakšnega njegovega nazora ne sprejel v svoj sestav. Videli smo že, da je Mercier razdelil področje resnice na dva dela: objektivne resnice in realno-objektivne. Svojo kritično metodo je zastavil na področju objektivnih resnic, v območju idealnega sveta, nato pa je skušal preiti od tod v območje realnega sveta. Po Ušenič-

⁴⁵ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 48-89.

⁴⁶ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 65 sl.

⁴⁷ A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 186.

⁴⁸ A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 187.

⁴⁹ A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 187.

⁵⁰ A. Sodnik, *Ob sedemdesetletnici Aleša Ušeničnika*, 284.

nikovem prepričanju se mu je ob tem prehodu poskus ponesrečil. Pri drugi premisi druge postavke je zašel v zmotni kolobar, ko se ni mogel več opreti na golo razvidnost, temveč se je oprl na dokaz, ki se sam opira na načelo, čigar veljavnost je šele hotel dokazati. Ušeničnik je v drugi dobi svojega razvoja prevzel od Merciera delitev resnic na objektivne in realno-objektivne. Zato je iskal na začetku noetike tako načelo, tako točko, s katere bi mu bila obenem odprta pot v realni in idealni svet, predvsem pa v realni svet, ker je vedel, da ga čaka Mercierova usoda, če začne pri idealnem svetu. Obenem mora biti to prvo načelo neposredno razvidno. »Če je torej spoznavni problem sploh mogoče rešiti, mora imeti spoznanje objektivno vrednost in rezultat kritike mora biti ta, da jo ima. Brez tega bi bila vsa kritika brezpredmetna: Če namreč spoznanje ne dojema objektivnosti, tudi kritika ne more biti objektivna. Zato je apriorna postavka kritične metode: ako naša izvestnost ni objektivno osnovana, problema sploh ni mogoče rešiti; ali narobe: kritika, ki je njen izsledek ta, da se naše spoznave ne ravnaajo po objektih in da naša izvestnost ni objektivno osnovana, je pogrešena in protislovna. - Seveda je pa dejanski problem še globlji. Mislimo si, da bi bilo veseljstvo tvorba našega duha. Če bi naš duh razmišljal o tej tvorbi, zrl v njej raznotere pojave, motril med njimi odnose in zakone in jih po teh razvrščal, bi kritika morala reči, da je naše spoznanje objektivno in naša izvestnost objektivno osnovana. Naš um bi spoznaval res to, kar je, spoznanje bi se ravnalo po objektu, in zavest, da je res tako, kakor mislimo, bi dajala našim mislim in sodbam značaj prave izvestnosti. Vsakdo pa vidi, da s tem problem še ni rešen. Mi bi radi več vedeli. Mi bi radi vedeli, kako je z veseljstvom, ali je res tvorba našega duha, ali biva marveč neodvisno od našega spoznanja. Ni nam torej zadosti, če vemo, da so naše spoznave objektivne v tem smislu, da se ravnaajo po nekem objektu, ki je pa naposled vendarle le fikcija, temveč mi bi radi vedeli, ali ta objekt tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali vsaj more bivati. Če imenujemo to, kar tudi neodvisno od našega spoznanja biva ali more bivati, realno, tedaj je končno vprašanje, ali so naše spoznave nele objektivne, marveč realno-objektivne?«⁵¹ Polemika s Kantom je med vrsticami navedenega odstavka očitna.

Tako izhodišče spoznavoslovja, iz katerega bi se dalo gledati v idealni in realni svet, točka, v kateri se preskuša objektivna in realno-objektivna vrednost naših sodb, vidi Ušeničnik v *Cogito, ergo sum*. »Zato je najprej vprašanje, ali ni kake osrednje točke, ob kateri bi se z introspekcijo dala ugotoviti neka prva znanstvena izkustvenost, ki bi potem osvetljevala pot do drugih spoznav. Iskati moramo točko, ki bi nam cmogočila najširši razgled. Naše spoznave so nekatere idealnega, druge realnega reda, zato bi morala biti ta osrednja točka taka, da bi se nam z nje odprl pogled obenem v idealni in realni svet. Ali je kje takšna točka? ... René Descartes je dvomil o vsem, o čemer se mu je zdel dvom mogoč. Prišel je pa do točke, do sredine, kjer ni mogel več dvomiti: *Mislím, torej sem. Cogito, ergo sum*. O tem ne morem dvomiti. Zakaj tudi če dvomim, mislim, in če mislim, sem. - Ustavimo se tu! Pustimo vprašanje, ali je Descartes po pravici dvomil o vseh predstavah do tu sem! Če je le ta spoznava zares v polnem

⁵¹ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 51-52.

pomenu izvestna, smo našli trdno točko znanstvene izvestnosti. Morda bo možna od tu pot naprej.«⁵²

Nato se Ušeničnik opre na refleksijo in z njo dokazuje, da je *Cogito, ergo sum* resnica, ki prenese vse poskuse dvoma, ker je neposredno razvidna resnica. Zato je tudi izvestnost, ki ji pripada, res prava izvestnost. »V notrini duševnosti je torej vsekakor mnogo skrivnostnega, česar prvi pogled nikakor ne more odkriti, a toliko se vendar odkriva tudi preprosti refleksiji, da je izvestnost tistega stavka 'cogito, ergo sum', ali kakor bi dejal Kant, sem 'ein denkend Wesen' objektivno osnovana in torej izvestnost v pravem znanstvenem smislu.«⁵³

Toda to še ni vse. V *Cogito, ergo sum* najde Ušeničnik tudi potrditev za prva tri načela. »Če se pazno obrnem na to doživetje, se nam odkrijejo ob njem v neposredni objektivno in realno osnovani izvestnosti poleg drugih tudi tiste tri resnice, ki jih je hotel dogmatizem nekako samovoljno, da jih kar vnaprej priznamo, in jih tako nekritično priznati nismo mogli in smeli.«⁵⁴

Potem našteva, katere resnice se nam javijo ob spoznavi resnice *Cogito, ergo sum*. To so: 1. prvo dejstvo, jaz sem; 2. zmožnost spoznanja, ki se razodene razumu ob prvi refleksiji v svoji dejavnosti; 3. prva načela: načelo protislovja, načelo istovetnosti, načelo izključenega tretjega, načelo vzročnosti, načelo zadostnega razloga in še druge spoznave. »Našli smo torej trdno točko, odkoder je odprt pogled v realni in idealni svet ... Toda ob tem dejstvu se družita realni in idealni svet. Če mislim na-se, je misleči subjekt obenem objekt. Ker se pa subjekt zaveda sam sebe kot realnosti, izraža torej tudi spoznani objekt, ki je isti s subjektom, realnost. Tu ni treba nobenega 'mostu' iz subjekta do realnega objekta. V spoznanju samega sebe se misleči subjekt zave, da je zmožen spoznavati realnost ... Ker se ob spoznanju te prve realnosti po refleksiji duh zave tudi prvih načel, ki so obenem zakoni bitja in mišljenja, ker se zlasti zave načela vzročnosti, je že tudi sploh ugotovljena vez med idealnim in realnim svetom.«⁵⁵

Odločilen pomen pri Ušeničnikovi kritiki ima naš um, ki je zmožen refleksije. Refleksijo uporabljamo, ko z njo motrimo um v njegovem delovanju, ne um sam v sebi. To je povedal že Mercier.⁵⁶ Da bi torej vzel neko delovanje razuma in ob njem s pomočjo refleksije presojal izvestnost na ta način dobljenih spoznav, se Ušeničnik posluži spoznanja *Cogito, ergo sum* in ob njem s pomočjo refleksije skuša postaviti temelje svoje kritike, dokazati, da je naš razum zmožen spoznati resnico, utemeljiti prva načela, na katerih bo zgradil vso svojo kritiko. Ta prva načela je utemeljil *a posteriori*, nasprotno od dogmatizma, ki jih je postavljal *a priori*. »Vsaj malo verjetno je, da bi sama refleksija brez vsakršne uporabe principov mogla vse razjasniti. Zato je najprej vprašanje, ali ni morda

⁵² A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 72-73.

⁵³ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 95.

⁵⁴ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 86.

⁵⁵ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 95.

⁵⁶ D.-J. Mercier, n. d., 101 sl.

kake osrednje točke, ob kateri bi se z introspekcijo dala ugotoviti neka prva znanstvena izvestnost, ki bi potem osvetljevala pot do drugih spoznav.«⁵⁷

Ta metoda nas z ozirom na to, da njen avtor ob spoznanju *Cogito, ergo sum* išče prva načela, prvo dejstvo in zmožnost razuma, da spozna resnico, spominja na dogmatizem. Pa tudi Ušeničnik sam bi se tega očitka nič ne branil, ker pravi sam: »Glede dogmatizma sem sam izrecno opomnil, da se stvarno z njim strinjam, a zavrnil sem ga metodično in pedagoško.«⁵⁸

Velika prednost in v ponos slovenski filozofiji pa je dejstvo, da je ta metoda nova, da je zrasla na slovenskih tleh. Ušeničnik sam se tega zaveda. Tako so mislili tudi tisti, ki so delo ocenili.⁵⁹ Ušeničnik pravi: »Ker pa je že pravda o tem, se mi vendar še vedno zdi, da sem poskusil nekako na nov način osvetliti prve osnove noetike. Pokazal sem, kakor se mi zdi, da je v tisti sebevidnosti, ki je svojska subjektu, ko se pojmuje kot objekt, a zaveda kot subjekt, zadnji razlog vse izvestnosti. Tu notri tiči po mojem mnenju 'in nuce' vsa noetika in nadaljna kritika spoznanja je le ekspozicija tega zametka. - Seveda ni ta analiza nekaj čisto novega. Da sem vzel za osnovno točko svoje bitje, zato je dosti naraven razlog le-ta, da je moje bitje najbolj moje, da bom torej, če morem biti sploh refleksno izvesten, najprej prišel do takšne izvestnosti tu ... Da sem vzprejel vprav Kartezijevo formulo, je vzrok historičen, ker si je Kartezij na meji nove dobe prav posebej zastavil ta problem in pa, ker sem potreboval kratke formule. Nihče pa, ki je le površno proučil moj *Uvod*, me ne bo zato deval med Kartezijance ... Niti ni moj kritičen obsežen v formuli *Cogito, ergo sum* - ta formula znači le izhodišče in je po bistvu avguštinska - niti mi je poleg te avguštinske osnove še kaj skupnega s Kartezijem. - Pobudo za nadaljno analizo mi je marveč dal sv. Tomaž. Ko se sv. Tomaž vprašuje, ali človek more spoznati, da spozna resnico, odgovarja, da je to mogoče, in sicer po refleksiji: 'Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur' (De ver. q. 2, a. 10). Ako je pa to mogoče, sem si dejal, mora biti to najbolj mogoče v najbolj intimnem spoznanju, v spoznanju samega sebe, kjer je objekt spoznanja subjekt sam.«⁶⁰

V tej točki se tudi dovolj jasno zrcali Ušeničnikov odnos do sv. Tomaža. Pojmovanje Tomaževe filozofije je pri njem zelo dinamično. Ušeničnik je bil toliko odprt do sodobne problematike, da je imel Tomaža Akvinskega za izhodišče, ne pa tudi za cilj svojega filozofiranja. »Zato pa pravimo: nazaj k Tomažu Akvinskemu, ali bolje: naprej s sv. Tomažem! Ne nazaj, temveč naprej! Kljub globokemu spoštovanju, ki ga imamo do sv. Tomaža in njegove filozofije, si namreč ne tajimo in po pravici in resnici tudi ne moremo tajiti, da ni možna kaka preprosta repristinacija celotne Tomaževe filozofije, da bi na primer Tomaževo filozofijo kratkomalo povzeli in prevzeli z vsem, kar je z njo v zvezi in z le tem ... Če pa se miselno vglobimo v Tomaževo filozofijo, se nam pokaže troje: prvič, da ne moremo vsega sprejeti; drugič, da nam to, kar moremo

⁵⁷ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 72.

⁵⁸ A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 186.

⁵⁹ Prim. F. Šanc DJ, A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, v: Čas 17 (1923), 4.

⁶⁰ A. Ušeničnik, *Še nekaj o metodi spoznavne kritike*, 187-188.

sprejeti, ne zadostuje povsem; tretjič, da moramo postaviti vse v novo osredje.⁶¹ To zadnje velja posebej za spoznavoslovje, ki je bilo pri Tomažu nezadostno razvito glede na probleme, ki so se pojavili v moderni dobi in zahtevali ustrezno rešitev. Ušeničnik je pa vse, kar je mogel po Tomažu povzeti, res povzel, vse znova predelal in »postavil v novo osredje«. To je pa osredje predkritične novoveške filozofije. Humov dvom se Ušeničnika ni dotaknil tako globoko kakor Kanta, zato tudi ni segel po Kantovem reševanju spoznavoslovskega vprašanja.

S tem smo prikazali drugo stopnjo v razvoju Ušeničnikovega nauka o spoznavanju. Časovno moremo to dobo postaviti na začetek dvajsetih let. Značilnosti te stopnje je predvsem zavrnitev metode dogmatikov in Mercierove kritike ter začetek njegove lastne spoznavoslovске metode, ki sestoji iz prvih načel, a smo jih dobili s pomočjo refleksije ob temeljni in najbolj izvestni spoznavi: *Cogito, ergo sum*.

Toda to je samo začetek lastne poti. Pri filozofu, kakor je bil Ušeničnik, lahko pričakujemo razvoj in izpopolnjevanje metode in vsebine misli. Celo sam se je pogosto tako izražal, da je dal čutiti, da ima svojo metodo še za nedodelano; sam je govoril o sebi, da je le pokazal novo pot, obrnil pozornost nanjo, na novo osvetlil in da je treba v tej smeri še delati in iskati. Zato smemo upravičeno iskati v poznejših Ušeničnikovih razpravah kaj novega, novih pogledov in spoznav, ki bi se nanašali ravno na same osnove, na izhodišče njegovega spoznavoslovja. Če podrobno preiskujemo Ušeničnikovo noetiko v okviru *Izbranih spisov (Filozofija I)* in razpravo *Quaestio de certitudine retractatur*, imamo dovolj razlogov, da lahko rečemo, da je Ušeničnik svoj nauk o spoznavanju dopolnil, razvil, izdelal.

Ušeničnikovo spoznavoslovje, kakor je podano v *Uvodu v filozofijo* in njemu sočasnih spisih, temelji na refleksiji. Z njeno pomočjo razbere Ušeničnik *Cogito, ergo sum* kot prvi zreli plod, prvo zdravo jabolko v košari slovenskega modroslovca. Ta *Cogito, ergo sum* postane tista trdna točka, na kateri temelji vse spoznavoslovje in iz katerega izvirajo ostala temeljna načela idealnega in realnega sveta. Kakor smo že navedli, sam izrecno pravi, da je malo verjetno, da bi sama refleksija brez principov mogla vse razjasniti in da zato išče osrednjo točko, ki bi nudila pogled v realni in idealni svet. Obenem še čuti za potrebno, da takoj na začetku ob *Cogito, ergo sum* prizna in utemelji prve tri resnice: prvo dejstvo, prvo načelo in prvi pogoj. Tako je praktično - ne sicer načelno - refleksija potisnjena na drugo mesto. Temelji spoznavoslovja so *Cogito, ergo sum* in prva načela, ki se razodenejo ob njem. Izvestnost našega spoznanja se preverja tako ob samozaznavanju spoznavajočega subjekta. Ako se um obrne na sam misleči subjekt, subjekt postane objekt in ta objekt zaznam sedaj kot nekaj, kot bitje, kot substanco, kot vzrok. Po refleksiji zaznam, da ti pojmi izražajo nekaj, kar misleči subjekt res je. Torej je tudi svojstvenost našega uma takšna, da spoznava tudi realne objekte, in sicer jih spoznava s splošnimi pojmi. Ako um ob bitju spočne prva načela, prav tako po refleksiji spozna, da so ta načela res osnovana na pojmu bitja: kar je, je; če je, ni resnično, da ni; ali je ali

⁶¹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 77.

ni. Abstraktni pojmi se duhu osvetljujejo ob konkretno mislečem subjektu: jaz sem resnično bitje. Jaz sem, kar sem; in ko sem, je nad vse izvestno, da sem. Tako prva izvestnost »najintimnejšega spoznanja, da mislim in sem, po popolni refleksiji spremlja vse naše spoznanje in njega način. Vsa spoznavna kritika je torej osnovana na tej prvi izvestnosti.«⁶²

Ko prebiramo razpravo *Quaestio de certitudine retractatur*, nam postavlja Ušeničnik za temelj svojega spoznavoslovja zavest zmožnosti našega razuma, ki se razumu samemu odkrije ob izvestnih spoznavah ob pomoči popolne refleksije. Saj je že prej poznal to resnico kot prvi pogoj, ki pa si je moral deliti svoje mesto in čast temeljnega načela z drugimi načeli. Sedaj pa to načelo samo postane temelj spoznavoslovja, temelj izvestnega spoznanja. Zato se sedaj Ušeničnik še bolj opira na Tomaža in tudi veliko bolj postavlja v ospredje Tomaževo poudarjanje uperjenosti spoznanja k stvarem. Narava razuma je, da se priliči stvarem. Odprtost razuma za stvari zunaj njega spozna človek s svojo refleksijo o svojem razumevanju. Tam ne spozna samo svojega dejanja, ampak tudi njegovo uperjenost na predmet zunaj njega. Skratka: fenomenologi bi rekli intencionalnost. To poudarja sedaj tudi Ušeničnik: »Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur.«⁶³

Tako sedaj nastopi kot odločilen dejavnik popolna refleksija. Z njo je razum pri sebi, razum je sebi navzoč in ta neposredna navzočnost dokazuje, kdaj je človekovo spoznanje ustrezno objektivnemu stanju oziroma neposredno zaznava, koliko je spoznanje razvidno. Iz tega je mogoče nato tudi določiti stopnjo gotovosti ali izvestnosti. »Pari modo igitur de certitudine dicendum: per hoc intellectus cognoscit se esse in possessione secure verae certitudinis, quod supra se ipsum reflectitur ... Cognoscit igitur intellectus se esse in possessione secure verae certitudinis, in quantum non solum cognoscit veritatem, sed etiam cognoscit se cognoscere veritatem. Id autem cognoscit per reflexionem perfectam. Reflexione enim perfecta intellectus percipit se esse intellectum, i. e. virtutem cognoscitivam, cuius ea natura est, ut in naturalibus conditionibus verum in quando evidens est, verum certum referat.«⁶⁴

Po popolni refleksiji se subjekt zaveda, da je, toda za spoznavoslovje je zdaj Ušeničniku pomembnejše, da se zaveda, da je zmožen spoznati resnico. Ta zavest pa lahko spremlja katerokoli izvestno spoznanje; pravzaprav vsako izvestno spoznanje, vsako razvidno resnico. »Ultimum momentum verae certitudinis est ut conscius mihi sum, me non fali. Atqui haec conscientia per solam reflexionem discursivam aquiri nequit, sicut generatim conscientia non est

⁶² A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 145.

⁶³ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 118.

⁶⁴ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 132-133.

fructus alicuius discursus, sed est potius et discursum et quemlibet actum intellectus comitans ... Quae quaestio ... solvi tantum potest, si homo in intelligendo conscius sibi esse potest, se non fali sed certo cognoscere verum. Quod tantum fieri potest per reflexionem proprie perfectam, qua sc. mens in actu intelligendi se percipiens simul percipit intellectum esse intellectum, i. e. facultatem cognoscitivam veri ideoque positus ponendis infallibiliter cognoscere verum ... Duo igitur requiruntur ad veram certitudinem obtinendam: evidentia ex parte obiecti, quae a casu ad casum aquiri debet, et conscientia imanens, intellectum esse facultatem veri, quae per reflexionem perfectam omnes operationes intellectus comitatur. Cum igitur mens intelligit, intelligit se intelligere et cum verum evidens ipsi praesentur, intelligit se intelligere verum et it vera certitudine certa est. Quare prima et ultima conditio verae certitudinis vere in illa conscientia sita esse videtur, quae est sequella reflexionis completae seu perfectae in sensu artiori.«⁶⁵

Če se sedaj ozremo na *Filozofijo I*, to je izdajo *Uvoda v filozofijo I* v okviru *Izbranih spisov*, moramo najprej opozoriti, da ne smemo pričakovati temeljitih sprememb, saj pravi kritik dr. Janžekovič o njej, da »Ušeničnikova *Filozofija* noče biti druga, predelana izdaja *Uvoda*, marveč je samo del filozofovih izbranih spisov.«⁶⁶ Kljub temu opozorimo na dve stvari, ki dasta slutiti, da se je filozofov nazor spremenil in poravnal najostrejše robove, ki jih novi nazor ni mogel prenesti. V *Filozofiji I* je izpuščen stavek: »Vsaj malo verjetno je, da bi sama reflexia brez vsakršne rabe principov mogla vse razjasniti.«⁶⁷ medtem ko se v *Uvodu v filozofijo* nahaja, kakor smo že opazili. Posredniška vloga spoznave *Cogito, ergo sum* se vidi tudi iz naslednjega odstavka v *Uvodu v filozofijo*: »Če bi se duh po vsem tem vprašal, zakaj je v svojih spoznavah izvesten, kaj bi si moral odgovoriti? Ne zato, kakor da ga kak teman nagon sili, ampak zato, ker se mu dejanstvo razvidno javi, da noben dvom ni mogoč. Zakaj pravi cogito, ergo sum? Zato, ker v svojem mišljenju sam sebe vidi, ker se sam sebi v mišljenju razodeva. Razlog in vzrok, da nič ne dvomi, nagib, da tako trdno pritegne spoznavi, je torej razvidnost dejanstva.«⁶⁸ Po tem sodeč bi lahko smatrali, da je samo *Cogito, ergo sum* neposredno razvidna resnica. Zato je v *Izbranih spisih VII* na ustreznem mestu izpustil omejitve razvidnosti na *Cogito, ergo sum*. »Ako se sedaj še vprašamo, kako in po čem spoznamo, da smo resnično izvestni, je odgovor že dan: po tem, da je dejanstvo razvidno. In sicer je možnost izvestnosti iz sebevidnosti, to je tiste svojstvenosti duha, ki je v spoznanju s svojim dejem spoznanja sam sebi prisoten, sebi viden in sebeviden. V luči te sebevidnosti je pa vsakokratni objektivni razlog izvestnosti in obenem beleg resničnosti razvidnost dejanstva: subjekt je resnično izvesten, kadar se mu dejanstvo kot takšno razodeva.«⁶⁹

⁶⁵ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 135-136.

⁶⁶ J. Janžekovič, *Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi VII*, v: BV 22 (1942), 188.

⁶⁷ Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 49.

⁶⁸ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 94.

⁶⁹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 66.

Tako se nam na tej tretji stopnji Ušeničnikovega razvoja še jasneje razodene smer tega razvoja: dalje od dogmatizma, pa tudi dalje od Merciera. Tu ni več prvih načel, ki bi jih morali najprej priznati, refleksija lahko vse razjasni. To je Ušeničnik - kakor smo opozorili - v *Uvodu v filozofijo* izrecno zanikal. Tudi delitev na resnice realnega in idealnega reda tu nima več pomena. Pač pa stopa na prvo mesto razvidnost kot smer resnice. Najvišja stopnja razvidnosti je pa popolna refleksija - sebevidnost. Vsaka resnica, ki jo s pomočjo popolne refleksije človek res spozna in ve, da jo je spoznal, je lahko izhodišče. Zaradi popolne refleksije, ki spremlja vsa naša spoznanja *Cogito, ergo sum* izgubi svojo izjemnost. Vsako spoznanje, ki je res resnično spoznanje, ima lahko tako trdnost, kakor *Cogito, ergo sum*. Zaved, da je razum zmožen spoznati resnico, je tako temelj vse izvestnosti. »Quare prima et ultima conditio verae certitudinis vera in illa conscientia sita esse videtur, quae est sequella reflexionis completae seu perfectae in sensu artiori.« Popolna refleksija omogoča, da vidim, ali je moje spoznanje izvestno ali ne, ali sem resnico resnično uvidel, ali pa sem pritrdil iz drugih razlogov. »Reflex etiam cognoscere possumus, nos esse in certa possessione veritatis, in quantum cogitando excludere possumus aliena et subiectiva motiva, quibus intellectus permotus esset ad assensum.«⁷⁰

Razvidnost je torej nekaj objektivnega, je objektivno svojstvo dejanstva, je prav tista jasnost, tista prozornost, tista spoznatnost resnice, ki omogoča umu intuicijo. »In prav ta razvidnost je pravi razlog izvestnosti.«⁷¹ V *Uvodu v filozofijo* je pa mišljena ta razvidnost bolj kot posredna, kolikor se da reducirati na razvidnost, ki je je deležna resnica *Cogito, ergo sum*. Zato pravi v *Uvodu v filozofijo* Ušeničnik na ustreznem mestu o razvidnosti: »In prav to razvidnost smo vedno našli kot zadnji razlog izvestnosti.«⁷²

Tudi v razpravi *O spoznatnosti vnanjega sveta* se mimogrede izrazi Ušeničnik v smislu nazora, ki ga je imel na tej tretji stopnji in kakor smo ga prikazali: »Naša gotovost ali izvestnost se snuje navsezadnje na popolni refleksiji, ki je zaradi netvarnosti svojska našemu umu. Po tej popolni refleksiji naš um, ko spozna, ve da spozna, se zaveda, si je v svesti in je zato o tem tudi prepričan. Da, naš um zaradi te svojstvene refleksivnosti ne spozna samo, da spozna, temveč spozna tudi ali vsaj more spoznati, da spozna resnico. Po tem povračanju samega na sebe, pravi sv. Tomaž Akvinski, um spozna, da je ustvarjen za spoznavanje, da je po naravi naravnan na spoznavanje resnice (De ver. I. 9). Iz te prve izvestnosti o objektivni vrednosti našega spoznavanja izvira drugotno tudi izvestnost o vrednosti našega čutnega zaznavanja.«⁷³

To tretjo stopnjo njegovega razvoja moremo postaviti na konec tridesetih let. Razprava *De cognoscibilitate* je namreč izšla leta 1938; *Quaestio de certitudine retractatur* leta 1940, naslednjega leta pa sedmi zvezek *Izbranih spisov*.

Človeku se nujno postavi vprašanje, zakaj Ušeničnik ni razprave *Quaestio de certitudine retractatur* uvrstil v *Izbrane spise*, če je res tako pomembna in podaja

⁷⁰ A. Ušeničnik, *Quaestio de certitudine retractatur*, 130.

⁷¹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 93.

⁷² A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 278.

⁷³ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 175-176.

nekaj novega, novo plat njegovega spoznavoslovja. Vendar tudi na to vprašanje ni odgovor daleč. Po svoji vsebini bi omenjena razprava spadala v tretji zvezek *Izbranih spisov*. Ta zvezek je dobil svoj *nihil obstat* 25. oktobra 1939, dan nato pa *imprimatur*. Torej sta bila vsebina in obseg tega zvezka zaključena že pred tem datumom. V *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis* je spis izšel leta 1940. O spisih, ki niso izšli v *Izbranih spisih*, pravi Ušeničnik: »Da niso izšli v *Izbranih spisih*, za to je več vzrokov ... Za nekatere mi je pa vendar žal, da jih nisem mogel sprejeti.«⁷⁴ Mislim, da sem spada tudi omenjena razprava.

Ko iščemo pobud za Ušeničnikovo izpopolnitev spoznavoslovja, kakor smo jo podali pod pojmom tretje stopnje razvoja, ne moremo mimo Charlesa Boyerja SJ, profesorja na Gregorijani, sekretarja Papeške akademije sv. Tomaža in Ušeničnikovega znanca. Po besedah samega Ušeničnika⁷⁵ smemo sklepati, da si je Boyer pojem refleksije, popolne refleksije privzel od Ušeničnika, vendar je ves čas pojmoval popolno refleksijo kot sebevidnost duha in razuma, ki ve, da je zmožen spoznati resnico. Zato mu je lahko temelj spoznavoslovja prizorišče udejstvovanja refleksije, se pravi vsaka res razvidna resnica, in ne kakor Ušeničniku v *Uvodu v filozofijo Cogito, ergo sum*. »Aliter tamen et aliter cognoscitur aliqua veritas et natura cognoscitiva intellectus. Dicendo v. gr. duo et duo sunt quatuor, cognosco explicito et in actu signato id quod dico, nempe duo et duo esse quatuor; sed ea cognitio involvit et implicat in actu exercito cognitionem naturae intellectus, cum vi huius cognitionis illa habeatur.«⁷⁶

Naj na koncu omenim še to, da bi bilo v tem smislu treba dopolniti razpravo J. Janžekoviča *Ušeničnikovo mesto v sodobnem spoznavoslovju*, kjer avtor priznava Ušeničnikovemu spoznavoslovju le *Cogito, ergo sum* kot osnovo.⁷⁷ Za *Uvod v filozofijo* to res velja, tudi iz samih *Izbranih spisov* bi še sledilo, čeprav nekatere omenjene spremembe in popravki dajo slutiti, da so v ozadju globlji popravki. *Quaestio de certitudine retractatur* pa očitno govori v prid trditvi, da je Ušeničniku na tretji stopnji razvoja temelj spoznavoslovja zavest, ki jo ima naše spoznavanje, da je človekov um sposoben spoznati resnico. Ta umu imanentna zavest o zmožnosti spoznanja spremlja vse delovanje našega uma.

⁷⁴ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VI*, 295.

⁷⁵ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 139, pod črto.

⁷⁶ C. Boyer SJ, *Cursus philosophiae I*, Romae 1950, 179.

⁷⁷ J. Janžekovič, *Ušeničnikovo mesto v sodobnem sholastičnem spoznavoslovju*, v: Nova pot 9 (1957), 281.

Drago Ocvirk CM

Tehnoznanosti in teologija

»Posebej se priporoča s primernimi študiji čim bolj preučiti vpliv moderne tehnologije in posebno družbenih občil na posameznika, družino, ustanove in sploh moderno kulturo« (Janez Pavel II.).¹

Da smo vpleteni do zadnjega vlakna v svet, v katerem živimo, je jasno vsem, ki si ne domišljajo, da so te vpetosti odrešeni in neobremenjeni z njo. Toda če hoče človek odgovorno odločati in ukrepati ter po svojih močeh usmerjati razvoj svojega življenjskega okolja, mora vzpostaviti kritičen odmik do tega okolja, da bi lahko o njem tehtno razmišljal. Tak miselni odmik kristjanu ni tuj, saj je le del bolj radikalnega odmika, ki ga zahteva Jezus od svojih učencev. Ti so sicer v svetu, a naj ne bi bili od njega. Da bi lahko v svet vnašali novo kakovost in ga tako spreminjali, podobno kakor kvas spremeni testo, je seveda nujno, da sodelujejo tako pri naporih za razumevanje tega sveta kakor pri ustvarjalnem izumljanju najboljših rešitev. Danes je naš svet tehnološki, zato ne bi smelo presenetiti bralca *Bogoslovnega vestnika*, da najde v njem prikaz literature, ki obravnava tehnologije. Taka predstavitev je le ena od oblik dramljenja h kritičnemu razmisleku o tehnologiji, ki je še vedno nekakšna samoumevna in nemišljena razsežnost življenja, in vabilo, da bi v naš krščanski razmislek (teologijo) vključili tudi to vsenavzočo razsežnost modernega življenja.

Don Ihde je profesor filozofije na državni univerzi v New Yorku (State University of New York at Stony Brook) in je avtor del, povezanih s tehniko, tehnologijo in fenomenologijo tehoznanosti. V tem prikazu predstavljam njegovi zadnji deli:

- *Technology and Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington 1990.

- *Philosophy of Technology. An Introduction*, Paragon House, New York 1993.

Uvod v filozofijo tehnologije je namenjen študentom filozofije, pa tudi razgledanemu bralcu, ki ga zanima sistematičen prikaz tega novega filozofskega področja. Delo ima pet poglavij z indeksom tem in avtorjev ter koristnim izborom literature za nadaljnje poglobljanje v ta vprašanja.

¹ Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, 45, v: CD 59.

Avtor je izbral pripovedni ali zgodovinski pristop k temu področju, da bi pokazal, kakšni so bili odnosi med filozofijo, znanostjo in tehnologijo in zakaj je še danes vrsta predsodkov, povezanih s tako zgodovinsko oblikovanimi odnosi. Tu podajam nekoliko razširjeno predstavitev te zgodovine, saj bo teološko podkovan bralec lahko hitro potegnil določene vzporednice s teologijo, njenim razvojem in odnosom do filozofije, znanosti in tehnologije. Filozofija je bila od vsega začetka povezana z znanostjo, medtem ko tehnologija ni zanimala nobene vede (tudi teologije ne!). Zato ni bila predmet posebnega razmisleka in se je razvijala neodvisno od filozofije in znanosti.

1. Od filozofije do filozofije tehnologije

Filozofija upravičeno velja za najstarejšo akademsko panogo v kanonu zahodne civilizacije. Predsokratike je zanimala narava Narave in so tako filozofijo enačili z znanostjo (če bi govorili v naših kategorijah). Za razliko od njih sta Sokrat in Platon usmerila svoje razmišljanje na človeka: spoznati samega sebe, je bila zanju prva filozofija. Tako lahko govorimo o znanstveni in humanistični veji filozofije.

Znanstvena veja ni poznala eksperimentiranja in je bila le spekulativna. Zato je treba razlikovati med tem klasičnim obdobjem in helensko-rimskim, ko se v Aleksandriji pojavijo zametki tega, kar imenujemo tehnoznanost. Kakšno stoletje po Aristotelu, ki je prvi razvijal eksperimentalni in tehnoznanstveni pristop k različnim tvarjem, srečamo Arhimeda, Strata (ta je verjetno avtor prve razprave o mehaniki) in v 1. stoletju po Kristusu še Ptolomeja. V tem obdobju je bila zgrajena večina čudes starega veka. Za prihodnost so bile pomembne iznajdbe merilnih naprav za prostor in čas (sončna in vodna ura) ter stvari, ki jih imamo za samoumevne kot npr. cement, gradnja cest, zasteklena okna, hišni vodovod in kopalnice, centralna kurjava in hlajenje idr.

Po helensko-rimskem obdobju govorimo o mračnem veku, ker se je večina dotodanjih iznajdb in znanj izgubila, ko so s severa vdrli barbari. Kljub vsemu pa se je nekaj ohranilo na jugu Sredozemlja in doseglo od 9. stoletja dalje nov razcvet z islamsko znanostjo, ki je vsebovala tudi že z instrumenti podprto znanost. Evropa se mora zahvaliti islamskim znanstvenikom, da se je ponovno seznanila z grško-rimskim znanjem in veščinami. Islamska znanost (Avicena, Averroes) je tako eden od predmodernih virov moderne znanosti in je cvetela v pluralnem obdobju Španije. V tem obdobju je evropska misel iznašla teologijo, ki je križanec judovsko-krščanske religije in starogrške filozofije (novoplatoniki, Avguštín, Anzelm, Akvinec, Abelard idr.). Zato se je filozofija v tem času ukvarjala z religijsko-teološkimi temami. Ta način razmišljanja so v našem stoletju poimenovali ontoteologija. Podobno kot so staro filozofijo enačili z znanostjo, tako so jo v krščanskem obdobju enačili s teologijo, čeprav je vedno ostajala napetost med vero in razumom, ki se je v začetku novega veka razčlenila v protestantizem in renesanso. Že prej pa lahko govorimo o humanistični reakciji na to enačenje filozofije in teologije. Tako je npr. Roger Bacon v 13. stoletju pisal o strojih, ki jih je kasneje narisal L. da Vinci, konec 15. stoletja pa srečamo Erazma. Ti humanisti so za arabskimi misleci drugi vir novoveške znanosti.

Zaradi ideoloških razlogov neupravičeno označujemo srednji vek kot mračni, zato tudi zlahka spregledamo, da je v njem tretji vir novoveške znanosti. Prav v tem času se je namreč zgodila tehnološka revolucija: iznašli so vrsto gradbenih strojev (žerjavi, dvigala, mlin na veter in vodo) in metod za gradnjo katedral, mest in izsuševanje močvirnih področij severne Evrope. Do renesanse je bila Evropa že mehanizirana in zato ni presenetljivo, da so bili taki umetniki, kot sta npr. L. da Vinci in Michelangelo, hkrati gradbeniki. To velja tudi za očeta moderne znanosti Galileja.

V tem splošnem spreminjanju se je spreminjala tudi filozofija, tako da je ni bilo več mogoče preprosto enačiti niti z znanostjo niti s humanistiko niti s teologijo, čeprav še ni bila taka, kakor so jo pojmovali kasneje. Tako se je npr. Isaac Newton še imel za filozofa narave, vendar pa se filozofija od 18. stoletja naprej začena ukvarjati z bolj vzvišenimi, transcendentalnimi temami kakor fizika in se razvije v velike metafizične sisteme (Kant, Hegel). Filozofija in znanost sta se tako končno ločili. »V *Kritiki čistega razuma*, ki je Kantova metafizika Newtonove znanosti, je filozofija postala precej bolj podobna literarni kritiki v odnosu do novele, ali umetnostni kritiki v odnosu do umetnine, kakor pa ustvarjalcu literarnega ali umetniškega dela. Tako je bil npr. Gottfried Leibniz (1646-1716) ne dolgo pred Kantom hkrati znanstveni ustvarjalec - bil je med iznajditelji infinitezimalnega računa - in filozof. Toda s Kantom je naloga filozofije v tej kritični vlogi postala naloga interpreta, kritika in ocenjevalca tega ali onega področja« (13). Tu so tudi latentni začetki filozofije kot filozofije nečesa, kakor jo uveljavi Hegel: filozofija zgodovine, religije idr.

V 19. stoletju je filozofija zašla v slepo ulico, uveljavila pa se je znanost kot še nikoli dotlej. Do srede 19. stoletja se je znanost že razdelila na čisto ali teoretično in uporabno (npr. inženirstvo), dokler se ni končno razdelila v tri tokove: pragmatizem (Dewey), pozitivizem (dunajski krog) in fenomenologija (Husserl). Vsi ti tokovi so skrajno kritični do metafizike kot apriornega sistema in priznavajo znanosti, da je v središču racionalnega in kritičnega mišljenja. Filozofija se je tako spustila z metafizičnih višin in se je v obliki treh Pejev (Pragmatizem, Pozitivizem, Phenomenologia) usmerila na posamezna področja. Eno teh je znanost.

Odnosi med filozofijo in znanostjo so se v zgodovini prepletali in spreminjali, v 30-ih letih 20. stoletja pa se je pojavila filozofija znanosti. Skrajna in prevladujoča oblika te filozofije je logični pozitivizem, ki je obravnaval znanost kot teoretično dejavnost. To je tudi razlog, zakaj je tehnologija postala predmet filozofije dokaj pozno. Tak odnos do tehnologije ima dolgo zgodovino, v kateri je bila cenjena teorija, tehnika in tehnologija pa sta bili zanemarjani.

Temu zanemarjanju botrujejo trije predsodki, od katerih sega prvi v davno preteklost, ko so pretirano povezovali filozofijo in znanost s teorijo. Drugi predsodek je pozaba dolge zgodovine tehnologije in zmotno prepričanje, da je ta nastala šele v moderni dobi. S tem je povezan tretji predsodek, po katerem naj bi tehnologija izvirala iz moderne znanosti. Tehnologije npr. inženirstvo ipd. naj bi bile le uporabne znanosti, medtem ko so vede, ki uporabljajo spoznanja in dosežke čiste teorije, čiste, prave znanosti.

Ta delitev sega vse do Platona, ki je razlikoval med štirimi stopnjami védenja. Najvišje je poznavanje Dobrega (noesis), sledi poznanje matematičnih predmetov (dianonia): to je duhovno (netelesno, nematerialno spoznanje). Šele pod svetom idealnega se začena svet vidnega, torej telesnega in materialnega. Kar zaznavamo, je le predmet verovanja (pistis), kot mnenje, še nižje od tega pa je svet kopij in podob, ki je predmet upodabljanja (eikasia). »Kakor sta dualizem telo/duh in vrednotenje materialno/nematerialno prevevala platonizem, tako sta tudi obarvala večino zgodovine filozofije/znanosti. Ko se je izoblikovala filozofija znanosti, se je izoblikovala s tem sklopom prepričanj in vrednot. Zato je filozofija skoraj do nedavna zatrjevala, da tehnologija - v svojih sodobnih in visokih oblikah - izhaja preprosto iz teoretično in formalno zgrajene znanosti kot teoretične dejavnosti« (22).

Zanimivo je tako z vidika filozofije, ki je povečevala teorijo, kakor z vidika tehnike in tehnologije, da sta bili slednji v razcvetu tam in takrat, kjer je bila prva v zatonu. Tako klasični Grki niso dosegli pomembnih dosežkov v tehnologiji in gradbeništvu. Njihove iznajdbe so bile v glavnem povezane z vojaškimi potrebami (ogledala, s katerimi so lovili sončno svetlobo, da bi z njo zanetili sovražne ladje) ali z gledališčem (dvigala, ki so dvigala ali spuščala bogove na oder - deus ex machina). Njihove tehnologije so bile v glavnem podrejene njihovi estetiki. Drugače je bilo v helenski in nato rimski dobi, kjer so iznašli vrsto gradbeniških rešitev (od oboka prek vodovoda in vodnjaka do centralnega gretja). Medtem ko je srednji vek razvijal pretežno teološko filozofijo, pa je na praktičnem področju dosegal takšne stvaritve, da govorijo zgodovinarji o tehnološki revoluciji. Trgovci in križarji so s potovanj prinesli nove tehnike in tehnologije, ki so jih prilagodili lastnim potrebam po energiji. Tako so npr. molilni mlin, ki so ga prinesli iz Indije in Irana, spremenili v mlin na veter in vodo. Korak naprej v tehnologiji je naredila renesansa, ker je predhodnike moderne znanosti zanimala tehnologija prav toliko kakor narava. Stroji L. da Vincija še danes vzbujajo začudenje; umetniki so bili tudi gradbeniki. To velja tudi za Galileja, ki je prvi izvajal utelešeno znanost, to je znanost, ki za svoja spoznanja uporablja inštrumente in eksperimentalne naprave.

Z industrijsko dobo, dobo vélikega stroja, se je znanost še tesneje povezala s tehnologijo. »Dejansko so izdelali nekaj najbolj presenetljivih znanstvenih odkritij - kot npr. termodinamične zakone - v povezavi z ugankami, ki so vzniknile iz strojne tehnologije, ne pa v povezavi s čisto Naravo. V tem primeru se je termodinamika porodila iz ugank, ki jih je postavljajl parni stroj« (25). Danes si seveda ne moremo zamisliti znanosti brez tehnologije, zato tudi govorimo o tehnoznanosti.

Da bi razumeli reakcijo filozofije na to poroko tehnologije z znanostjo, je še enkrat treba pogledati v zgodovino. Do 20. stoletja je bila tehnologija v ozadju in ni uživala posebne pozornosti.

Za klasične Grke je bila tehnologija estetsko opredeljena, kar pomeni, da je tehnični predmet nekaj veljal zaradi svoje lepote, ne pa uporabnosti ali koristi. Helensko in rimsko obdobje se je odprlo različnim kulturnim vplivom, porajale so se nove religije in kulti (tudi krščanstvo), izmenjava idej, dobrin, znanj, veščin in tehnik je bila vsestranska. Vse to je bilo ugodno za izreden razcvet techno-

logije in za njeno drugačno pojmovanje in vrednotenje. Podobno so v srednjem veku pomembno vlogo odigrale arabska in daljnovzhodne kulture. Križarske vojne so imele v teh procesih izmenjave osrednjo vlogo. Sredi 13. stoletja je Roger Bacon trdil, da je mogoče izdelati leteče naprave in ladje, ki ne potrebujejo galjotov. Njegov soimenjak Francis Bacon je tristo let kasneje začel spreminjati kontemplativni ideal klasične znanosti v instrumentalno znanost, ki je sposobna posegati v obstoječe stanje in ga spreminjati. Taka znanost je nujno povezana s tehnologijo. Njemu pripisujejo, da je prvi povezal znanost in moč: »Znanje je moč.« Znanje potemtakem ni več samo poznavanje narave, marveč predvsem njeno obvladovanje in spreminjanje. Resnica in korist se odtlej na tem področju povezujeta, prav tako tudi znanost in tehnologija. Ta povezava je postala glavna tema filozofije tehnologije šele v 20. stoletju, predvsem zato, ker je Descartes zasenčil Bacona.

Pomemben zasuk v filozofiji v zvezi s tehnologijo je napravil Marx, in to s tremi pomembnimi idejami. Najprej je prevrednotil teorijo v odnosu do dejavnosti in materialnosti: ideje se porajajo iz človekove dejavnosti. Nato je poudaril, da je treba med različnimi materialnimi silami posebej domisliti materialne načine proizvodnje, ki jih določa in oblikuje tehnologija. In končno je opozarjal, da spremljajo pozitivne tehnološke dosežke in proizvodne procese tudi negativni, kot npr. alienacija. »Ta v prakso in način proizvodnje usmerjena analiza družbe je bila po eni strani med prvimi viri tega, kar bo postala filozofija tehnologije. Tehnologija je pri Marxu prešla iz ozadja v ospredje« (31). To misel nadaljuje v 20. stoletju frankfurtska šola. Dve svetovni vojni, ki sta uporabljali in spodbudili številne tehnološke izume, sta glasno opozorili na usodnost tehnologije. Filozofi, ki so se tedaj lotili tehnologije, so ji bili v glavnem nenaklonjeni (Berdjajev, Ortega, Heidegger, Ellul, Marcuse). Poudarjali so pomasovljenje človeka, tehnološki determinizem, ki ukinja svobodo, in novo obliko totalitarizma, ki ga vzpostavlja povsod navzoča birokracija. Bolj pozitiven pogled srečamo pri Deweyu in Habermasu.

Ti prvi pristopi k tehnologiji so še vedno na ravni filozofija - tehnologija in še niso filozofija tehnologije. Slednja mora namreč obravnavati tehnologijo takšno, kakršna je, in jo analizirati tako, da osvetli njene značilnosti. Tu pa izstopata med predhodniki filozofije tehnologije Dewey in Heidegger. »Oba sta to, kar sem imenoval filozofa prakse, to je misleca, ki sta našla edinstveno zvrst védenja, povezano z delovanjem ali vzorčnimi dejavnostmi. In oba sta to zvrst védenja navezovala na tehnologijo in na tehnološki način delovanja ali videnja in tako oblikovala vrsti filozofije tehnologije« (39).

2. Tehnologija

Kaj tehnologija sploh je? Avtor se zaveda, da ni nevtralne definicije in zato na začetku 2. poglavja z naslovom *Tehnologija* poda svojo definicijo tehnologije. »Najprej bomo vztrajali na tem, da mora imeti tehnologija kakšno konkretno sestavino, kakšen materialni element, da bi jo imeli za tehnologijo. Drugič, tehnologija mora biti kakšen sklop dejavnosti - rab, ki jih lahko ljudje storijo s

temi sestavinami. In tretjič, kot del definicije bomo vzeli odnos med tehnologijami in ljudmi, ki jih uporabljajo, načrtujejo, ustvarjajo ali spreminjajo« (47).

Taka definicija je po eni strani ožja od tiste, ki ima za tehnologijo vse meritvene ali racionalne tehnike (npr. raba naprav v športu, da bi izboljšali športne tehnike in rezultate), po drugi strani pa je širša od tiste, ki izključuje iz tehnologije vse, kar je predmoderna. Naša opredelitev tehnologije »je filozofsko in antropološko dovolj široka, da lahko večino oblik materialne kulture razumemo v povezavi s tehnologijo. Še več, v tej začetni stopnji ne zahteva, da bi tehnologija morala biti narejena *per se*« (48).

Človek je *homo faber*, je delavec, in dejansko ni predtehnološke kulture. Toda vsaka kultura po svoje oblikuje svoje tehnologije v svojem življenjskem območju. Skoraj vse kulinarne tehnologije poznajo npr. posodo in žlico za tekočine, a le nekatere so razvile vilice za vroče koščke hrane. Podobno so se jedilne palčke razvile le v nekaterih predelih sveta. Številni drugi primeri jasno kažejo, da so iste tehnologije različno kulturno oblikovane. Živali in človek spreminjajo svoje okolje, le da človek to dejavnost okrepi in pomnoži s tehnologijo. Ta ne-nevtralna in preoblikovalna moč ljudi, ki jo tehnologija še poveča, je ena bistvenih razsežnosti odnosov med človekom in tehnologijo in je v glavnem kriva za sodobno ekološko krizo. Vendar pa so človekovi posegi že v preteklosti temeljito spreminjali okolje. Tako so npr. sredozemska ljudstva sekala gozdove do te mere, da so izginili in se je podnebje temeljito spremenilo. To je seveda trajalo več stoletij, medtem ko so učinki sodobne tehnologije (skoraj) neposredni.

Tu se postavlja vprašanje, ali so tehnologije same po sebi nevtralne in je lahko škodljiva le njihova (zlo)raba. Doslej uveljavljeno stališče, da so tehnologije nevtralne in da daje pravilna raba dobre sadove, slaba pa slabe, je vse preveč naivno. Dejansko tehnologija ni odvisna le od rabe, temveč tudi od latentnih možnosti, ki jih vsebuje, in omogoča ljudem, da jih uresničijo. Poleg tega so tehnologije bistveno povezane s kulturami, so v njih utelešene in integrirane, tako da vsebujejo njihove vrednote in lastnosti in tudi zato spreminjajo novo kulturno okolje, v katerem so jih prevzeli.

Zgodovina tehnologije pokaže, kako je ta vedno spreminjala tako človekovo naravno kakor tudi družbeno-kulturno okolje. To je očitno, če si na kratko pogledamo tri različice tehnološke revolucije: časne, prostorske in jezikovne. Časne tehnologije so poznali že v predzgodovini, saj lunini koledarji segajo več kot 35 tisoč let nazaj. Ure, ki imajo osrednjo vlogo pri ustvarjanju zahodne civilizacije in znanosti, segajo v grško-rimske čase. Iz teh časov so sončne in vodne ure, mehanična ura pa se pojavi v 11. stoletju in dejansko sproži tehnološko revolucijo. Prišlo je namreč do ločitve časa od njegovega astronomskega in kozmološkega konteksta ter do njegove abstrakcije. Še več, ure so pokazale, da kozmos ni točen, izmerile so anomalije v gibanju nebesnih teles. Čas in vesolje meri odslej tehnologija. Stare so tudi prostorske tehnologije, ki omogočajo človeku, da se orientira v prostoru. Tudi te so se razvile iz naravnega konteksta, se od njega osamosvojile in ga začele krojiti po lastnih kriterijih. To, kar je za čas ura, to je za prostor zemljevid. »Časne in prostorske tehnologije imajo daljnosežne in globoke posledice. Spremenile so namreč celoten pogled

na svet v posameznih kulturah. Toda enako preoblikovalna v tem globokem pomenu je bila tudi pisava, ki je ena zgodnjih jezikovnih tehnologij. Kot časne in prostorske tehnologije ima tudi pisava dolgo in razvojno zgodovino« (58).

Čeprav so tehnologije, ki vključujejo orodje/orožje nadvse pomembne, pa so omenjene globinske tehnologije izjemno pomembni oblikovalci človekovega gledanja in videnja. V tem smislu so prav te osnovni pogoj za nastanek določene filozofije in znanosti. Te tehnologije so spremenile človekovo dožemanje sveta, ker so ga začele predstavljati v drugačni, svoji luči in tako dale ljudem na razpolago drugačna očala, kakor pa so jih imeli pred njimi.

Podobno kakor zgodovina ali zgodba filozofije in znanosti, je tudi zgodba tehnologije povezana s pojmom razvoja in napredka. V 19. stoletju je postal utopični progresizem, ki razume napredek zgolj pozitivno, nadomestilo za religijo in še danes marsikje tako deluje. Ta ideologija temelji samo na količinskem vrednotenju tehnoloških dosežkov, ki jih največkrat iztrga iz celote. Danes se proti tej ideologiji postavlja distopični progresizem, ki prav tako temelji le na količinskem ocenjevanju tehnoloških dosežkov in našteva samo negativne plati tehnologije. Vendar pa ne prvi ne drugi ne najde pravega odgovora, ker »tudi z najboljšimi količinskimi metodami ni nedvoumno jasno, kaj je navsezadnje boljše ali slabše. Vprašanje ostaja: kako ovrednotiti učinke tehnologije? Morda imajo ocenjevalci prav v tem, da je več vsega: prebivalstva, informacij, fizikov, filozofov, inženirjev, komunikacije idr. Toda tudi to je dvoumno, če ni kakovostnih meril za analizo rezultata. Še več, napredek je tudi sam kulturna usedlina, morda povezana zgolj z našimi evro-ameriškimi zgodovinami, ki jih je treba prav tako vključiti v filozofijo tehnologije« (64).

Tehnologije so bistveno povezane in opredeljene s kulturo, ker se kot človeške dejavnosti in dosežki vedno izvajajo in porajajo v čisto določeni kulturi. Zato tehnologije tudi vključujejo kulturne posebnosti. Omenil sem že, da so stari Grki postavljali tehnologijo v službo lepega, medtem ko je srednjeveška tehnološka revolucija uporabljala tehnologijo kot moč. Spet drugače so jo pojmovali Kitajci. »Skoraj vsak ve, da so kompas, eksplozivi (kasneje smodnik), rakete, gibljiva krmila, vododržni oddelki na ladjah in številne druge naprave kitajskega izvora. Veliko teh naprav je sicer imelo tudi na Kitajskem praktično uporabo, vendar so bile številne druge povezane tudi s praznovanjskimi opravili. (...) Medtem ko so evropski iznajditelji teleskopa takoj razmišljali, kako bi ga prodali tedanjim vladarjem kot možen koristen del vojaške opreme, so Kitajci uporabljali smodnik za pokaenje in rakete za ognjemete. Iznašli so jih za slovesnosti in jih pri njih uporabljali« (65).

Ko govorimo o kulturni pogojenosti in določenosti tehnologij, ne gre prezreti dejstva, da je bilo srečevanje, križanje in mešanje kultur odločilno gibalo za nove uporabe že znanih tehnologij in za iznajdevanje novih.

3. Problemi in tehnologije

Že naslov 3. poglavja opozarja, da ni le enega Problema in ene same Tehnologije, ki bi ju lahko pisali z veliko začetnico. Med problemi so zelo

omejeni kot npr. povezava filozofije in znanosti s tehniko, ali pa splošni kot npr. ekologija. Med tema skrajnostma pa je vrsta drugih problemov.

Prva skupina problemov se nanaša na pojav visoke tehnologije (od računalnikov do medicinske tehnologije, ki je spremenila začetek in konec življenja). Filozofi so jih obravnavali s treh vidikov: epistemološkega, etičnega in družbeno-političnega. Drug sklop problemov obsega močne tehnologije (poljedelstvo, petro-kemijska industrija, multinacionalke ipd.), tretji pa vsebuje družbeno-psihološke ali humanistične probleme. Je tehnologija razčlovečujoča ali počlovečujoča? Ali uničuje tradicije in gradi postmoderno večkulturno družbo? Naš avtor najprej obravnava odnos med znanostjo in tehnologijo, nato srednje velika problema: začetek in konec življenja ter poljedelstvo. Končno se dotakne vpliva tehnologije na okolje.

Doslej se je za tehnologije mislilo, da so zgolj uporabne vede, se pravi, da izvajajo, kar odkrijejo čiste teoretične vede. Dejansko pa je očitno, da moderne znanosti ne bi bilo brez tehnologij, brez inštrumentov, ki so npr. prodrli v mikro ali makro svet in omogočili znanosti, da proučuje doslej za človeka neobstoječe svetove. Zato danes upravičeno govorimo o tehnoznanosti. Te so ustvarile vrsto srednje velikih problemov. Glede življenja se postavlja vprašanje, kakšni posegi so še etično sprejemljivi? Kdo naj npr. dobi organe ali se priključi na izjemno drage naprave, ko je več pacientov življenjsko odvisnih od njih? Kdaj in kdo naj odloči, da se izklopijo naprave, ki ohranjajo pacienta pri življenju? Še več, kdaj se sploh začne in kdaj konča življenje? Prej je bilo to jasno, tehnoznanost, pa je tudi te meje zabrisala in s tem tudi postavila človeka pred novo etično odgovornost, saj mora sam odločati o smrti drugih, prej ali slej pa bo moral vsak odločati tudi o uri svoje smrti. Je mar odgovorno prelagati odločitev na druge, kdaj bodo prekinili brezupno podaljševanje mojega življenja? Ni bolj odgovorno zapisati v oporoko, ko je človek še pri moči in pameti, kdaj in kako želi umreti? »Vsekakor nam moderne tehnologije istočasno omogočajo več izbir in alternativ kakor nekoč, toda s tem pa sta vest in odločanje tudi veliko bolj obremenjena. Še enkrat: človek je obsojen na to, da igra Boga, če rečemo po Sartrovu. Nihče se ne more izmuzniti vprašanjem, ki jih s seboj prinašajo nove tehnološke možnosti« (83). Spet drugačna vprašanja odpira poljedelstvo z visoko tehnologijo. Mehanizacija, gnojila, nove rastlinske in živalske vrste, trgovina itd. - vse to zastavlja vrsto vprašanj, ki postajajo vedno bolj pereča, povezana z varstvom okolja, zdravo hrano ipd.

Planet je postal majhen, krhek in ranljiv. Če so se ljudje v preteklosti bali narave, njenih moči in muh, pa se danes bojijo tehnoznanosti. Ta namreč botruje katastrofam, kot so npr. atomska bomba, Černobil, Bhopal, ozonska luknja, zalivska vojna ipd., ki daleč presegajo naravne katastrofe. V vseh teh primerih se nam tehnoznanosti kažejo kot nekakšne »nadnaravne« sile, nekakšna nova Usoda, ki jih ne moremo obvladati in se obračajo proti nam.

Kljub vsemu pa je treba to ogrožajočo moč tehnoznanosti videti širše in pokaže se, da človek ne ogroža sebe in okolja šele danes. Veliko lovskih in nabiralskih družb je namreč v preteklosti hudo poškodovalo svoje okolje. Razlika je le v tem, da je bilo v teh primerih malo ljudi in obseg njihovega delovanja zelo omejen. Tako so bili ljudje npr. v pozni ledeni dobi glavni

uničevalci velikih sesalcev, ki so bili njihova priljubljena hrana. Podobno so pacifiške kulture, ko so se širile proti vzhodu, iztrebile večino velikih neletečih ptičev. In to ne toliko zaradi potrebe po hrani, kakor zaradi mode, to je ptičjega perja. Resnična izjema med starimi ljudstvi so samo avstralski domorodci in Eskimi. Primeri iz preteklosti jasno kažejo, da ni mogoče pripisati uničevanja okolja zgolj moderni civilizaciji, pač pa se to danes dogaja pospešeno, tako da se okolje ne more obnavljati in je uničenje hitro vidno in občuteno.

Odnos do tehoznanosti se je spremenil iz optimistično utopičnega v kritičnega, če že ne kar odklonilnega, pesimističnega, distopičnega. Tako se je oblikovalo pet odgovorov na globalne probleme:

1. tehnologije se še razvijajo in bodo iznašle zadovoljive rešitve;
2. rešitev je v decentralizaciji in ustvarjanju lokalnih tehnologij;
3. uveljaviti je treba alternativne tehnologije, ki izhajajo iz drugih izhodišč kakor dosedanje (ekofeminizem, gibanje za pravice vseh živih bitij ipd.);
4. samo velika katastrofa lahko kaj spremeni;
5. postmoderno stališče pa presega utopično-distopične rešitve, ker upošteva bistveno dvoumno strukturo tehnološke kulture, obenem pa zavrača vrnitev k preteklim, predmodernim modelom. Poudarja pluralne rešitve in eklektičnost.

V razpravah o vlogi in pomenu tehoznanosti se opaža premik od zgolj količinskega pristopa h kakovostnemu. V ospredje stopajo vprašanja o kakovosti življenja in o tem, kaj naj bi kakovostno življenje sploh bilo. Zaradi vseh teh problemov se kaže tudi nevarnost, da bi tehnologijo kot pojav potisnili v ozadje. Zato Idhe obravnava v 4. poglavju vprašanje: Kako ljudje izkušamo tehnologije in kako le-te spreminjajo naš svet?

4. Tehnologija kot pojav

Potem ko je Idhe osvetlil zgodovinsko ozadje tehnologije in probleme, ki jih povzroča, obravnava tehnologijo kot pojav, ki oblikuje našo izkušnjo in naš svet. Pri tem se opira tako na živeče avtorje, ki se med sabo navajajo in priznavajo, kot tudi predhodnike na tem področju (Marx, Heidegger, Ellul, Marcuse, Dewey in Ortega). Poleg tega ne pozabi podčrtati, da je v tem pristopu pomembna tudi narodna in kulturna pripadnost, ki daje poseben ton posameznim avtorjem. Podrobneje predstavi tri sodobne avtorje: Langdona Winnerja, Alberta Borgmanna in svoje delo.

Winner pristopa k tehnologiji z vidika družbenih ved. Kadar obravnavajo misleci tehnologijo v tem okviru, govorijo eni o tehnološkem, drugi pa o družbenem determinizmu. Ta slednji predpostavlja, da oblastna elita obvladuje ne le družbo, temveč tudi tehnologijo in določa njen razvoj. Tako so npr. lastniki poenostavili ali razčlenili določene strojne procese, tako da jih lahko upravlja vsak. S tem so preprečili, da bi tisti, ki se na stroje spoznajo, postali nenadomestljivi in bi jih zlahka izsiljevali, če bi se povezali v sindikate. Tehnologija bi tako naj bila nevtralna, z njo pa more manipulirati vsak, ki ima družbeno moč. Nasprotno stališče pa zastopa tehnološki determinizem, ki pravi, da tehnologija vsebuje različne determinizme. Tako tehnologija oblikuje in določa družbo, ki jo je ustvarila in jo uporablja. Marx, ki je delno predhodnik tega pogleda, je

zapisal v *Bedi filozofije*: »Ljudje spremenijo svoj način proizvodnje, ko pridobijo nove proizvodne moči. In ko spremenijo svoj način proizvodnje, ko spremenijo svoj način služenja za preživetje, spremenijo vse svoje družbene odnose. Ročni mlin omogoča družbo s fevdalnim gospodom, parni mlin družbo z industrijskim kapitalistom« (100).

Winner se v zgodnjem delu - *Autonomous Tecnology: Technics-Out-of-Control As a Theme in Political Thought* (1977 - Avtonomna tehnologija: tehnika zunaj nadzora kot tema politične misli) - navezuje na tehnološki determinizem in zagovarja tezo, da tehnologija ni nevtralna. Tezo podkrepi s primerom, ko je uvedba snežnega vozila krepko spremenila vrsto družbenih odnosov pri Laponcih in njihov odnos do živali. Seveda sledi upravičeno vprašanje: Kakšne so šele posledice uporabe brezštevilnih tehnologij v tehnološko nasičeni družbi? Tehnologija lahko postane kultura ali oblika življenja. To misel razvija Winner v drugi knjigi: *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology* (1986 - Kit in reaktor: iskanje meja v dobi visoke tehnologije).

Tehnologije niso nevtralne in tudi njihovega vpliva na družbo ni mogoče skrčiti na model vzrok/učinek, ker dejansko ustvarjajo nove svetove, nove oblike življenja. Ljudje so vključeni in vpeti v tehnološke sisteme. »Potemtakem uporaba različnih razpoložljivih strojev, tehnik in sistemov poraja vzorce dejavnosti in pričakovanj, ki kmalu postanejo 'druga narava'. Telefone, avtomobile, električne svetilke in računalnike dejansko 'uporabljamo' v običajnem pomenu prižiganja in ugašanja. Toda naš svet hitro postane svet, v katerem so telefonija, avtomobilnost, električna osvetljava in računalništvo oblike življenja v najbolj močnem pomenu: brez njih bi si življenje komajda mogli zamisliti' (*The Whale* 11). Potemtakem je torej način, kako analizirati tehnologije, tak: kaj so življenjske oblike, ki se porajajo? Kako so med sabo povezane? Kakšne svetove ustvarja tehnologija? Delati tehnologijo ni samo delati orodje ali umeten izdelek - to je delati svet« (103). Winner opravi tudi družbeno-politično analizo, kjer pokaže, da imajo »umetne stvaritve politiko« (103). Ko je npr. most ali cesta enkrat zgrajena, bo tam za dolgo in bo služila tistim političnim interesom, zaradi katerih je bila postavljena prav tam in ne drugod. (Spomnimo se polemik pri nas, kje bo tekla avtocesta in ali jo bo dobila npr. tudi Nova Gorica ali ne.) Winner tudi izraža strah predhodnikov filozofije tehnologije, da tehnologije niso samo življenjske oblike, marveč postaja sodobna visoka tehnologija totalno razširjena oblika življenja. To je tudi razlog, da razmišlja o mejah sodobne tehnologije.

Drugi avtor, ki ga Idhe predstavi, je Albert Borgmann in njegovo delo *Technology and the Character of Contemporary Life* (1984 - Tehnologija in narava sodobnega življenja). Če se Winner opira na Marxa, Ellula in Wittgensteina, pa se Borgmann opre na Heideggerja in Aristotelovo *Etiko*. Med avtorjema so podobnosti in razlike. Oba se strinjata, da so tehnologije življenjske oblike. Borgmann se osredotoči na progresizem in z njim povezan optimistično kapitalistični liberalizem. Progresizem obljublja osvoboditev in bogastvo kot posledico tehnološkega obvladovanja narave. Toda te obljube ne izpolnjuje. »Obljuba mami modernega človeka, da se usmerja k materialnim dobrinam, lagodnostim in k trdemu količinskemu mišljenju, zaradi česar opušča stare klasične in krščanske predstave o dobrem (ali izvrstnem) življenju« (106).

Zakaj je temu tako, pokaže Borgmann v simptomologiji med paradigmo naprav in osredinjajočih stvari. Ena takih osredinjajočih stvari je npr. ognjišče. Pred sto leti niso bile hiše v Montani (ZDA) ogrevane in uvedba ognjišča je spremenila način življenja na številnih področjih: sekanje in priprava lesa, gradnja ognjišča, kuhanje in gretje hiše ipd. Ognjišče »je določilo različnim članom družine različne naloge, ki so opredelile njihovo mesto v hiši. Mati je zakurila, otroci so skrbeli za ogenj, oče je pripravljaj les za kurjavo. Take naloge so priskrbele vsej družini redno in telesno delo, povezano z ritmom letnih časov, ki sta ga povezovala grožnja mraza in zadovoljstvo ogrevanja' (*Technology* 42). Dobro, izvrstno življenje, je za Borgmanna tisto, kjer so dom, družina, uživanje letnih časov, krajevne kuhinje in se kuha doma, se teka in ribari« (107).

Če je npr. ognjišče osredinjajoča stvar, kaj je potem naprava? Ker je bistvo modernih tehnologij obljuba, da bo razbremenila ljudi, bo npr. ognjišče zamenjala s centralnim ogrevanjem. Svet takega ogrevanja se radikalno razlikuje od sveta ognjišča, svet naprav od sveta osredinjajočih stvari. »Od vseh fizičnih lastnosti naprave so pomembne le tiste, ki vsebujejo ugodnosti, ki jih omogoča naprava. Po domače povedano, ugodnost naprave je 'to, za kar je narejena'. V primeru centralne kurjave je to toplota, pri telefonu komunikacija, avto omogoča prevoz, zmrznjena hrana obed, stereo posreduje glasbo« (*Technology* 42).

Skupne točke med Winnerjem in Borgmannom so torej: »a) tehnologije nikakor niso nevtralne; b) ustvarjajo modele človekovih dejavnosti ali svetov; in c) moderne tehnologije dejansko zavzemajo vedno več prostora v človekovih dejavnostih« (108).

Za razliko od Winnerja, ki svari pred politično-tehnološkim totalitarizmom, pa Borgmann povezuje moderno tehnologijo z nekakšnim demokratičnim liberalizmom, ki pa ni držal svojih obljub. Kljub temu pa neuspeh ni popoln, saj je veliko obljub vendarle izpolnjenih, le da je v njih možna neka praznina, izvotljenost. Zato se zastavlja vprašanje, ali mora življenje res voditi povprečnost, potem ko smo premagali lakoto, zgodnjo smrtnost, neznanje idr.? Čeprav se to v glavnem res dogaja, pa to nikakor ni neizogibna usoda in edina možnost, kajti tehnologijo je mogoče spremeniti, reformirati. Taka reforma je možna, če priznamo pomen osredinjajočih dejavnosti, jih oživljamo in pospešujemo.

Borgmann osvetli svojo misel z dvema primeroma. Zmrznjena hrana ali stereo glasba nadomeščata osredinjajoče dejavnosti, vendar jih nujno ne ukinjata, tako da je mogoče pripraviti hrano in zaigrati glasbo na klasičen način in tako ustvariti estetski, celo zakramentalni dogodek. »Če so naša življenja usmerjena v središče, potem tehnologija le odpira globino in širino sveta in nam omogoča, da smo izvirni, pristni prebivalci sveta. Osvobaja nas prigradnih omejitev časa, pomanjkanja potrebnih naprav ali krhkega zdravja in nam s tem omogoča, da se lahko posvečamo pomembnim stvarjem zaradi njih samih' (*Technology* 248)« (110).

Don Idhe

Končno prikaže Idhe svoj pristop k tehnologiji in svoja spoznanja. Sam se s filozofijo tehnologije ukvarja že vrsto let. Deli *Technics and Praxis* (1979) in

Existential Technics (1983) sta predhodnika njegovega glavnega dela *Technology and Lifeworld. From Garden to Earth* (Tehnologija in življenjski svet. Od rajskega vrta do Zemlje)² in sta v njem povzeta. Kot sem omenil, bom to delo prikazal bolj obsežno, kakor pa ga Idhe sam v svoji *Introduction*. Že naslov napoveduje delo, ki obravnava odnos človek : tehnologija v človekovem dejanskem življenjskem okolju, podnaslov pa pove, da smo za vedno zapustili rajski vrt in zasedli Zemljo.

Vrtnitve ni oziroma rajski vrt je le nekakšna abstraktna možnost za tisto, kar bi bilo, če bi človek ne uporabljal tehnologije oziroma če bi sploh mogel biti brez nje kot človek. Še več, tudi v živalskem svetu srečamo prototehnologije. »Jane Goodall je v svojih študijah šimpanzov dokumentirala, da uporabljajo in obdelujejo palice, da bi z njimi izbrskali termite iz termitnjaka, včasih uporabljajo kole, da pobijejo malo antilopo in pogosto odlomijo vejo s širokimi listi, da se zavarujejo pred dežjem. Vse tako orodjerabno vedenje je očitno na isti poti kakor človekova uporaba orodja, čeprav uporabnik le redko še naprej obdeluje in nosi s sabo uporabljen predmet« (TL 15).

Vsa področja človekove dejavnosti vključujejo tehnologijo, tako da lahko rečemo, da je tehnološka oblika življenja vključena v kulturo in z njo povezana prav tako kakor kultura v človeškem pomenu neizogibno vsebuje tudi tehnologije. »Vrtnitev' v rajski vrt ni niti zaželena niti mogoča. Če bi jutri izgubili svoje tehnološke sposobnosti, bi - glede na število ljudi na svetu - prišlo do krize, ki bi se morda počasneje in bolj boleče, a zagotovo približala učinkom atomske vojne (...) V tem smislu ne bi bil netehnološki konec sveta nič boljši od tehnološkega. Seveda pa je to zgolj domišljajska možnost, druga, tehnološka, pa dejanska. Zapustili smo Raj in podedovali Zemljo« (TL 20).

Kadar človek deluje na Zemlji, je vedno telesno dejaven in uporablja tehnologije v odnosu do okolja. To lahko ponazorimo z enačbo:

človek = utelešeni jaz + tehnologija + svet.

Ta splošna struktura odnosov ima tri variante.

1. Prva varianta življenjskih tehnoloških odnosov s svetom je tista, kjer človek vidi svet skozi tehnologijo. To imenujemo utelešeni odnosi:

(človek + tehnologija) - svet.

Uporaba očal je dober primer takega odnosa:

(jaz + očala) - svet.

² *Technology and The Lifeworld* (v tekstu bom navedbe iz te knjige označeval s kratico TL) vsebuje Predgovor, Uvod, osem poglavij in seznam avtorjev. 1. poglavje je nekakšno ogrevanje, v katerem se bralec seznani s tehnologijo kot povsod navzočo in sooblikujočo razsežnost človekovega življenja na Zemlji. 2. poglavje predstavi avtorjevo fenomenološko metodologijo. V 3. poglavju srečamo tri predhodnike filozofije tehnologije, pri katerih se Idhe navdihuje: Heidegger, Husserl in Merleau-Ponty. V 4. poglavju je govor o tem, kako so tehnologije spremenile dožemanje časa in prostora, s tem pa tudi kulture. Prav tako pa tudi različne kulture določajo, kako se naj kakšna tehnologija uporablja. Sledijo trije programi, ki obravnavajo tehnologijo kot tako (5. poglavje), njeno hermenevtiko (6. poglavje) in nekaj sodobnih tehnoloških tem (7. poglavje). V zadnjem poglavju so Nasveti za upravljanje podedovane Zemlje.

Jaz in očala sta eno v odnosu do sveta. Ista struktura velja tudi pri slušnih napravah, pri rabi palice za tipanje pri slepih in pri bolj kompleksnih napravah, kot je npr. voznja avta. Fenomenološka analiza pokaže v primeru utelešenih odnosov, kaj je stalnega v človekovem izkušanju tehnologije: tehnologije povečajo in (ne-nevtralno) spremenijo našo telesnozaznavno izkušnjo sveta. Uporaba optičnih naprav (mikroskop in teleskop), ki je tipičen primer utelešenih odnosov, je spremenila naše dojemanje in izkušanje sveta. Za to spremembo je značilno, da je dvostranska, saj po eni strani povečuje, po drugi pa zožuje. Vsako optično povečanje določenega predmeta, je hkrati tudi zoženje okolja, v katerem se nahaja, je zmanjšanje vidnega polja in ozadja. Takšne ne-nevtralne spremembe so značilne za vse tehnologije.

2. Druga varianta življenjskih človeško-tehnoloških odnosov je hermenevtična ali razlagalna. Tu se človek drugače nanaša na opazovan predmet kakor v prvem primeru, ker uporablja merilne naprave, ki povedo, kaj je ali kaj se dogaja z opazovanim predmetom. Človek se mora usposobiti za branje in razlaganje podatkov, ki jih dobi npr. na ekranu. V tem primeru opazovalec ni v čutnem odnosu z opazovanim predmetom, ampak ga opazuje preko branja kot npr. branje zemljevida, toplomera, komandne plošče ipd. Napačno branje je lahko usodno, še zlasti pri visoki tehnologiji, kot je npr. atomska. Ta sklop odnosov lahko ponazorimo:

človek - (tehnologija/podatkovna plošča + svet).

Človekov neposredni zaznavni predmet ni svet, marveč kontrolna plošča. »Za razliko od literature je v znanosti pomembno, da vzdržuje branje neko vrsto nanašanja ali hermenevtične transparentnosti do svojega predmeta. Mor-da je to eden od razlogov za stalno željo, da bi obrnili to, kar je prebrano, nazaj k tistemu, kar je mogoče opazovati. V tem obratu je tehnološko utelešena znanost pogosto izdelala to, kar lahko imenujemo prevajalske tehnologije« (TL 92).

Omenjena sklopa življenjskih človeško-tehnoloških odnosov sta obliki novega, to je tehnološkega izkušanja sveta. Vendar pa je še ena oblika odnosa do tehnologije in z njo, ki postavlja tretji člen odnosa, to je svet, v oklepaj. Tu se tehnologija kaže človeku kot drugi in se človek do nje tako tudi obnaša:

človek - tehnologija - (svet).

Prav ta odnos je bil doslej največkrat mišljen negativno, saj se tehnologiji pripisuje vloga človekovega ogroževalca ali tekmeča, če ne kar uničevalca. Od tod strah pred avtomati, roboti, umetno pametjo ipd., strah, da bodo človeka prekosili in nadomestili. Idhe poskuša preseči ta strah pred drugačnostjo tehnologije, tako da se opre na Levinasa in njegov pojem drugega in drugačnosti, ki je povezan z drugim človekom in končno z Bogom samim. To pomeni, da drugega (človeka ali Boga) ni mogoče skrčiti ne na predmet (epistemologija) ne na sredstvo (etika).

Interpretacija tehnologije kot drugega izvira po eni strani iz sakralnosti, ki jo pripisujemo takim napravam, po drugi strani pa iz antropomorfizma. To je poosebljanje umetnih izdelkov in se razteza od človeku podobnih naprav (računalnik, robot) do zaljubljenosti v tehnične naprave (npr. v avto). Vendar pa fenomenološka analiza pokaže, da je tehnologiji moč pripisati le navidezno drugačnost, ki je sicer nekaj več kakor zgolj predmetnost, a vsekakor manj kot

živalska ali celo človeška (Božja) drugačnost. Danes se odnosi drugačnosti pojavljajo še zlasti v razmerju do računalnikov. Te ljudje doživljamo kot tekmece, inteligentne ipd., ki smo jim le s težavo kos, včasih so celo prepametni za nas. Res je, da imajo tovrstne tehnologije določeno mero drugačnosti v mejah jezikovnih in še zlasti logičnih obnašanj in vplivajo na celoten splet odnosov, v katere je človek vpet in jih plete. Nenazadnje pa se ob računalniku vedno spopadamo s tistim, ki ga je zasnoval in mu vlil pamet, s človekom.

Kadar damo v odnosu do tehnologije svet v oklepaj in ga pustimo v ozadju, v ospredje pa stopi odnos: človek - tehnologija, takrat izgubi tehnologija svojo uporabno vrednost. V takih primerih ni uporabna le v užjem, pridobitvenem pomenu, pač pa tudi v drugih ustvarjalnih dejavnostih, npr. v igri, umetnosti, športu ipd.

Če povzamemo, lahko rečemo, da imamo tri sklope neposrednih in izstopajočih odnosov med človekom in tehnologijo, ki so umeščeni na isti črti. Na enem koncu so utelešeni odnosi, kjer tehnologije postanejo eno s človekom (npr. očala), skorajda-jaz, navidezno identične s človekom. Na drugem koncu so odnosi drugačnosti, kjer postanejo tehnologije sogovorniki (npr. računalniki), skorajda-drugi, navidezno drugi. Med tema poloma pa je sklop hermenevtičnih odnosov, ki posredujejo in izpopolnjujejo človekov zaznavni in telesni odnos s tehnologijami. Naj zaradi jasnosti še enkrat ponazorimo te tri variante splošne strukture odnosov:

človek - tehnologija - svet

- | | | |
|-------------------------|------------------------|-----------------------|
| 1. utelešeni odnosi | (človek - tehnologija) | - svet |
| 2. hermenevtični odnosi | človek - | (tehnologija - svet) |
| 3. odnosi drugačnosti | človek - | tehnologija - (svet). |

Toda ti neposredni in izstopajoči, vidni odnosi skozi tehnologije, z njimi in do njih niso edini. V ozadju je namreč vrsta pojavov, ki niso nič bolj nevtralni kakor ravnokar obravnavani odnosi, in jih naš avtor imenuje ozadnji odnosi (background relations). Tako npr. deluje vrsta (pol)avtomatskih naprav, kot npr. centralna kurjava, osvetljava, semaforski sistem ipd., ki jih sploh ne opazimo oziroma se jih navadno zavemo, kadar ne delujejo. Taki tehnološki sistemi delujejo kot navidezno okolje ali tehnološki zapredki (podobni bubinemu zapredku), kjer poteka naše vsakdanje življenje. Primer takega (navideznega) popolnega umetnega okolja so atomske podmornice in vesoljske postaje. »Ne glede na to, da so te tehnologije v ozadju, imajo tam veliko istih oblikovalnih lastnosti kot tehnologije, ki so v ospredju. Različne tehnologije različno oblikujejo okolje. Tehnologije kažejo različno enkratne oblike ne-nevtralnosti, po katerih se prepletajo s človeškim življenjskim svetom. Ozadnje tehnologije nič manj ne spreminjajo zasnov človeške izkušnje kakor izstopajoče. Prav zato, ker so umaknjene iz zavedne navzočnosti, lahko bolj pretanjeno delujejo na naše doživljanje sveta« (TL 132).

V dosedanjih analizah smo videli, kako je izkušnja tehnologije vedno takšna, da registrira razliko med tem, kar je izkušano, in tistim, ki nekaj izkuša. Vse identičnosti so navidezne, vse drugačnosti prav tako in umaknjena navzočnost ozadnjih pojavov je navsezadnje zaznavna. So pa tudi takšni primeri, kjer se zdi, da je ta razlika odpravljena, zato jih Ihde imenuje obzorni pojavi. V fenomenolo-

logiji je namreč obzorje meja, onstran katere raziskava ne more, ne da bi spremenila svojo naravo. Podobno kot na morju je obzorje oddaljen stik med morjem in nebom, ki se ne oddalji in ne približa. Primeri takih tehnoloških pojavov, kjer se zabrišejo razlike med človekom in tehnologijo, so npr. zobna krona, umetni kolk ipd. Še bolj skrajni primeri so jedilne tehnologije, kot kaže npr. zgodovina tabletko za preprečevanje nosečnosti. Ko ženska vzame tabletko, deluje le-ta kot nekakšen notranji ozadnji odnos. Najdlje na obzorju pa so biološke tehnologije z genskimi manipulacijami pri človeku, kjer prihaja do novih povezav med tehnologijo in življenjem. Tu so meje med naravnim in umetnim zabrisane.

Celotno obzorje pa je prežeto z določeno atmosfero, v kateri človek doživlja tehnologijo. To atmosfero danes preveva strah pred atomskim uničenjem. Ta strah pa je posledica sanj o vseobsegajoči moči tehnologije. »Toda ta strah pred atomskim uničenjem, ki prežema ozračje, je druga plat utopizma iz prejšnjega stoletja, da bo tehnologija sposobna rešiti vse osnovne družbene probleme, kot so lakota, bolezen, spodoben življenjski standard in miroljubno sožitje med narodi, ko bo enkrat zaobjela vse, kar je« (TL 115).

Vendar pa je vprašanje, če je tak tehnološki determinizem, ki nujno vodi v (pozitivno ali negativno) totalizacijo, upravičen. Naš avtor postavlja pod vprašaj to splošno razširjeno prepričanje s tem, ko umesti naše odnose do tehnologije, ki smo jih pravkar videli, v širši kontekst posameznih kultur. Na primerih iz zgodovine in različnih kultur pokaže, da gre do tehnologije po eni strani iz kulture v kulturo, po drugi strani pa so tudi kulturno določene in zaznamovane.

Eden od primerov je vzeta iz zgodovine navigacije. Zahodni pomorščaki so se orientirali, vsaj od Kolumba naprej, s pomočjo navigacijskih naprav, svoj položaj so določali matematično (vzporedniki in poldnevnik) in ga obvladovali iz ptičje perspektive (gledali so na zemljevid). Čisto drugače so ravnali južnopacifiški pomorščaki, ki so obvladali širna prostranstva Tihega oceana in poselili razpršene otoke pred kakimi tisoč leti. Ti niso uporabljali navigacijskih naprav, marveč so se orientirali glede na svoj telesni položaj in v tem relativnem položaju brali zvezde, veter, valove. »Gledano s pomorščakovega stališča se orientacijske točke premikajo. Tako so imeli opisni jezik za pota, po katerih se otoki premikajo v odnosu drug do drugega ipd.« (TL 148). Oba sistema sta bila učinkovita, čeprav zasnovana povsem drugače in z različnimi tehnologijami. Drug tak primer kulturne in medkulturne odvisnosti tehnologij je njihov prenos, ki smo ga že omenili (npr. različna raba smodnika na Kitajskem in nato v Evropi).

Vsi ti primeri kažejo, da je tehnološka totalizacija vendarle samo neutemeljena predpostavka. To, da je moderna tehnoznanost doma na Zahodu, ne pomeni, da bo kar naprej organsko rasla kjerkoli, ne glede na kulturno okolje. Z metaforo bibavice lahko ponazorimo bolj kompleksna gibanja in tokove. Dva tesno povezana pojava delujeta kot protitoka dosedaj prevladujoči usmeritvi. Najprej je tu nova zavest o drugih, o nezahodnih kulturah, poleg tega pa je tudi ta tok raznovrsten in v sebi različen. Tako se poraja nova postmoderna zavest z novim pogledom, ki je pluralen: plurivizija. Naš svet je podoben televizijski sobi s številnimi ekrani, kamor prihajajo novice od vsepovsod in jih je treba izbrati, povezati v celoto, da bi jih gledalec končno dobil kot naš skupen življenjepis.

Druga podoba za postmoderno videnje je kulinarična, ko se mešajo različne kuhinje v istem gospodinjstvu. »Tako končno pridemo do sklepa, ki praznuje določeno izginotje 'bistva' ali 'temelja' in je hkrati antiromantičen in antinostalgichen. Ti dve vrsti gledanja (romantično in nostalgično) pogosto zasledimo pri drugi generaciji filozofije tehnologije (Marcuse, Ellul idr.)« (IN 115).

Na tem mestu lahko zastavimo vprašanje o nadzoru tehnologij. Na tako zastavljeno vprašanje ni odgovora, ker je vprašanje napačno zastavljeno. Vprašanje predpostavlja namreč po eni strani, da so tehnologije samo instrumentalne narave in zato tudi nevtralne, po drugi strani pa da povsem determinirajo človeka in jih zato ni mogoče nadzorovati. Če to vprašanje postavimo v kontekst kulturne določenosti tehnologij, potem je to vprašanje o nadzoru analogno vprašanju, ali je mogoče nadzorovati kulture. Vprašanje zahteva torej večplasten odgovor.

Vstop v odnos človek-tehnologija je vstop v obojestranski nadzor: oba partnerja hkrati nadzorujeta in sta hkrati nadzorovana. Čeprav tehnologije ne določajo popolnoma, pa vendarle niso nevtralne, ker določajo dejavnosti okvir, usmerjajo in omogočajo, da določen uporabni vzorec prevlada nad drugimi. Pomislimo samo na tako preproste tehnologije, kot je pisanje z nalivnim peresom, pisalnim strojem ali računalnikom. Odločitev za eno od teh tehnologij spremeni delovne navade, količino in kakovost dela itd. Vsaka tehnologija ima določen nadzor nad uporabnikom, toda ta ni povsem nebogljen, ker je odvisnost vzajemna. »Vprašanje ni nikoli toliko o kontroliranju tehnologij, kajti tudi najbolj preprosta tehnologija (kot npr. nalivno pero) ima kanček protikontrole nad uporabnikom. Toliko sem rabljen, kolikor uporabljam katerokoli tehnologijo, pa naj bo to v prvi osebi ali na družbeni ravni. Kot je pokazal Winner, imajo tehnologije politiko, ali kot sem pokazal jaz, imajo kulture. Nadzorovanje tehnologij, še zlasti v celoti, je veliko bolj podobno nadzoru nad političnim ali kulturnim sistemom kakor pa nadzoru nad preprosto napravo ali orodjem. Naj ponovim, še zlasti v sodobnem visokotehnološkem svetu« (IN 116-117).

5. Prihodnost

Na koncu *Introduction* povzame Idhe po *Technology and the Lifeworld* glavna vprašanja, ki jih tehnologija zastavlja človeštvu. Prvo je varstvo okolja. Več predlogov je, kako uspešno rešiti to vprašanje. Avtor jih razdeli na anti-moderne, sredinske in promoderne. V ozadju teh stališč se prepletajo filozofska vprašanja o naravi, človeku in tehnologiji, o katerih pa ni soglasja. Tako eni razumejo naravo kot vir energije ali rezervoar, s katerim razpolaga človek po volji; za druge je narava naša mati ali nekaj živega, ki zasluži naše čaščenje; za tretje je Gaia, nekakšna biološko-geološka celota, ki deluje kot samoustvarjalni sistem.

Drugo vprašanje v zvezi s tehnologijo je plurikulturnost, ki je v veliki meri sad slikovnih tehnologij (TV ipd.). Sledita vprašanji vojn in zdravja, na koncu pa spregovori še o odnosu filozofa do medicinske etike in umetne inteligence. Idhe končuje svoje glavno delo (TL) optimistično, prepričan, da se poraja nova pluralna oblika kulture prav po zaslugi tehnologije. Ta odpira nove možnosti, ki

seveda niso nevtralne, omogočajo pa izbiro, odgovornost in oblike medčloveških in družbenih odnosov ter izkušenj. Zato zavrača Heideggerjev pesimistični vzklík, da nas lahko reši le še kakšen bog in pravi, da so njegovi nasledniki morda pozabili, »da je njihov predhodnik Nietzsche imel rajši bogove, ki plešejo, če bi že sploh bili kakšni bogovi. Kaj pa če mora biti bog, ki nas rešuje, bog, ki pleše? Toda tudi ples je stvaritev. Plesalčeva lahkotnost je stvaritev, ne pa sad spontane orgije ali navdušenja. Tako poskoke zahodnega baleta, ki se požvižgajo na težnost, kakor bogate in stilizirane kretnje tradicionalnega indijskega plesa je mogoče uresničiti z vztrajnim učenjem plesnih tehnik. Prav učenje omogoča, da je ples videti, kakor da bi bil breztežnosten. V sedanji visokotehnološki prepletenosti življenjskega sveta je različna, večstabilna, a pogosto v zmedo vodeča in nevarna obilica možnosti. Zato je naloga prebivalcev, da gojijo pravo težo in lahkost gibanja, da bi ohranili ravnotežje v takem svetu. To nam še ni uspelo, vendar je še mogoče, da se naučimo gibov« (TL 224).

Sklep: Izziv za teologe

Prav te zadnje vrstice so morda največji izziv za krščanskega teologa, ko se sooča s sodobnim tehnološkim svetom. Nikjer ni Idhe posvečal posebne pozornosti religiji, čeprav bi lahko upošteval to velikokrat temeljno ali prevladujočo razsežnost kulture, ko je govoril o kulturni določenosti tehnologije. Zato se lahko na koncu tega pregleda vprašamo, če je še sploh mogoče govoriti o Bogu, o krščanskem Bogu, v sodobni tehnološki kulturi? In če je, potem kako?

S prikazom teh dveh del, sem poskušal bralca seznaniti s širokim in vplivnim tehnološkim področjem in ga spodbuditi k ponovnemu premisleku o svojih teoloških predstavah. Kaj če bi vprašanje o Bogu zastavili drugače, kakor pa v teoretično-abstraktni perspektivi, kjer se v glavnem rešuje nerešljivo vprašanje ali Bog obstaja ali ne? Mar ni bliže judovskemu in zgodnjekrščanskemu izročilu, pa tudi krščanski duhovno-mistični izkušnji in misli vprašanje o tem, kaj se dogaja z nami in med nami, kadar izpovedujemo vero v Boga in delujemo v Božjem imenu? Ali ni odnos do Boga nekaj več, kakor zrenje, teorija, razglabljanje o Božjem obstoju? Mar ne gre za obojestranski odnos, za novo zavezo, v kateri se Bog in človek bližata drug drugemu po Jezusu Kristusu in se v njem vzajemno tudi spoznavata, to je, sooblikujeta? Ali ne opravljamo duhovnih vaj, kjer vadimo določen tip dejavnih odnosov z Bogom, ki v temelju spreminjajo naš odnos do sebe, soljudi in sveta? Ali ne bi mogli reči, da druga Božja zapoved: »Ne izgovarjaj po nemarnem imena Gospoda, svojega Boga, kajti Gospod ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime!« pomeni tudi in predvsem: »Ne izvajaj Božjega imena po nemarnem!«? Nova zaveza v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha ni namreč samo na ravni neprizadetega povednega ugotavljanja, kako Božje zadeve stojijo, marveč je veliko bolj temeljno na vseobsegajoči ravni novozavezne preoblikovalne dejavnosti, katere del je tudi besedno-pojmovno izpovedovanje.

Vsa ta vprašanja in številna druga se zastavljajo ob študiju tehnologije in tehnološke kulture, ki je postala naša druga narava. Nanja bom iskal odgovore v razpravah, ki jih pripravljam. Za začetek pa sem vesel, če sem bralca pripeljal

tako daleč, da bo v svojo versko in teološko misel začel uvajati tudi tehnološko razsežnost svojega in skupnega bivanja in obzorja. Gre za to, da tehnologije ne bi obravnaval le kot orodje, s katerim razpolagamo po mili volji, ali pa nasprotno, kakor strašilo, pred katerim smo nemočni in nas bo ugonobilo. Spoznanje, da je tehnoznanost pomembna človekova dejavnost, ki ima na človeka, svojega nositelja/ustvarjalca, povraten preoblikovalni učinek. Preoblikovalen učinek pa ima ali ga vsaj hoče imeti tudi vera. Kje in kako se tedaj ti dve vplivni dejavnosti srečujeta, dopolnjujeta, spopadata in izključujeta? Kakor se mora danes s tehoznanostmi soočiti in jih premisliti filozofija, to je, občečloveško razmišljanje, tako jih mora vzeti v pretres tudi krščanska teologija, to je, človeška misel oplemenitena z izkušnjo nove zaveze in hoje za Kristusom.

France Oražem

Kratek pogled v zgodovino duhovnega vodstva

Duhovno vodstvo je potreba, ki korenini v sami človeški naravi. V svojih težavah in negotovosti so se ljudje obračali k posameznim preizkušenim in modrim ljudem in iskali pri njih nasvete in pobude. Tako so že nekateri poganski modreci, kot npr. Sokrat, Platon, Plutarh, Seneka, Mark Avrelj, opravljali vlogo učitelja in oblikovalca vesti. Bili so voditelji z bogastvom odgovorov na velika življenjska vprašanja, ki so vznemirjala ljudi vseh časov. Res, da ni šlo tu za nek splošen pojav, ki bi pritegoval množice, temveč bolj za posamezne primere, za ljudi, ki so si želeli človeške in duhovne modrosti.¹

Duhovno vodstvo v Svetem pismu

Svetopisemska zgodovina odrešenja zelo jasno razodeva, kako je Bog v vseh časih po posameznih osebah ali skupini oseb vzgajal in učil ljudi za vedno bolj prisrčen pogovor s seboj, in bi tako sodelovali pri uresničevanju Božjega odrešenjskega načrta. Ti Božji možje so se k ljudem obračali s silno besedo »Tako govori Gospod Bog.« Bili so Božja usta, ki so ljudem razglašala in razlagala Božjo voljo, jih spodbujala k zvestobi Jahvejevi zavezi. Sveti pisatelji pogosto naročajo ljudem, naj iščejo oporo in nasvet pri modrih in pobožnih možeh. »Išči nasveta pri vsakem preudarnem človeku in ne zametuj koristnega nasveta! Ob vsaki priložnosti hvali Gospoda Boga in ga prosi, da bi bila tvoja pota ravna in da bi vse, kar počneš in načrtuješ, vodilo k srečnemu cilju« (Tob 4,18-19). »Grešni človek bo zavračal svarilo in svojevoljno iskal opravičilo za svoje ravnanje. Preudaren mož ne neha razmišljati, nerazsoden in prevzeten strahu ne poznata« (Sir 32,17-18). »Pogosto pa se družijo s pobožnim možem, o katerem veš, da se ravna po postavi, s takim, ki je v svoji duši po tvoji duši, ki bo sočustvoval s teboj, če te kaj doleti. Upoštevaj tudi nasvet srca, saj nimaš zanesljivejšega od njega, saj duša človeka včasih opozarja bolje, kakor sedem stražarjev, ki stojijo na stražnem stolpu. Pri vsem tem pa prosi Najvišjega, naj tvoje korake uravnava v resnici« (Sir 37,12-15).

Zelo jasna je predstavljena podoba duhovnega voditelja v Novi zavezi, kjer se v marsičem razlikuje od učiteljev, modrecev. Jezus izbira okrog sebe učence,

¹ Prim. E. Ghini, *Il »Padre spirituale« secondo i monachi del Deserto, v: Mistagogia e direzione spirituale*, Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Roma 1985, 54.

katere hoče, jih uči in jim kaže pot življenja. On je pot, resnica in življenje (prim. Jn 14,6). On je učitelj s svojim naukom in zgledom: »Pridite k meni vsi, ki ste utrujeni in obteženi, in jaz vam bom dal počitek. Vzemite nase moj jarem in učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen, in našli boste počitek svojim dušam« (Mt 11,28-29). Prva naloga duhovnega voditelja je, da nauči vernike moliti. Tega so se zavedali Jezusovi učenci in zato so ga prosili: »Gospod, nauči nas moliti, kakor je tudi Janez naučil svoje učence« (Lk 11,1). In naučil jih je moliti. Vendar ne kakšne molitve na pamet, temveč jih je naučil, kako naj se v molitvi srečujejo z Bogom, na kaj naj mislijo med molitvijo in za kaj naj prosijo. Uvedel jih je v pravega duha molitve. Jezusova podoba duhovnega voditelja izstopa v pogovoru z Nikodemom (prim. Jn 3,1-21), v srečanju s cestnarjem Zahejem (prim. Lk 19,1-10), v pogovoru s Samarijanko (prim. Jn 4,4-42), v srečanju z grešnico kot povod za pogovor s farizejem Simonom (prim. Lk 7,36-50).

Poleg apostola Petra, ki je bil deležen posebnega Jezusovega vodstva, je tega Jezus namenil še apostoloma Janezu in Jakobu, ker so bili določeni tudi za posebne preizkušnje. Bili so priče Jezusove spremenitve na gori Tabor (prim. Mt 17, 1-9), obuditvi Jairove hčere (prim. Mt 9,51-52), Jezusovega smrtnega boja na vrtu Getsemani (prim. Mt 26,36-46). Na dan vstajenja Jezus posebno pozornost posveti dvema učencema, ki gresta v Emavs. Vsa sta potrta, ker tega, kar se je zgodilo tiste dni z Jezusom, nista razumela. Začel jima je razlagati, da je bilo potrebno, da je vse to pretrpel. Tak je Božji načrt, ki nam ga opisujejo knjige Svetega pisma. Ko jima to razloži, sta vsaj nekoliko dojela pomen teh dogodkov, ju usmeri nazaj na pot, na katero ju je prej poklical: v skupnost, kateri pripadata (prim. Lk 24,13-35).

Apostolska dela nam podrobno opisujejo, kako je Kristus spreobrnil Sava in apostola Pavla. Vendar mu Kristus sam ni natančno povedal, kakšne namene ima z njim, temveč ga je poslal v Damask k učencu Hananiju, kateremu je naročil, naj Pavla bolj natančno pouči, kakšna je Božja volja glede nadaljnega njegovega dela in življenja (prim. Apd 9,1-9).

Srečanje z Bogom ni nikoli dopolnjeno enkrat za vselej, temveč je to pot, potovanje. Ta pot je v hoji za Kristusom. Na tej poti potrebuje človek pomoč drugih, kar še posebno poudarja apostol Pavel: »Smo nastopali med vami z vso ljubeznivostjo. S prav takšno toplino, s kakršno mati neguje svoje otroke, smo vam hoteli dati ne samo Božji evangelij, ampak tudi svoje življenje, in sicer zato, ker ste se nam priljubili. Saj se spominjate, bratje, kako smo se trudili in kako smo garali, ko smo vam oznanjevali Božji evangelij, smo noč in dan delali, da ne bi bili komu izmed vas v breme. Vi ste priče in tudi Bog je priča, kako sveto, pravično in neoporečno smo se vedli do vas, ki ste verovali. Tudi veste, kako smo vsakogar izmed vas kakor oče svoje otroke opominjali, spodbujali in rotili, da živite tako, kakor se spodobi pred Bogom, ki vas kliče v svoje kraljestvo, v svojo slavo« (1 Tes 2,7-12). To Pavlovo besedilo služi kot temeljno svetopisemsko besedilo za opredelitev duhovnega vodstva. V njem je vse bistveno: cilj, vsebina in metoda duhovnega vodstva. Pod vidikom duhovnega vodstva so zanimiva še nekatera Pavlova pisma: Efežanom, Timoteju in Titu. V njih se odraža Pavlova očetovska skrb za brate in sestre v veri.

Glede duhovnega vodstva, zlasti ko gre za razlikovanje duhov, je treba omeniti še nekatera Pavlova pisma. Apostol zatrjuje, da je Sveti Duh prvi in pravi duhovni voditelj: »Mar ne veste, da ste Božji tempelj in da Božji Duh prebiva v vas?« (1 Kor 3,16). »Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci« (Rim 8,16). »Zakaj vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu, so Božji sinovi« (Rim 8,14). Vsak se mora dati voditi Svetemu Duhu v skladu z darovi oziroma karizmami, ki jih je prejel od Boga. Ko so se v korintski Cerkvi pojavile nekatere nerednosti, naroča sv. Pavel vernikom, naj gredo sami vase in pred Kristusom, ki v njih prebiva, presodijo, kako je z njimi. »Sami se preverite, ali ste verni in preizkusite se. Ali ne spoznavate, da je Jezus Kristus v vas? Morda pa preizkušnje niste prestali!« (2 Kor 13,5). Ker duhovnega človeka nihče ne presoja, mora kristjan preverjati pravilnost svoje notranje naravnosti ob sadovih Duha, ki so »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, samoobvladanje« (Gal 5,22-23).

Po binkoštih spoznava krščanska skupnost mnogovrstno vlogo Svetega Duha, ki izliva ljubezen v srce vsakega vernika (prim. Rim 5,5), gradi cerkveno skupnost in napravlja vse stvari nove. V prvi krščanski skupnosti je bila naloga učitelja in voditelja predvsem, da je razlagal Kristusovo poslanstvo in tudi Staro zavezo kot učiteljico za Kristusa. Učitelj je običajno vezan samo na eno skupnost (prim. Apd 13,1), ki ji je moral biti duhovni voditelj in spremljevalec. Pripadnost Kristusu, enemu Učitelju, je kriterij za ločevanje resničnih in napačnih učiteljev (prim. 2 Kor 4,2; 11,13; 1 Tim 4,1; 2 Tim 2,16-18; 4,3-4; Tit 1,10-16; Jn 4,1-6). Nova zaveza pozna več vrst duhovnega vodstva. Poleg Kristusa, Gospoda in Učitelja, so apostoli, učitelji, evangelisti in drugi služabniki v službi prve Cerkve. Tozadevna novozavezna besedila izrečno poudarjajo, da so bili med njimi pristrčni družinski odnosi. Vsak se je zavedal, da je poklican, da gradi skupnost kot Kristusovo telo.

Duhovni oče pri vzhodnih menihih

V prvih treh stoletjih so nastali prvi zapisi o duhovnem vodstvu, namenjeni posameznim osebam ali skupini oseb, kako jim pomagati živeti krščansko življenje v njihovem stanu: zakonu, vdovstvu, devištvu, duhovništvu. Ti spisi razodevajo osebne stike in navodila, dana v konkretnih okoliščinah. Med takšne spise moremo prištevati mnoga pisma Janeza Krizostoma, kot npr. O duhovništvu, O devištvu, O zakonu, Pismo mladi vdovi, O molitvi.²

Močnejšo teoretično in praktično veljavo je dobilo duhovno vodstvo od 4. stoletja dalje. Ko so se anahoreti (eremiti) umaknili v puščavo, so bili izpostavljeni velikim nevarnostim. Zato se je pojavila potreba po duhovnem vodstvu, po duhovnem očetu. Vsi viri, ki govorijo o meniškem življenju na Vzhodu, govorijo tudi o duhovnem vodstvu. Tako npr. *Življenjepis sv. Antona*, ki ga je napisal sv. Atanzij. Sv. Pahomij in sv. Bazilij sta od anahoretov privzela prakso duhovnega vodstva in ga v svojih redovnih pravilih prilagodila svojim menihom. Vsi ti spisi še ne prinašajo posebno jasne nauka o duhovnem

² Prim. C. Sorsoli, *Crisostomo Giovanni*, v: DES I, 484-487.

vodstvu, temveč nam predstavljajo odlične duhovne voditelje. To so bili možje polni Boga, polni Svetega Duha, zares pravi Božji možje. Kot pralik duhovnega očeta je sv. Anton Puščavnik. Mnogi so prihajali k njemu po nasvete in spodbude ter skušali po njih po svojih najboljših močeh živeti. Po svojem spreobrnjenju in odločitvi, da vse zapusti, so ga obiskovali mnogi priznani asketi in škofje, katerim je pomagal v napredovanju duhovnega življenja. Sv. Anton je res postal Božji mož, poln Svetega Duha. V vzhodni Cerkvi prevladuje osebno duhovno vodstvo tudi zaradi anahoretske oblike meniškega življenja. V ospredju je osebni pogovor z duhovnim voditeljem. Tako pravi sv. Bazilij, da se v pogovoru z duhovnim očetom pokaže vse, kar je v srcu. Pri tem dobijo dobre stvari moč, slabe pa primerno zdravilo. Ob takem sodelovanju počasi napreduje redovnik (učenec) na poti popolnosti.³ Pravi duhovni oče je Božji mož, ki je poslušen Svetemu Duhu in izžareva Kristusovo ljubezen. Že sam izraz duhovni oče kaže, da gre v prvi vrsti za izrazit dar Svetega Duha, ki naj bi ga tak človek imel. Tako bi mogli reči, da je duhovni oče tisti, ki je tako poln Svetega Duha, da more roditi duhovne otroke, človeka za Boga.⁴

Duhovno očetovstvo, ki je ena temeljnih značilnosti samostanskega življenja v krščanstvu, je dobilo posebne razsežnosti v ruskih samostanih, ki so bili resnična središča in žarišča duhovnega življenja. Duhovne voditelje, duhovne očete, ki navadno niso bili predstojniki samostanov, včasih tudi duhovniki ne, so spoštljivo imenovali starce, čeprav po letih niso bili vselej stari. Prisotnost starcev je v ruskih samostanih mogoče opaziti od vsega začetka. Starci pa so postali tudi voditelji ljudstva. Pravi preporod je starčevstvo doseglo s Paizijem Veličkovskim (1722-1794), ukrajinskim menihom, ki je odšel na Atos, da bi dobil duhovnega voditelja. Ni ga uspel najti. Zato se je moral zadovoljiti s knjigami. Štiri leta je prebiral samo Sveto pismo in cerkvene očete. V tem času mu je dozorela podoba duhovnega voditelja. To je človek, ki pozna svete knjige in najprej na sebi preizkusi nasvete, ki jih daje drugim. Sprejemljiv je za nasvete bratov. Tako se izogne zablodam. Po dvanajstih letih, ki jih je preživel na Atosu, je začel sprejemati prve učence. Paizij je svoje učence načrtno pripravljal, da bi mogli biti nekoč duhovni voditelji. Njegovi učenci so postali predstojniki raznih samostanov. Tako se je pod njegovim vodstvom obnavljalo redovniško življenje. Paizijev učenec Teofan je odšel v samostan Optin, južno od Moskve. Tu se je začelo novo življenje. Zaradi izrednih starcev je ostal ta samostan skozi vse 19. stoletje in vse do ruske revolucije 1917 živo središče duhovne obnove, prava duhovna univerza. Med optinskimi starci je posebno zaslovel starec Ambrož Grenkov (1812-1891). Bil je nadarjen, izobražen, v vsem preizkušan, pravi Božji mož, ki je imel sposobnost, da je takoj spoznal stanje duše svojega sogovornika in našel pravi nasvet. Tako bedni kmetici, preprostemu delavcu, politiku, velikemu ruskemu filozofu Vladimiru Solovjevu, mislecu Leontjevu, najpomembnejšima pisateljema stoletja Dostojevskemu in Tolstoju. Starec Ambrož je skupaj s Tihonom Zadonskim naredil največji vtis na Dostojevskega in je po

³ Prim. A. Marchetti, *La direzione spirituale*, Morcelliana, Brescia 1965, 16.

⁴ Prim. M. I. Rupnik, *Duhovno vodstvo za rast osebnosti*, v: *Duhovna razsežnost kateheze*, Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1989, 7-8.

njima upodobil starca Zosima v romanu Bratje Karamazovi. V življenju ruske Cerkve je podoba starca dobila stalno mesto.⁵

Na krščanski Zahod je prišlo duhovno vodstvo z Vzhoda. Med prvimi duhovnimi voditelji je bil milanski škof sv. Ambrož. Bil je odličen učitelj duhovnega življenja. Njegovi duhovni spisi in pisma razodevajo, kako odlično je znal h krepostnemu življenju usmerjati tiste, ki so se mu zaupali. Med najodličnejše duhovne voditelje Zahoda sodi sv. Avguštin. Bil je duhovni voditelj z zgledom, spisi in nasveti. Tako imenovano pravilo sv. Avguština sicer posebej ne govori o duhovnem vodstvu. Gotovo pa je, da je bil v svojem času in še pozneje najbolj upoštevan duhovni voditelj.

Kakor na Vzhodu so bili tudi na Zahodu najbolj običajni kraji samostani, kjer se v praksi in teoriji uveljavlja in izvaja duhovno vodstvo.

Prvi samostan Marmoutier blizu Toursa je ustanovil sv. Martin leta 375. Tu se je zbralo okoli Martina veliko učencev, ki so želeli poglobiti svoje krščansko življenje. Martin se je zelo trudil, da bi ta meniška skupnost čim popolneje posnemala Kristusa, zlasti v ljubezni. Tudi kot škof je storil vse, da bi med verniki poglobil versko življenje. Zato jih je kot skrbni oče obiskoval in jim z veliko ljubeznijo in potrpežljivostjo razlagal evangelij.

Izreden poudarek je dal duhovnemu vodstvu tudi oče zahodnega meništva sv. Benedikt, ki je leta 529 ustanovil na Monte Cassino prvi benediktinski samostan. Ta redovna ustanova je bila do 12. stoletja temelj zahodnega redovniškega življenja. Življenje v samostanu ureja opat, ki naj bo po zgledu vzhodnih puščavnikov duhovni oče, to je mož, obdarjen z Božjim Duhom in posebnimi karizmami. Njegova prva naloga je, da vodi ljudi k čim višji svetosti. On mora menihe duhovno roditi in vzgajati za šolo Gospodove službe. Opat je torej učitelj menihov. Ti mu razkrivajo svojo vest, svoje misli, on jih pa poučuje, opominja, spodbuja k popolnosti.⁶ Kakšen naj bo opat in kakšna je njegova naloga, beremo med drugim v *Pravilu* sv. Benedikta: »Opat, ki hoče biti vreden predstojnik samostana, mora vedno imeti pred očmi, kako ga imenujejo ter z dejanji opravičiti ime predstojnika. V veri gledamo v njem Kristusovega namestnika v samostanu, saj nosi njegov priimek, kakor pravi apostol: 'Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!' (Rim 8,15). Zato opat ne sme učiti, določati ali ukazovati ničesar, kar ni v skladu z Božjo postavo. Njegovi ukazi in nauki morajo biti v srcih učencev kakor kvas Božje pravičnosti. Zato naj se opat vedno zaveda, da se bo pri strašni Božji sodbi preiskovalo oboje: njegov nauk in poslušnost učencev ... Kot učitelj naj se opat ravna po apostolu, ki svetuje: 'Oznanjuj besedo, vztrajaj v ugodnih in neugodnih okoliščinah' (2 Tim 4,2). To pomeni, da naj času in razmeram primerno združuje strogost z milino in nastopa zdaj kot resen učitelj, zdaj kot ljubezniv oče« (2. poglavje).

⁵ Prim. T. Spidlik, *La direzione spirituale nel monachesimo orientale, v: Mistagogia e direzione spirituale*, 82-87; S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, MD, Celje 1986, 193-194.

⁶ Prim. *Zgodovina Cerkve I. Od začetka do Gregorja Vélikega*, Družina, Ljubljana 1988, 412.

Tudi papež Gregor Véliki (590-604), ki je prišel iz benediktinskega samostana, je videl v duhovnem vodstvu dragoceno sredstvo pri duhovni rasti duhovnih voditeljev in Božjega ljudstva. V Pastoralnem vodilu opozarja duhovne voditelje, kako morajo biti sami duhovno globoki, da bodo mogli tudi drugim pomagati v napredovanju v duhovnem življenju. Poznati morajo človeka, ki potrebuje njihovega nasveta. Predvsem naj ljudem, ki jih vodijo, pomagajo, da se bodo odprli Svetemu Duhu, ki jih najbolj zanesljivo vodi h krepostnemu življenju. Duhovni voditelji naj opravijo svojo dolžnost in zaupajo v Boga, ki daje svoj blagoslov tistim, ki so ponižni in svoje zaupanje stavijo nanj.⁷ Daje tudi zelo konkretna navodila. »Duhovni voditelj mora dobro vedeti, da se pregrehe pogosto kažejo kot krepost. Skopost si pogosto ogrne za plašč ime varčnosti in za nazivom radodarnost se pogosto skriva razsipnost. Pogosto se neupravičena popustljivost zdi usmiljenost, nebrzdana jeza se ima za krepostno duhovno gorečnost. Pogosto velja prenagljeno ravnanje za urno okretnost, okorno ravnanje pa za resnobno preudarnost. Zato je potrebno, da duhovni voditelj budno in skrbno loči kreposti od pregreh.«⁸

V prvi polovici 12. stoletja nastopi izredni duhovni voditelj, cistercijanski menih Bernard, opat v samostanu Clairvaux. Bil je duhovni voditelj ne samo v svojem, temveč tudi v drugih cistercijanskih samostanih. Njegovi menihi so postali opati, škofje, kardinali, eden od njegovih duhovnih sinov je postal papež, Evgen III. Še vedno je ostal Bernard njegov duhovni voditelj. Njemu je posvetil obsežno delo *De consideratione*. Tu ne prikazuje samo vzorov, za katere se morajo v življenju prizadevati papeži, škofje, duhovniki in laiki, temveč z veliko odločnostjo tudi biča napake in npravne zablode, katerim zapadajo tudi najvišje postavljeni. Vodil je svete može tudi v drugih redovnih družinah, npr. sv. Norberta in sv. Gilberta, templarjem je dal pravilo, in premonstratencem pobude glede redovnega življenja. Z govorjeno in pisano besedo je imel neomajen vpliv na škofe, na menihe, na redovnice, na može in žene v svetu; da, skoraj na vse sloje tedanje družbe. Kot obnovitelj, svetovalec, pridigar, duhovni voditelj in teolog je imel na duhovnem in splošno kulturnem področju tolikšen pomen, da upravičeno imenujemo 12. stoletje po njem - Bernardovo stoletje.⁹

Duhovno vodstvo pri ubožnih redovih

Tudi ubožni redovi, frančiškani in dominikanci so skrbno gojili duhovno vodstvo, čeprav morda ne s tolikšnim poudarkom kot stari meniški redovi. Novi redovi navadno postavljajo svoje samostane po mestih. Redovniki živijo med ljudmi in jim želijo pomagati. So voditelji ljudstva in na univerzah usmerjajo krščansko misel. Tako se duhovno vodstvo vedno bolj širi.

Med Frančiškovimi sinovi gotovo izstopa sv. Bonaventura, ki ni bil odličen duhovni voditelj le v svojem redu, temveč tudi zunaj njega. O duhovnem

⁷ Prim. Gregor Véliki, *Pastoralno vodilo*, MD, Celje 1984, 171-174.

⁸ Gregor Véliki, n. d., 50.

⁹ Prim. *Zgodovina Cerkve I*, 184-185; E. Baccetti, *Bernardo di Chiaravalle*, v: DES I, 237-243.

vodstvu večkrat govori v svojih delih, še posebej pa v *Itinerarium mentis ad Deum*. Trdno je prepričan, da je duhovno vodstvo ne samo koristno, temveč vsakemu potrebno zlasti na začetku duhovnega življenja. Pa tudi sicer je duhovno vodstvo koristno in potrebno za vse, od preprostih vernikov do najvišjih cerkvenih dostojanstvenikov. Le zelo redki so tako obdarovani s Svetim Duhom, da jim ni potrebno človekovo spremljanje.¹⁰ Duhovno vodstvo zajema vedno večje število laikov, ki žive povezani s številnimi samostani kot člani tretjega reda ali različnih bratovščin. Duhovni voditelj oziroma duhovnik je vsem, ki jih vodi brat, učenci pa gledajo v njem očeta.¹¹

Tudi dominikanci so razširili duhovno vodstvo na široke množice, in to predvsem z oznanjevanjem, ljudskimi misijoni povezanimi z dobro spovedjo. Namen duhovnega vodstva je kratko in jasno izrazil Albert Véliki: »Kakor se telesni oče stalno prizadeva, da bi mu postal sin čim bolj podoben, tako duhovni oče spopolnjuje duhovno rojstvo človeka do čim popolnejše Božje podobnosti.«¹² Da so posvečali veliko pozornost duhovnemu vodstvu pri oblikovanju mladih redovnikov, dokazuje tudi priročnik iz začetka 15. stoletja neznanega dominikanskega redovnika *Tractatus de instructione noviciorum*.¹³

Na področje duhovnega vodstva je v tem času posegel Četrty lateranski cerkveni zbor leta 1215, ki je zahteval, naj ne bodo v stolnih in samostanskih cerkvah le duhovniki, ki so dobri pridigarji, temveč tudi duhovniki, ki so dobri spovedniki in bodo znali pomagati ljudem, ki želijo napredovati v duhovnem življenju (prim. kan. 10). Da bi mogel imeti vsak vernik vsaj skromno duhovno vodstvo, koncil določa, naj se vsak vsaj enkrat v letu spove svojemu duhovniku, spovedniku. Ta duhovnik pa mora biti pameten in moder, da bo znal vlivati vino in olje v rane spovedancev, znal razlikovati okoliščine grehov in duhovno stanje spovedanca in mu mogel s pravnimi nasveti in pobudami pomagati, da bo napredoval v svojem krščanstvu (prim. kan. 21). V tem obdobju je duhovno vodstvo doseglo zelo širok krog vernikov, in to predvsem z dobrim oznanjevanjem Božje besede in spovedovanjem. Pri spovedi je bil »zadnji del« že kar določen za duhovno vodstvo. V pomoč duhovnim voditeljem pri zakramentu pokore so bili pripravljene posebni priročniki, kot npr. *De instructione confessoriorum* dominikanca Bartoloméja di Medina (umrl 1580).¹⁴

Med ljudskimi duhovnimi voditelji tega časa pogosto omenjajo velike pridigarje kot so frančiškan Bernardin Sienski, dominikanca Vincencij Ferrerski in Hieronim Savonarola. Priročnikov, ki bi res razpravljali o duhovnem vodstvu, v tem času še ni. To so le pisma, govori, spodbude, nasveti in zlasti spovednica. V duhovnem vodstvu ni zdaj več poudarka na načrtu svetosti, temveč spremljanju vernika na njegovi duhovni poti in pri razlikovanju duhov.

¹⁰ Prim. A. Blasucci, *Bonaventura da Bagnoregio*, v: DES I, 255-269; A. Marchetti, n. d., 17-18.

¹¹ Prim. A. Mercatali, *Padre spirituale*, v: *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma 1979, 1118.

¹² Prim. E. Ancilli, *Dalla mistagogia alla psicoterapia. La direzione spirituale ieri e oggi*, v: *Mistagogia e direzione spirituale*, 26.

¹³ Prim. E. Ancilli, n. d., 28.

¹⁴ Prim. E. Ancilli, n. d., 27.

Šestnajsto stoletje, zlata doba duhovnega vodstva

Nove misli in nove zahteve (protestantizem, krščanski humanizem in obnova) v začetku 16. stoletja oblikujejo novo duhovnost, ki jo imenujejo moderna. Ta duhovnost ni pretrgala stika s prejšnjo, srednjeveško duhovnostjo, želi pa dati duhovnemu življenju večjo urejenost in moč. To življenje je veliko bolj usmerjeno v apostolsko dejavnost, kot je bilo v prejšnjih obdobjih. Nastajajo nove redovne ustanove, kot so jezuiti, oratorijanci in drugi, ki so izrazito apostolsko usmerjeni. Tudi redovi, ki so močno naravnani proti protestantskim zmotam, so goreči v apostolski dejavnosti. Duhovno vodstvo postane vedno bolj nepogrešljivo za začetno oblikovanje redovnega življenja, kakor tudi za preverjanje skladnosti apostolske dejavnosti z nameni osebnega redovnega življenja. Tudi redovna pravila in konstitucije zdaj vedno bolj zahtevajo duhovno vodstvo kot uspešno sredstvo pri duhovni rasti posvečenega življenja. Seveda se je z apostolskim delovanjem duhovno vodstvo vedno bolj širilo zunaj redovnega življenja.

V tem času izstopajo veliki učitelji duhovnega življenja: Ignacij Lojolski, Terezija Avilska, Janez od Križa in nekoliko kasneje Frančišek Saleški. Ti so z osebno karizmo dali pečat tudi duhovnemu vodstvu.¹⁵

Ignacij Lojolski je s svojim redom izbran in poklican duhovni voditelj. Od vsega začetka je vsem pri oblikovanju duhovnega življenja priporočal duhovnega voditelja, kateremu je treba zaupati in se mu iskreno odpreti. Njegove *Duhovne vaje*, strogo vzete, niso priročnik duhovnega vodstva, čeprav so v njih mnoga navodila in nasveti, ki morejo biti v veliko pomoč duhovnim voditeljem. Njegove opombe k *Duhovnim vajam* so dragocena načela, ki usmerjajo voditelja duhovnih vaj. Prav posebna obogatitev duhovnega vodstva pa so Ignacijeva pravila za razločevanje duhov, ki so nekakšna nadnaravna psihologija: »Osebam, ki kopičijo glavni greh na glavni greh, sovražnik navadno rad predočuje navidezne naslade in obuja v domišljiji čutna ugodja in užitke, da jih v zablodah in grehih čimbolj zadrži in spodbudi. Dobri duh ravna s takšnimi na nasproten način: vznemirja jih in s pametjo grize njihovo vest.«¹⁶

Voditelj je po Ignaciju, tako kot pri Janezu od Križa, Božji pričevalec in mora imeti veliko spoštovanje pred delovanjem Stvarnika v svojih stvareh. »V duhovnih vajah je prikladnejše in veliko boljše, če se iskalcu Božje volje zaupa sam Stvarnik in Gospod. In ponižno dušo v svoji ljubezni in slavi objame ter jo naravna po poti, kjer mu bo lahko potem čim bolj služila. Zato naj se voditelj ne obrača ali nagiba sem ter tja, ampak točno uravnovešen kot tehtnica pusti Stvarniku nemoteno sodelovati s stvarjo in stvar s svojim Stvarnikom in Gospodom.«¹⁷ »Udeležencu duhovnih vaj se zelo obrestuje, če se jih loti s plemenito velikodušnostjo do svojega Stvarnika in Gospoda ter mu izroči vso

¹⁵ Prim. E. Ancilli, n. d., 31-32.

¹⁶ Ignacij Lojolski, *Duhovne vaje. Priročnik za razločevanje pristnega in prividnega Božjega delovanja v duši*, Ljubljana 1982, 314.

¹⁷ Ignacij Lojolski, n. d., 15.

svojo svobodo, tako da Božje veličastvo lahko razpolaga z njim in z vsem, kar ima, v skladu s svojim najsvetejšim namenom.«¹⁸ »Če voditelj duhovnih vaj opazi, da je udeleženec pobit in v skušnjavah, naj ne bo do njega strog in osoren, ampak rahločuten in blag. Naj mu vliva pogum in moči za naprej, mu odkriva spletke sovražnika človeške narave in ga nagovarja, da se pripravi in razpoloži za bližnjo tolažbo.«¹⁹

V Družbi Jezusovi je duhovno vodstvo eno izredno pomembnih sredstev za oblikovanje redovnega življenja in hkrati uspešen oblikovalec edinosti v skupnosti. V 16. stoletju so bili prav zaradi tega jezuiti zgled, po katerem so se oblikovali nekateri drugi redovi.

Sv. Janez od Križa daje v svojih knjigah veliko dragocenih nasvetov in pobud glede duhovnega vodstva, najsi bo to ljudem, ki si želijo in iščejo duhovno vodstvo, kakor tudi duhovnim voditeljem. Pogosto poudarja, kako potrebno in odgovorno je to delo.

Duhovni voditelji naj bi se predvsem zavedali, da so diakoni Svetega Duha. »Duhovni voditelji naj se spomnijo in pomislijo, da glavni delovalec in voditelj in gibalno duš pri tej stvari niso oni, ampak Sveti Duh, ki nikdar ne preneha skrbeti za duše; oni so samo orodje, ki naj duše po veri in Božji postavi usmerja k popolnosti, kakor Božji Duh daje vsaki od njih. Skrbe naj le, da jih ne bodo prilagajali svoji lastni naravi in pojmovanju, ampak - če to znajo - naj pazijo, po kakšni poti jih vodi Bog. Če pa se na to ne razumejo, naj jih puste pri miru in naj jih ne vznemirjajo. V skladu s potjo in duhom, po kateri jih vodi Bog, naj se trudijo, da jih bodo naravnavali k vedno večji duhovni samoti, svobodi in spokojnosti, dovoljujejo naj jim, da ne navežejo telesnega in duhovnega čutenja na nobeno posamezno notranjo ali zunanjo stvar, kadar jih Bog vodi po poti samote. Nikar naj se ne ubadajo in mučijo z mislijo, da duša ničesar ne dela. Če duša tedaj ne deluje, pa Bog deluje v njej. Skrbe naj, da jo osvobode in napotijo v samoto in brezdolje, tako da ne bo navezana na nobeno posamično spoznanje niti od tega niti od onega sveta, da ne bo hlepela po nobeni slasti in nobenem užitku in sploh nobenem dojemanju; tako bo postala prazna v polnem odrekanju stvarem, živela bo v stanju duhovnega ubožstva.«²⁰ Kakor jutranje sonce posije in prode v naše stanovanje, ko odpremo temne zavese, tako Bog stopi v prazno dušo in jo napolni s svojimi darovi. »Bog je nad dušami kakor sonce, ki se jim daje. Voditelji naj se torej zadovoljijo s tem, da duše pripravijo po vzoru evangeljske popolnosti, ki je v čutni goloti in praznini; nikdar naj se ne silijo, da bi še naprej gradili, saj to pripada 'Očetu luči', od katerega prihaja 'vsak dober dar in vsako popolno darilo' (Jak 1,17), kajti, 'če Bog ne zida hiše', kakor pravi David, 'se zaman trudijo njeni zidarji' (Ps 126,1). On je torej nadnaravni voditelj, v duši bo gradil nadnaravno zgradbo, kakršno sam hoče, če boš ti dušo pripravil, ko boš poskrbel, da izniči svoja naravna delovanja in

¹⁸ Ignacij Lojolski, n. d., 5.

¹⁹ Ignacij Lojolski, n. d., 7.

²⁰ Sv. Janez od Križa, *Živi plamen ljubezni*, Družina, Ljubljana 1991, III, 46.

nagnjenja, s katerimi nima možnosti niti moči za nadnaravno zgradbo; drugače jo boš bolj motil kakor pomagal.«²¹

Janez od Križa se dobro zaveda, kako odgovorno je duhovno vodstvo. Zato ostro graja vse, ki se lotijo duhovnega vodstva brez zadostnega znanja in usposobljenosti. »Ti duhovni voditelji se morebiti motijo v dobri vnemi, ker njihovo znanje ne seže nič više. Vendar to ne opravičuje nasvetov, ki jih dajejo predrzno, ne da bi prej razumeli pot in duha, ki vodita dušo; če tega ne doumejo, niso upravičeni posegati s svojo nerodno roko v stvar, ki je ne razumejo, namesto da bi jo prepustili tistemu, ki jo razume. Ni majhna odgovornost in krivda, če nekdo povzroči, da duša zaradi njegovega lahkomišelnega nasveta izgubi neizmerna bogastva in je včasih čisto uničena.«²²

Terezija Avilska je čudovito razvila svoj nauk o molitvi zlasti premišljevalni in hkrati o rasti duhovnega življenja in duhovnega izkustva. V zvezi s tem govori tudi o vlogi duhovnega vodstva. Posebno dragoceno je, ker nam govori iz svoje izkušnje. »Ker nisem imela duhovnega voditelja, sem brala omenjene knjige in upala, da bom sčasoma doumela njihovo vsebino. Toda kmalu sem uvidela, da bi se iz knjig naučila le malo, če me ne bi učil Gospod; umela sem toliko kot nič, dokler me ni njegovo Veličanstvo poučilo z izkustvom. Zategadelj tudi nisem vedela, kako naj ravnam. Komaj sem malo okusila nadnaravno molitev (mislim tu na molitev miru), sem se skušala odvrniti od vseh stvari. Nisem pa upala duše dvigniti više, ker bi se mi zdelo smelo, hudobni, kakršna sem bila. Kljub temu sem si prizadevala ostati v Bogu zbrana, ker sem menila, da čutim njegovo navzočnost, in ker sem jo v resnici tudi čutila. Molitev te vrste je kaj sladka in blažena; ta dobiček, to blaženost čutimo v sebi povsem jasno. Zato me tudi nihče ne bi mogel pregovoriti, naj se vrnem k premišljevanju o Kristusovi človeški naravi, ker sem takrat res mislila, da bi me to oviralo. Gospod moje duše in moja največja dobrina, križani Jezus! Nikoli ne mislim brez bolečine na to zmoto, ki sem jo gojila v sebi in ki se mi zdi izdajstvo, zgrešeno nad teboj nevede!«²³ V tej notranji negotovosti in stiski je prebila Terezija kar nekaj časa. Končno se je odločila, da se pogovori z izkušenim duhovnikom v duhovnem življenju in ga vpraša, kaj misli o njeni molitvi. O tem pogovoru pravi: »Pogovorila sem se tedaj s tem možem (Janez de Prados), ki je bil goreč in kaj razsvetljen - Božji služabnik. Ko sem mu razkrila vso svojo dušo, mi je svoje stanje pojasnil in mi zopet dal poguma. Duhovni jezik je umel imenitno (v duhovnih zadevah je bil podkovan). Rekel je, da tu povsem deluje Božji Duh, da pa se vendar moram vrniti k navadni notranji molitvi, ker še nisem zgradila pravih temeljev zanjo in še ničesar ne vem o mrtvenju. In res dotlej nisem umela niti imena te kreposti. Opomnil me je dalje, naj nikakor ne opuščam notranje molitve, temveč naj se ojunam in z njo nadaljujem, ko mi Bog vendar poklanja tako izredno milost; kaj vemo, je pristavil, morda hoče Bog po meni koristiti mnogim. To in še mnogo drugega je govoril s preroškim duhom, zakaj po Gospodovi volji se je vse to na meni uresničilo. Končno me je

²¹ Sv. Janez od Križa, n. d., III, 47.

²² Sv. Janez od Križa, n. d., III, 56.

²³ *Življenje svete Terezije Jezusove* (kakor ga je sama opisala), MD, Celje 1874, 22, 3.

opozoril še na hud prestop, ki bi ga zagrešila, če ne bi ustregla milostim, ki mi jih daje Bog. Njegove besede so bile tako žive, da sem imela vtis: po njem govori Sveti Duh, da bi mi pozdravil dušo. In bila sem globoko osramočena. On pa me je vodil tako, da sem se vsa spremenila. Velika stvar je umeti dušo. Svetoval mi je, naj za vsakdanjo molitev premišlujem kako skrivnost Kristusovega trpljenja; iz take molitve naj zajemam koristne sklepe zase in naj ne mislim na nič drugega kot na Kristusovo človeško naravo. Onim notranjim zbranostim in užitek naj se ustavljam, kolikor morem, in jim ne dam do sebe, dokler mi ne bo velel drugače. Ko je odšel, sem bila vsa potolažena in okrepečana, Gospod mi je pomagal, a je podprl tudi njega, da je moje stanje prepoznal in mi pokazal pot. Trdno sem se odločila, da v nobeni točki ne bom ravnala drugače, kakor mi bo velel, in sem se držala nasproti vsem svojim spovednikom do današnjega dne.«²⁴

Frančišek Saleški (1567-1622) je bil izreden duhovni voditelj, in to z naukom in zgledom duhovnega vodenja. To dokazuje nad 2000 pisem, s katerimi je mnogim pomagal, da so napredovali v duhovnem življenju. Glede duhovnega vodstva je napravil velik korak naprej. Dotedanji duhovni učitelji so se predvsem poglobljali v duhovno vodstvo redovnikov in redovnic, Frančišek Saleški pa govori o duhovnem vodstvu tistih, ki žive med svetom. O tem veliko piše v knjigi *Uvajanje v bogoljubno življenje ali Filoteja*. Tu zelo jasno govori, da more človek v vsakem stanu doseči veliko stopnjo svetosti, če spolnjuje svoje poklicne dolžnosti. O duhovnem vodstvu pravi: »Na poti svetosti ne hodi sam, ampak si poišči dobrega, svetega vodnika. Naše notranje izkustvo ni zanesljivo. Kdor sam sebe vodi, si je izbral norca za voditelja. Zdravnik zdravi druge, če sam zboli, pokliče na pomoč prijatelja. Voditelj mora biti res duhovni voditelj. Zato je potrebno, da pozna zakonitosti duhovnega življenja, da je zadosti izkušen in je kreposten mož. Naj ga spoštujemo in ljubimo. To prijateljstvo mora biti popolnoma sveto, Božje in duhovno, potem bo imelo pravo vzgojno moč.«²⁵

Prvi in glavni duhovni voditelj je pri vseh isti: Bog - Sveti Duh. Voditelj nas vodi le po poteh, ki mu jih kaže Bog, in nam pomaga, da gremo naprej. Duhovni voditelj bedi nad tistim, ki se mu izroči in zaupa, da ga vodi. Seveda mora pa tudi sam misliti in delati. Nihče ne sme biti slepo orodje v rokah duhovnega voditelja. Z njim naj se posvetuje, kaj je treba storiti, da spolni Božjo voljo, izpolniti jo mora sam. Kot povsod priporoča Frančišek tudi pri duhovnem vodstvu prijaznost in ljubeznivost. Ne toliko zapovedovati, temveč bolj spodbujati in svetovati. Frančišku je človekova svoboda sveta in nedotakljiva. Voditelj naj pomaga, da človek lažje spozna Božjo voljo in jo zavestno in svobodno izpolni. Duhovni voditelj mora znati presojeti, ali je to, kar se godi v duši, res od Boga ali pa izhaja iz samoljubja. Zato mora duhovni voditelj poznati pota, po katerih Bog vodi posameznega človeka. Nikdar ne sme nikogar voditi drugače, kakor notranji voditelj, Sveti Duh. Zato je voditelju vedno potrebno široko znanje teologije duhovnosti, brez katere je lahko vse samo poskušanje v duhovnem vodstvu.

²⁴ *Življenje svete Terezije Jezusove*, 23, 13.

²⁵ Frančišek Saleški, *Filoteja*, Ljubljana 1941, 3, 37.

Duhovni voditelj mora upoštevati naravna nagnjenja človeka in njegovo naravno obdarjenost. Duhovno življenje ni vosek, ki ga oblikuješ, kakor hočeš in napraviš sto podob po istem kopitu. Duhovno življenje je seme, vsejano od Boga in vsako se razvija tako, kot mu je dano od Stvarnika. Z vsakim je treba ravnati po sposobnostih in nagnjenju njegovega duha.

Frančišek Saleški je bil rojen duhovni voditelj. Ni iznašel novega sistema, pač pa je to, kar je bilo, prečistil in spolnil. Bil je izredno izobražen, sam duhovno globok, do vseh ljudi pa poln spoštovanja, prijaznosti in ljubezni. Njegova knjiga *Filoteja* more biti vsem duhovnim voditeljem v veliko pomoč, prav tako tudi vsem, ki želijo v duhovnem življenju napredovati, pa naj živijo v kateremkoli stanu.²⁶

Duhovno vodstvo ogroženo

V 18. in 19. stoletju nastopi obdobje nazadovanja duhovnega vodstva. Po konstitucijah Družbe Jezusove je poročilo o stanju vesti eno najučinkovitejših sredstev za vzdrževanje skupnega življenja in edinosti. Zato je bil poleg predstojnika določen tudi duhovni oče, izbran izmed predstojnikov. Sv. Ignacij je hotel iz poročila vesti napraviti obveznost, ki bi bolj pospeševala sinovsko zaupanje, ne pa ustvarjala neko disciplinsko dolžnost.²⁷

Pod vplivom te prakse v Družbi Jezusovi so konstitucije nekaterih redov, moških in ženskih, predvidevale v tem času (18. in 19. stoletju) odkrivanje ali razodevanje vesti predstojnikom. To so utemeljevali s tem, češ da jih bodo predstojniki na ta način bolje spoznali in jim tudi uspešneje pomagali pri njihovem redovnem in duhovnem življenju. Tako konstitucije Kongregacije Presvetega Odrašenika, ki jih je potrdil papež Benedikt XIV. leta 1749, določajo, naj krajevni samostanski predstojnik posluša vsak mesec izpraševanje vesti vseh svojih podrejenih. Redovnice Marijinega obiskanja spodbuja Frančišek Saleški v njihovih konstitucijah, naj imajo odprto vest do svojih predstojnic. Toda ti tako dobronamerni predpisi so se večkrat malo modro in celo škodljivo izvajali. Nekateri predstojniki so mislili, da prevzemajo tudi vlogo spovednika. Razumljivo je, da je tako določeno duhovno vodstvo zgubilo pravo vlogo in pomen. To samovoljno razvado je prepovedal papež Leon XIII. z dekretom *Quemadmodum* z dne 17. decembra 1890. Tudi *Zakonik cerkvenega prava* z leta 1917 prepoveduje predstojnikom, da bi od podrejenih zahtevali razkrivanje vesti. »Vsem redovniškim predstojnikom je strogo prepovedano, da bi na kakršenkoli način navajali sebi podložne osebe, da jim odkrivajo vest. Vendar podložnikom ni prepovedano, da bi prostovoljno in sami od sebe odkrivali svojo dušo predstojnikom; še prav je, če se v otroškem zaupanju obračajo na predstojnike in jim, če so ti duhovniki, odkrivajo tudi svoje dvome in bojazni vesti« (kan. 530). Podobno določa tudi sedanji *Zakonik cerkvenega*

²⁶ Prim. A. Pedrini, *La direzione spirituale nell'insegnamento di S. Francesco di Sales, v: Mistagogia e direzione spirituale*, 143-162.

²⁷ Prim. F. Dresramaut, *Note sulla direzione spirituale nei tempi moderni, v: La direzione spirituale nella Famiglia Salesiana*, Editrice S. D. B., Roma 1983, 19-22.

prava (1983). »Učitelj novincev in njegov pomočnik, ravnatelj semenišča ali drugega vzgojnega zavoda naj ne spovedujejo svojih gojencev, ki bivajo skupaj z njimi v isti hiši, razen če gojenci v posameznih primerih sami od sebe za to prosijo« (kan. 985). S tem želi zavarovati svobodo spovedanca in predstojnika.

Sicer pa je tudi v tem obdobju Bog obdaril nekatere izredne duhovne voditelje. To so bili spovedniki, veliki učitelji duhovnega življenja, redovni ustanovitelji, med temi naj omenimo Janeza Vianneya, Alfonza Ligvorija, Jožefa Calasso, Petra Liperta, Janeza Krstnika de la Salle, Jožefa Allemanda, Henrika Chaumonta, Jožefa Cottolenga, Janeza Boska. Zadnji štirje so se posvetili mladini. V 20. stoletju izstopajo: Alojzij Guanella, Colombo Marmion, Alojzij Irione, Edvard Poppe, Leopold Castelnuovo, Romano Guardini, Charles de Foucauld, Roger Schutz, mati Terezija in drugi.

Duhovno vodstvo v dokumentih cerkvenega učiteljstva

Cerkveno učiteljstvo bolj ali manj neposredno večkrat govori o duhovnem vodstvu. Papež Leon XIII. v pismu *Testem benevolentiae* (22. 1. 1899) kardinalu Gibbonsu, kjer govori o amerikanizmu, pravi o duhovnem vodstvu: »Kakor je Bog sklenil, da skoraj vedno rešuje ljudi po ljudeh, tako je tudi določil, da bo one, ki jih kliče k odličnejši stopnji popolnosti, pripeljal tja po ljudeh.«²⁸ Apostolska spodbuda Pija X. (4. 8. 1908) je vsa prežeta z očetovskimi vabili duhovnikom k svetosti in molitvenemu življenju, pri čemer jim je v veliko pomoč duhovno vodstvo. Devet let kasneje (15. 6. 1917) je izšla okrožnica Benedikta XV. o oznanjevanju Božje besede *Humani generis redemptionem*. Čeprav je okrožnica posvečena predvsem misli, kako nepogrešljiva je Božja beseda za spreobrnjenje, za rast v veri in vztrajanju v njej, pri tem ne pozabi omeniti koristnosti duhovnega vodstva. Pij XI. je v okrožnici *Ad catholici sacerdotii* (20. 12. 1935) prvi podal sintezo nauka o katoliškem duhovništvu. V drugem delu okrožnice izrečno govori o duhovniški vzgoji in vlogi duhovnega vodstva pri njej. Mejnik v teologiji duhovništva in njegovi duhovnosti je spodbuda Pija XII. *Menti nostrae* (23. 9. 1950), kjer o duhovnem vodstvu pravi: »V napredovanju duhovnega življenja ne zaupajte samim sebi, ampak s preprostostjo in krotkostjo prosite in sprejmite pomoč nekoga, ki more z modrim posredovanjem voditi vašo dušo. Brez tega modrega voditelja vesti je redno težko pravilno odgovoriti navdihom Svetega Duha in Božje milosti« (54).

V tem pogledu so bogati tudi dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Spomnimo se najprej nekaterih, ki splošno govorijo o duhovnem vodstvu. S tem v zvezi je treba omeniti dostojanstvo človekove naravne vesti, ki jo mora oblikovati. »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati ... Glas te postave vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam s

²⁸ ASS 31(1899), 474.

svojim Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjana z ostalimi ljudmi v iskanju resnice in pri pravilnem reševanju nekaterih npravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tembolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili npravnosti. Vendar se neredko zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega in kadar zaradi navajenosti na greh vest polagoma skoraj oslepi« (CS 16). »Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice in njena naloga je, da oznanja in z obvezujočo močjo uči resnico, ki je Kristus, in hkrati s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela npravnega reda, izvirajočega iz človeške narave same« (VS 14). Kristjani uresničujejo svoj poklic le, če se dajo voditi najvišjemu duhovnemu voditelju: Svetemu Duhu. »V različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu in kateri v poslušnosti nebeškemu Očetu v duhu in resnici molijo Boga Očeta, hodijo za Kristusom, ubogim, ponižnim in obloženim s križem, da bi si zaslužili: deležnost pri njegovem povečanju« (C 41). Duhovnikom naroča naj bodo skrbni pastirji svojega ljudstva: »Za vernike pa, ki so jih duhovniki s krstom in poučevanjem duhovno rodili (prim. 1 Kor 4,15; 1 Pt 1,23), naj skrbijo kakor očetje v Kristusu. Kakor iz srca vzor čredi (prim. 1 Pt 5,3) naj tako vodijo svoje krajevno občestvo in mu tako služijo, da bo vredno nositi tisto ime, s katerim je oblikovano eno samo in celotno Božje ljudstvo« (C 28). »Duhovniki primerno svojemu deležu oblasti izvršujejo službo Kristusa Glave in Pastirja, in zbirajo Božjo družino kot brate enega duha in jih po Kristusu v Duhu vodijo k Bogu Očetu. Kakor za druga duhovniška opravila se tudi za opravljanje te službe podeljuje duhovna oblast, ki se pa daje za zidanje Cerkve. Pri zidanju Cerkve morajo duhovniki po Gospodovem zgledu z vsemi ravnati izredno ljudomilo. Tega ne smejo delati zato, da bi ugajali ljudem, marveč kakor terjata nauk in krščansko življenje; učijo in tudi svarijo naj jih kot ljube otroke po apostolovih besedah: 'Oznanjaj besedo, vztrajaj v ugodnih ali neugodnih okoliščinah! Dokazuj, grajaj, spodbujaj, z vso potrpežljivostjo in učiteljsko zavzetostjo' (2 Tim 4,2). Ker so duhovniki vzgojitelji v veri, je njihova dolžnost, da sami ali po drugih skrbijo, da posamezne vernike v Svetem Duhu privedejo do uresničevanja njihove lastne poklicanosti, ki naj se v smislu evangelija razvije do iskrene in dejavne ljubezni in do svobode, za katero nas je osvobodil Kristus« (D 6). Seveda se morajo duhovniški kandidati za tako delo pripravljati že v času svojega študija. »Skrb za dušnopastirstvo, ki mora popolnoma prežemati vso vzgojo bogoslovcev, tudi zahteva, da so dobro poučeni o tem, kar se posebej nanaša na sveto službo ... Skrbno naj bodo vzgojeni za duhovno vodstvo, da bodo mogli vse sinove Cerkve voditi predvsem k docela zavestnemu in apostolskemu krščanskemu življenju in k spolnjevanju njihovih stanovskih dolžnosti. Z enako skrbnostjo naj se nauče pomagati redovnikom in redovnicam, da bodo vztrajali v milosti svojega poklica in

napredovali v duhu lastne ustanove. Sploh je treba v bogoslovcih izoblikovati primerne sposobnosti, ki zelo pomagajo pri pogovoru z ljudmi, kot npr. pripravljenost druge poslušati in v duhu ljubezni imeti odprto srce za potrebe ljudi v različnih razmerah» (DV 19). Da se duhovniški kandidati usposobijo za takšno delo in poslanstvo, pa sami potrebujejo v času študija dobro duhovno vodstvo. »Potrebno je znova odkriti veliko tradicijo osebnega duhovnega spremljanja, ki je v življenju Cerkve vedno prinašalo mnogo dragocenih sadov. V nekaterih primerih in pod primernimi pogoji ga lahko podpreta psihološka analiza in pomoč, ne moreta pa ga nadomestiti. Dečke, odraščajoče in mlade je treba povabiti, da odkrijejo in cenijo dar duhovnega vodstva, da ga iščejo in izkušajo, da z zaupno vztrajnostjo prosijo zanj svoje vzgojitelje v veri. Duhovniki pa naj bodo s svoje strani prvi pripravljeni posvetiti čas in moči za to delo vzgoje in osebne duhovne pomoči. Nikoli naj jim ne bo žal, da so opustili ali odrinili na drugo mesto več drugih stvari, čeprav dobrih in koristnih, če je to bilo neizogibno, da so ostali zvesti svoji službi sodelavcev Svetega Duha pri razsvetljevanju in vodstvu poklicanih« (*Dal vam bom pastirjev* 40). Glede duhovnega vodstva v času priprave na duhovništvo je zelo jasen dokument *Temeljne odredbe o duhovniški vzgoji in izobraževanju*: »Vsak bogoslovec naj ima svojega duhovnega voditelja, kateremu bo ponižno in zaupno razkrival svojo vest, da bo bolj zanesljivo usmerjena na Gospodovo pot« (55). Prav je, da omenimo še, kaj pravi o duhovnem vodstvu *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, ki ga je izdala Kongregacija za duhovščino (31. 1. 1994): »Vzporedno z zakramentom sprave bo duhovnik opravljal tudi službo duhovnega vodstva. Ponovno odkritje in razširjenost te prakse, ki je v veljavi tudi zunaj obhajanja zakramenta sprave, je velik blagoslov za Cerkev v sedanjem času. Velikodušno in prizadevno izvrševanje duhovnega vodstva je hkrati pomembna priložnost za odkrivanje in utrjevanje poklicev, bodisi v duhovništvo ali razne oblike posvečenega življenja. Za izboljšanje njihove lastne duhovnosti mora biti tudi med duhovniki samimi uresničeno duhovno vodstvo. Ko izročijo oblikovanje svoje duše v roke modrega sobrata, bodo že od začetka svoje službe zoreli v zavesti, kako pomembno je, da ne hodijo sami po poti duhovnega življenja in pastoralnih obveznosti. Ko se odločijo za to sredstvo učinkovitega oblikovanja, ki je tako dobro preizkušeno v Cerkvi, imajo duhovniki popolno svobodo pri izbiri osebe, ki naj jih vodi« (54).

Duhovno vodstvo danes

Že pred Drugim vatikanskim koncilom, zlasti pa po njem, je začelo prevladovati mišljenje, da je duhovno vodstvo povsem preživeto. Duhovno vodstvo je zadeva velikih zahodnih učiteljev duhovnega življenja in pastirjev, še bolj pa modrosti krščanskega Vzhoda. V našem modernem času govorijo o njem le še zaneseni romantiki, ki se navdušujejo nad eksotičnimi potmi Bude, Krišne in drugih predstavnikov vzhodnjaške duhovnosti.²⁹ Duhovno vodstvo je namreč nekaj, kar je skupno vsem duhovnostim. Duhovno vodstvo je tako

²⁹ Prim. M. I. Rupnik, n. d., 78.

prišlo ob dober glas, da niso več govorili o duhovnem vodstvu, temveč o duhovnem spremljanju; ne o duhovnem voditelju ali duhovnem očetu, temveč o svetovalcu, osebnem voditelju, psihološkem svetovalcu in podobno. Po mnogih semeniščih in drugih zavodih in skupnostih se je vloga duhovnega voditelja - spiritala - zelo razvrednotila, ponekod celo izginila. Človeku se ob tem postavlja vprašanje, zakaj je nastala takšna kriza duhovnega vodstva. Navedimo za to nekatere vzroke.

1. Pomanjkanje pravih duhovnih voditeljev. To je splošna tožba. Res je bilo teh vedno bolj malo, danes pa še celo. Nekateri se tega odgovornega dela nočejo ali ne upajo lotiti. Drugi se pa sami ponujajo in razglašajo za duhovne voditelje, čeprav za to delo nimajo ne človeških ne teoloških pogojev. Tudi če predstojniki koga postavijo v to službo, ni še nobeno zagotovilo, da bo res duhovni voditelj. Izbira je res težka. Po drugi strani pa je tudi res, da danes v javnosti tudi med vernimi ni pravega pojmovanja o duhovnem vodstvu in ne duhovnem voditelju. Nekateri bi radi iz duhovnega voditelja naredili človeka, ki bi bil sposoben reševati vse mogoče težave. Res so področja verskega odrešenja duhovna, duhovne neokrnjenosti, psihičnega zdravja in telesnega blagostanja resničnosti, ki so med seboj zelo povezane. Vendar mora duhovno vodstvo upoštevati svoje lastno področje duhovnega življenja. To mora biti zelo jasno duhovnim voditeljem in vernikom.

2. H krizi duhovnega vodstva je prispevala tudi tako imenovana kultura očetovstva, to je kultura, ki je popolnoma razvrednotila nekdanjo vlogo očetovstva. Tu ne gre samo za duhovno očetovstvo, temveč za vsako avtoriteto in institucijo (družino, Cerkev, šolo). Vsako avtoriteto ljudje razumejo in doživljajo kot ogrožanje človekove svobode in kot obliko odtujevanja samemu sebi. Zdi se, kot da smo na poti v neko družbo brez očeta. Razumljivo je, da takšna miselnost prej ali slej privede do izrečnega zanikanja vere v očetovstvo Boga.

3. Pojav sociologizma (poskus razložiti vse pojave kulturnega in duhovnega življenja zgolj s sociološkimi dejavniki). Po gledanju sociologov (zlasti marksističnih) je duhovno vodstvo dediščina stare individualistične miselnosti. Posvečalo se je samo posameznim privilegiranim osebam. Danes tako pravijo, nimamo »v hlevu« več devetindevetdeset ovac in eno zunaj, temveč je devetindevetdeset ovac zunaj in samo ena v hlevu. Nesmiselno je posvečati se samo tej, vse, ki so zunaj pa pustiti. To bi bilo neevangeljsko.

4. Sekularizirana miselnost časa. Današnji človek vedno bolj izgublja religiozno gledanje na svet in življenje. Prepričan, da dogajanja potekajo po strogo določeni zakonitosti in vzročnosti, se psihološko vedno manj čuti povezanega z Bogom in odvisnega od njega. Bog je vedno bolj odsoten in oddaljen od človeka in njegovega življenja. Človek je zgubil čut za Boga. Tudi verni postavljajo nove zahteve za uresničevanje svojega verskega življenja.

5. Opuščanje zakramenta sprave. Ker je človek zgubil čut za Boga, je zgubil tudi čut za greh. Ker se ne čuti grešnika, tudi ne čuti potrebe po zakramentu sprave. Pri spovedi je v iskrenem pogovoru med spovednikom in spovedancem o stanju vesti in sploh o duhovnem stanju, že kar samo po sebi prihajalo tudi do duhovnega vodenja. Danes more zakrament sprave prehajati tudi v duhovno

vodstvo samo tam, kjer se zakrament doživlja kot Božji dogodek osvoboditve greha in prerojenja življenja v Kristusu.

6. Povelečevanje psihologije in psihiatrije. Greha v pravem pomenu besede marsikje ni več. Preprosto so ga spremenili v psihično bolezen. Tudi to je vzrok, da so psihiatri zamenjali spovednike in duhovne voditelje. Mnogi psihologi pišejo in govorijo, da poznajo veliko bolj učinkovita sredstva duševnega in duhovnega zdravljenja kakor preprosta in nedorečena psihologija nekdanjih velikih učiteljev duhovnega življenja, kot Janez od Križa, Terezija Avilska, Ignacij Lojolski, Janez Vianney in drugi. Skuša se ustvarjati čim večja razdalja med psihologijo in duhovnim vodstvom.

7. Napačno razumevanje nekaterih poudarkov Drugega vaticanskega koncila. Koncil je zelo osvetlil vrednost človekove svobode. Ob tem so nekateri začeli napačno razmišljati in učiti, da duhovno vodstvo ne spoštuje svobode. S svojimi načeli in nasveti jo zmanjšuje, zato vernik, ki se zaupa duhovnemu voditelju, ne more v veri postati odrasel in zrel.

Koncil govori o delovanju Svetega Duha v zgodovini odrešenja in v življenju vsakega kristjana. Ta se mu mora preprosto odpreti, da more v njem delovati. Duhovno vodstvo je bilo svoj čas gotovo potrebno in koristno, danes pa smo odkrili pomembnost delovanja Svetega Duha, ki je edini pravi učitelj in voditelj.

V ospredje je postavil misel, naj kristjan živi svojo vero sredi sveta in z vero preoblikuje družbo in zemeljske realnosti in se tako vključi v zgodovino odrešenja. Pri takšni spodbudi se je nekaterim porodila misel, da jih pri tem duhovno vodstvo ovira. Duhovno vodstvo usmerja kristjana v duhovni svet in tako nastaja razkorak med njegovim vsakdanjim in duhovnim življenjem. To je končno potegnjeno v ozek krog njegovih duhovnih vaj in navad.

Koncil je pokazal tudi na pomen življenja v skupnosti, saj more biti ta kristjanu v veliko pomoč in spodbudo pri rasti njegovega duhovnega življenja. Ob tem se je pojavila misel, da je osebno duhovno vodstvo v nasprotju z občestvenim duhom, saj je to že v korenini »okuženo« s klico individualizma. Skrb za krščansko življenje v skupnosti ali skupini, navadno povsem nadomesti duhovno vodstvo. Mnoge stvari se veliko lažje dosežejo v pogovoru v skupnosti z enakimi, kot pa z duhovnim voditeljem. Tako se je marsikje izoblikovalo prepričanje, da je dovolj, če človek živi v določeni skupini, pa četudi med drugače mislečimi.

8. Danes se na splošno ljudje ne želijo poglobljati vase, ne želijo spoznati svoje prave notranje podobe. Zato se jim zdi duhovno vodstvo ne samo nepotrebno, temveč tudi »nevarno«.³⁰

V zadnjih nekaj letih so začeli duhovno vodstvo spet ceniti in vrednotiti kot izredno koristen dejavnik za rast duhovnega življenja, se pravi nujen dejavnik za oblikovanje človeške in krščanske podobe kristjana. Prof. A. Mercatali pravi o ponovnem vrednotenju in oživljanju osebnega duhovnega vodstva: »Po

³⁰ Prim. M. Costa, *Direzione spirituale e discernimento*, Edizioni ADP, Roma 1993, 16-34; R. Frattallone, *La direzione spirituale oggi. Una proposta di ricomprensione*, Società editrice Internazionale, Torino 1996, 5-16; L. M. Mendizabal, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, EDB, Bologna 1990, 1-11.

obdobju podcenjevanja in zavračanja duhovnega vodstva (zaradi mnogih razlogov), se danes spet govori o njem. Ne gre samo za oživljanje na ravni delovanja, ampak za njegovo povezanostjo s teologijo in antropološkimi vedami, da prevzame svojo vlogo v novem razcvetu duhovnosti v Cerkvi. To svojo vlogo naj spet prevzame v novih ustanovah posvečenega življenja, pri laikih (svetnih institutih), in vse oblikuje v osebnosti zrelega človeka in kristjana. Ne gre za obnavljanje duhovnih struktur, ki so svoj čas blestele, temveč za ponovno odkritje službe, ki jo je Cerkev dolga stoletja nudila človeku na poti vere, da bi dosegel svojo krščansko istovetnost, upošteva vse oblike svetosti, ki obstajajo v različnih stanovih cerkvenega občestva.«³¹

Ponovno oživljanje in vrednotenje duhovnega vodstva potrjuje tudi bogata strokovna literatura s tega področja. Ta želi pomagati, da bi bilo duhovno vodstvo za naš čas, za današnjega človeka.

³¹A. Mercatali, n. d., 1116.

R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise, Pattloch, Augsburg 1994, 208 str., ISBN 3-629-00651-5.*

Leta 1994 umrli Reinhard Löw, filozof in nazadnje direktor Raziskovalnega inštituta za filozofijo v Hannoveru ter profesor za filozofsko etiko na Univerzi v Münchnu je bil na področju filozofije znanosti in antropologije v zadnjih letih eden najbolj obetavnih in prodornih mislecev. Leta 1995 je v BV izšel *In memoriam*, ki sem ga napisal kmalu po njegovi smrti, 25. avgusta 1994. Tega leta sta izpod njegovega peresa izšli dve knjigi: knjiga o novih dokazih za Boga, ki jo hočem predstaviti tukaj, in knjiga *O lepem (Über das Schöne)*, ki je izšla že po njegovi smrti.

Téma, ki jo obravnava omenjena knjiga, je prastara. V preteklosti je bilo vprašanje o dokazih za Boga včasih napihnjeno do nevzdržnosti, včasih pa povsem nepomembno. Dokaj nenavadno je, da je v našem času vse več avtorjev in del, ki se hočejo preizkusiti na tem področju. Gre za avtorje z naravoslovnega področja, ki jim niti ne gre za dokaze za Boga, ampak jim je dokazovanje nekakšen avanturističen podvig. Skoraj ne mine leto, da se na to témo ne bi oglasil kateri od znanstvenikov in z dokazovanjem Boga hotel globlje zaplavati v metafiziko, preizkusiti verigo argumentov, preveriti nove sheme mišljenja in morebitne posledice dokazov. Verjetno ni treba posebej govoriti, da so med njimi taki, ki izzivajo, ker brez nasprotnika ne bi zdržali. Reinhard Löw se je posvetil zlasti »hladnim« znanstvenikom-teoretikom, ki jih tudi morebitni dokaz ne bi ganil. Navsezadnje je »dokaz« dovolj jasno znamenje, da rezultati dokaza dokazovalca ne veže-

jo. Njihova igra je nevarna, ker igrajo predrzno in igrajo za nekoga drugega. V knjigi *Novi dokazi za Boga* lahko mimogrede ugotovimo, da je ta »dru-gi« navsezadnje miselnost tako imenovane hipotetične civilizacije. Izraz je izvirna Spaemannova opredelitev različnih konceptov družb, ustanov in socialne etike, ki se v anglosaksonskem svetu pojavljajo pod skupnim imenom »odprta družba« (open society) in imajo lastno logiko nenehne-ga preverjanja svoje pravilnosti. Kljub načelni »odprtosti« je njihova temeljna zahteva lojalnost članov. Položaj članov je odvisen od njihovega angažiranja v korist družbe in ustanov. Popperjev pojem »odprte družbe« je logično nadaljevanje njegove *Logike raziskovanja* (1934), čeprav on verjetno ni mislil, kakšno razsežnost bo ime-lo njegovo tolmačenje sodobne zna-nosti. Pojem »hipotetična civilizacija« se v Löwovi knjigi pojavi nekajkrat in kaže na miselnost kroga münchen-skega Inštituta za filozofsko etiko, iz katerega izvira. Reinhard Löw je na neki način pristal na igro, a mu ni šlo samo za igro in zmago nad nasprot-nikom. Šlo mu je tudi za to, da bi po-kazal pasti »hipotetične resnice« in za to, v čem tradicionalni vzorec podce-njuje novi miselni vzorec mišljenja in s tem tvega nedoumljivo izgubo na področjih, kjer je bil doslej nesporno prvi. Temeljni miselni vzorec tradicio-nalnega mišljenja je prepričanje. Pre-pričanje je druga stopnja vednosti. Tretja stopnja je osebna vera. Tradi-cionalni vzorec se naslanja na antro-pologijo, ki je utemeljena na ontologi-ji. Zato tradicionalni pojem »prepriča-nja« nudi relativno malo prostora za razpravo. To prepričanje je lahko na neki način tudi naučeno. Naučeno prepričanje je neke vrste nesmisel.

Novi dokazi za Boga, o katerih govori Löwova knjiga, niso novi zaradi miselnega vzorca, ki tokrat pač temelji na neki novi opredelitvi pojma »prepričanje«, to je na hipotezi, ampak so novi zato, ker pokažejo na šibke točke dokazovanja sploh in zlasti na nesmiselnost dokazovanja Boga. Knjiga *Novi dokazi za Boga* je zanimiva priča večplastnega branja novotomistične filozofije, ki je plen novega preverjanja resnice in resničnosti. Morda bo kdo rekel, da se knjiga ukvarja z zastarelo snovjo in da gre za običajen primer postmodernega izravnavanja in izničenja vrednot. Gotovo, kolikor bi bil govor samo o naravoslovnih znanostih. Nikakor pa ne, kolikor je govor o vzorcih mišljenja, ki se z naravoslovnih znanosti selijo na socio-biološko področje, zlasti kar zadeva variante socialnega darvinizma. Tip-lerjeva knjiga *Fizika neumrljivosti* s podnaslovom *Moderna kozmologija, Bog in vstajenje mrtvih*, ki ji je Löw na koncu svoje knjige namenil celo poglavje, je izšla leta 1994. Dawkinsova knjiga *Egoistični gen* je res izšla že davnega leta 1978, a jo Tipler citira kot svoj učbenik. Reinhard Löw ugotavlja, da v teh in podobnih knjigah ne gre samo za tako imenovano dokazovanje Boga oziroma za preverjanje hipotez, v katerih nastopa tudi nekakšen bog, ampak predvsem tudi za molčanje o človeku oziroma za tako imenovanim »laissez faire« načrtom, ki gledajo v človeku samo etapo na poti razvoja do nekakšne popolnosti v hipotetični prihodnosti (v modernističnem okolju) ali snov za katerikoli namen (v postmodernističnem okolju). Avtor je na to pozoren že na začetku knjige, ko omenja svoje sodelavce, področja, kjer se dogajajo sodobni nevarni in nevarni eksperimenti, ter

zlasti pojme (dokaz, pojasnitev, definicija, mnenje, prepričanje, vera), ki izgubljajo svojo sporočilnost.

Spodbuda za knjigo je Reinhardu Löwu pravzaprav prišla z Vzhoda po letu 1989 in je svojevrsten obračun s tranzicijo na filozofskem in znanstveno-kulturnem področju. Po padcu berlinskega zidu so se razblinile iluzije o boljšem življenju in hitrejšem razvoju, zlasti iluzija o popolni družbi in pravica do intervencije vlad (avtoritet) na celotno socialno področje. Na Zahodu ni prihajalo do tako radikalnih prelomov in rušenj iluzij, čeprav imajo pozna šestdeseta nekatere značilnosti selitve miselnih vzorcev znanstvene neopredeljenosti na socio-biološko področje, zlasti kar zadeva popularizacijo splava, odnos do populacijske problematike, uveljavitev novih kriterijev določanja smrti, popularizacije presaditev organov in prvih razprav o evtanaziji. Četudi se je Zahod po drugi svetovni vojni radikalno obrnil stran od totalitarizmov italijanskega, nemškega, španskega in seveda tudi sovjetskega tipa, so pravkar omenjena vprašanja prišla na površje po isti metodologiji kot totalitarizem. Reinhard Löw je v zgodnjih devetdesetih ta proces opazoval na vzhodu Evrope, ki so ga začeli osvajati miselni vzorci liberalnega oziroma svobodomiselnega Zahoda. Nekaj let je preteklo do prvih analiz položaja ljudi, ki so namesto blagostanja dobili revščino in brezposelnost, da so si lahko povedali, da »niso od tega sveta«, in si poskušali tudi dokazati, da je uganka človekovega bivanja na svetu nerešljiva. To ni imelo nič opraviti z vero v Boga ali v posmrtno življenje. Bilo je predvsem izraz razočaranja nad doseženim in nad šibkostjo splošnih pravil. Zahod namreč že vsaj od poznih šest-

desetih let ugotavlja, da so stvari v svetu med seboj povezane s pomanjkljivostmi. Te od posameznika zahtevajo zavesten napor, ki zmanjšuje nevarnost zloma družbenih ustanov, če bi slučajno prišlo do prevelikih napak držav. Na Vzhodu se zdi, da se v dolgem obdobju totalitarizma ni uspel razviti niti en sam sodobni (podobni) vzorec mišljenja, ki bi bil alternativa totalitarnemu režimu. Zato je Vzhod računal, da bo tako imenovana tranzicija potekala po določenih »zahodnih« pravilih, ki bodo upoštevala vzhodno izročilo. Nikomur se ni niti sanjalo, da bi bila prav ta pravila lahko izraz nepopolnosti stvari in ljudi. Zgodilo pa se je, da so se spremembe uveljavile tudi kot radikalno nasprotje prepričanju, ki je vladalo med ljudmi. Tudi to ni na prvi pogled imelo nič opraviti z religiozno vero, četudi ni dvoma, da verujoči ljudje v miselnem okolju 20. stoletja razmišljajo na temelju prepričan in preverjenih resnic ter da so bili žrtve novih miselnih vzorcev prav verujoči. Reinhard Löw pri tem ugotavlja, da se to, čemur je posvečen naslov knjige, ni zgodilo zlasti človeku na Vzhodu, ki mu miselni vzorec v najbolj pomembnem trenutku ni nudil opore za nezaupnico varianti socialnega darvinizma, ampak tudi (verujočemu) človeku na Zahodu, ki v vseh letih po drugi svetovni vojni ni dojel, kako usodno je molčanje o človeku. Vendar je dejstvo, da so novi miselni vzorci, zlasti pojem »odprte družbe«, dobili rodovitnejšo osnovo na Vzhodu, a so bili brez potrebnih mehanizmov, ki bi odpravili krivičnost. Medtem ko se je na Zahodu v 90-ih letih pojem »odprte družbe« ponujal kot spoznanje, da je družba minljiv pojav, da bodo v prihodnje odločali interesi posameznikov, da bo

tržni sistem prevladal tudi na medčloveški ravni in da gre za morebitno alternativo demokraciji, pa je odprta družba na Vzhodu le kratka epizoda na poti do neverjetnih abstrakcij, kamor na svojevrsten način sodijo tudi vprašanja o »dokazih« za Boga.

Neumrljivost je postala znanstvena uganka. Zakaj se znanost zanima za vprašanje neumrljivosti in kakšna znanost je to? Ali ne gre za »selitev« vzorcev z naravoslovnega na socialno področje? Tisti, ki se ne trudi iskati odgovorov mimo tistih, ki mu jih nudi religiozna vera, pravi: »Zadnja srajca, ki jo boš oblekel, nima žepov.« Nič ne morem odnesti s seboj. Pri drugih pa, ki jih je razočaranje nad družbo, religioznimi ustanovami in ustanovami civilne družbe pahnilo v obup, se zdi katerakoli dokazljiva vest o posmrtnosti prav tako dobrodošla kot je trgovcu dobrodošlo zvončkljanje zvončka trgovske blagajne. Danes ne gre več za ideološke meje. Zato človek z Zahoda ni več zadovoljen zgolj zato, ker mu ne gre tako slabo, kot je šlo človeku pod komunizmom. Nezačudenjstvo in oklepanje katerekoli rešitve je globalno. V ta prostor sodijo novi dokazi za Boga, ki so »rešilna bilka«, v resnici pa so pesek v oči. Tudi na Zahodu je na neki način navzoče nedoumljivo podcenjevanje človeške osebe. V Ameriki je ukvarjanje z metafiziko eden od donosnih poslov in je neposredno povezan z žvenketom blagajniškega predala. Reinhard Löw ob tem ugotavlja, da se nova generacija hipotez o različnih vsebinah onstran oprijemljive fizike, med katere sodijo tudi novi dokazi za Boga, ne pusti poučevati, ampak poučuje. Novi dokazi so izraz »piramidalnih struktur« ustanov, ki zahtevajo brezprizivno lojalnost. V nasprotju do novodob-

nih dokazovalcev Boga se Sokrat ni zanesel na fiziko, matematiko in teologijo. Raje je bil ujetnik svojega dvoma, kot da bi postal suženj lastne metafizike.

Knjiga *Novi dokazi za Boga* je polna humorja in smisla za ironijo. Iz ljubezni do resnice in iz neke vrste obupa nad njenim omalovaževanjem! Reinhard Löw filozofijo razume kot ljubezen do resnice, ki je ne bo mogoče nikoli imeti v posesti. V tej knjigi pa tudi zvemo, da je iskanje resnice (ne le) v sodobnem svetu podobno hoji po vrvi in da je bolj verjetno, da bo tisti, ki bo v tem iskanju padel z vrvi, predmet posmeha kot pa predmet usmiljenja. Knjiga pomaga razumeti nekatere usode ljudi, ki so »moralni iti«, ker so hoteli vedeti za resnico. Niso je hoteli imeti. Reinhard Löw med vrsticami knjige pove, da je to verjetno posledica dejstva, da je človeku vse popolnoma jasno, ko govori o bistvenih stvareh, in vse popolnoma nejasno, ko govori o njihovi bivanjski razsežnosti. Zakaj je tako? Eden morebitnih odgovorov pravi, da je naš čas bolj razpoložen za bivanjska vprašanja, kar pomeni, da je sodobniku več stvari nejasnih kot jasnih in da ga zato lahko prevara vsak, ki mu s spretnostjo novosholastičnega ali scientističnega ontologizma »bistveno« predstavi kot bivanjsko resničnost. Seveda pa želja po bolj polnem življenju ne more biti opravičilo za njegovo naivnost. Predmet posebne ironije je ravno človekova naivnost. Da bi razbremenil usodno strogost tega vprašanja, avtor navaja Whiteheadovo trditev, da je zgodovina filozofije v celoti podobna opombam k Platonovi filozofiji. Zaradi avtorjeve zavestne lahkotnosti intelektualna resnost razprave ni prizadeta. Morda na-

sprotno: knjiga je izvirna, berljiva in dobra.

Naj grem sedaj k vsebini. V 1. poglavju (str. 15-55) avtor najprej razkaže svojo »delavnico« in svoje »filozofsko orodje«. Predstavi zlasti tri orodja: dokaz, izkustvo in razlago (ter sestavljanje).

Glede na to, da je dokaz bližnjica k resnici tako za tistega, ki dokazuje, kot za tistega, kateremu se dokazuje, pravi avtor, da je vrednost dokaza mogoče ponazoriti z dobrimi čevlji: z njimi čutiš podlago, po kateri hodiš (da je ne uničiš), obenem pa te čevlji varujejo, da te podlaga (tla) ne rani. Ne glede na to, da je breme dokazovanja predvsem filozofsko-praktično vprašanje, pa je neredko tudi etična naloga. Nato predstavi štiri vrste dokazov/bližnjic k resnici. To so poti, ki so včasih lahko polne dvomov in polemike. Povod za polemiko je dejstvo, da je klasično dokazovanje beg v splošne stavke, da ne bi bilo treba govoriti o konkretnih stvareh. Meja dokaza je torej njegova nagnjenost k ontologizmu, k jasnosti.

Nato govori o izkustvu. V njem predstavi pot od »imeti« do »biti«. Znanstveno izkustvo lahko samo »imam« (o njem lahko pripovedujem, ne da bi kaj povedal o sebi), nekatera izkustva pa govorijo o tem, kdo sem. Izkustvo je žarek svetlobe v nejasnem in temnem okolju. Smisel, lepota, ljubezen, prijateljstvo, vera itn. so izkustva, ki mi bolj pripovedujejo o tem, kdo sem, kot o tem, kaj imam. Več povedo o meni, kot jaz o njih. Avtor ne pozabi spomniti se na Pascalov *Memorial* (1654) in na stisko, v kateri je to besedilo nastalo.

Tretje orodje je razlaga. Avtor pravi, da so najbolj privlačne zgodbe brez vzrokov (brez povoda). Te zgod-

be so »cele«, nedotaknjene. Ni jih mogoče razložiti. Razlagalci radi govorijo o vzrokih dogodkov, ki so brez vzrokov. Reinhard Löw meni, da je v tem gotovo neka zanka, saj dogodkov brez vzroka ne bi smeli razlagati, ampak jih pripovedovati. Razlaga jih razstavi v posamezne elemente. Toda tak dogodek brez razloga ni iz posameznih elementov, ampak je celovit. Hempel-Oppenheimova shema odkrito govori, da vem toliko, kolikor hočem vedeti. Reinhardu Löwu je tukaj najbolj sumljiva (in zanimiva obenem) teleologija. Je nekakšno orodje za hipoteze, razlaga zaradi novega sestavljanja, morda celo »lego-civilizacijska« metoda. Kaj je značilno za razlago? Za fizika je razlaga predvsem razlaga, radovednost, kako je neka stvar sestavljena. Fizika ne zanima najprej to, za kaj bo stvar lahko uporabil, ampak ga zanima stvar sama. Pa spet ga ne zanima stvar zaradi nje same, ampak ga zanima zaradi njegovih hipotez o tem, kako je ta stvar nastala, in o tem, če bi bilo mogoče to ponoviti. Fizik z razlago (znanjem) ne korigira svojih prepričanj o svetu, ampak s prepričanjem korigira hipoteze in jih preverja. Sodobni fizik je neke vrste teleolog, človek hipotez (hipotetični človek) brez naučenih prepričanj in učljiv. Teolog je v odnosu do njega človek prepričanja brez hipotez. Razlikovanje seveda ni tako preprosto. Reinhard Löw se zaveda predvsem metamorfoze teologije v rokah »prepričanih« naravoslovcev, ki jim je vse jasno, ki ne slišijo in se ne pustijo ločiti od svojih prepričanj, ki so dobesedno vkopani v ontologizem. Prav tako se zaveda metamorfoze fizike v rokah filozofa ali teologa, ki je vzorce iz naravoslovja prenesel na človeško raven in na človeka začel gledati skozi

evolucionistične oči. Löw pokaže, da večina sodobnih dokazovalcev Boga niso teologi, ampak so fiziki in biologi s primesjo teleologije/teleologizma. To ni samo problem filozofije (metafizike) in teologije, ki sta zaradi ontologizma postali nezanimivi in ju nič ne varuje pred pastjo teleologizma, ampak tudi tako imenovane hipotetične znanosti in hipotetično civilizacijo, ki je, kot se zdi, tvegala preskok od hipoteze (mimo prepričanja) k resnici. Reinhard Löw govori o klasičnem razumevanju filozofskega orodja. V tem pomenu je preskok od hipoteze do resnice s pomočjo nenehne preverjanja mimo prepričanja tudi primer, ko človek za spoznanje resnice ni več potreben. Človek postane predmet preverjanja, eden od predmetov; še več: tudi Bog je postal predmet preverjanj. To je usoden korak, ki ga je mogoče prepoznati v tako imenovanih »dokazih« za Boga: Bog namreč ni potreben; potrebno je le opravičilo, da se ga lahko lotim in potrdim/zavržem. Hipotetična civilizacija klasično filozofsko orodje razume kot oviro, ki jo je treba preskočiti. Ob tem preskoči človeka, ki ni več merilo dejanj, ampak njihovo opravičilo. Reinhard Löw pravi, da je logika »prepričanih« na obeh straneh želvina ali »tankovska« logika: njim je vse na razpolago za katerikoli namen.

V 2. poglavju (str. 57-90) avtor govori o tem, kaj je po njegovem dokazovanje Boga. Pomaga si s klasičnimi Tomaževimi dokazi za Boga, ki so pravzaprav opisovanje sveta in pot do stvarstva (primum movens, prima causa, finis ultimus, summum ens, summum bonum). Reinhard Löw namesto prve Tomaževe poti začne z njegovo peto potjo, ki govori o urejenosti sveta in lepoti stvarstva. Nato je vpraša-

nje o velikem gibaluh sveta, Ljubezni. Tomaž govori o gibanju ljubečega: premika ga oseba, ki jo ljubi. To fantastično metaforo je Tomaž prevzel od Aristotela. Tretja pot ali Tomažev drugi dokaz je odkritje prvega vzroka oziroma ugotovitev nesmiselnosti »regressus ad infinitum«. Vzroki namreč govorijo o ciljeh. Brž ko vidiš cilj, vidiš tudi pot (povod, vzrok) do njega. Pot govori o intelegibilnosti smisla sveta. Tomaž je o tem trdil, da nekateri vzroki (gibala) niso dokazljivi, ampak so dokaz (pot). Seveda gre spet za ljubezen. Četrta (Tomaževa tretja) pot govori o najvišji vrednoti, do katere pridemo s primerjanjem vrednot in ugibanjem njihove neodvisnosti oziroma nujnosti obstajanja. Bolj kot je vrednota nujna, bolj gotovo osvobaja. Paradoksalno razmerje med svobodo in nujnostjo je podoba napetosti med eksistencialnim in ontološkim pristopom k vrednotam (stvarem): Tomaž namreč trdi, da se v najvišjem bitju, ki mu pravimo Bog, obe razsežnosti združujeta, ne da bi bili pomešani. To je peta (Tomaževa četrta) oziroma dvojna pot, bivanjska (moralna) in bitna (ontološka). Ontološka pot je tista, na kateri je vse jasno in razločno; bivanjska pot je tista, na kateri ni nič jasno, razločno in samoumevno. Od Anzelma iz Canterburyja (1033-1109), Descartesa, Baruha Spinoze ter Leibniza je struktura ontološkega dokaza dosegla svoj vrh v Kantovem radikalnem zanikanju, da je ontološki dokaz mogoče imeti za dokaz; po njegovem gre za razvidnost. S tem je rešil vprašanje apologije in v filozofski etiki odprl pot bivanjski etiki. Spet smo pri tem, da veš toliko, kolikor hočeš. Misleci, kasneje tudi predstavniki personalizma, so se soočali s preprostim uvidom, da osebe ni mogoče spoznati,

če je ne priznaš. Zato ponovno odkritje osebe v filozofiji predstavlja vrnitev h klasičnemu Tomaževemu dokazu, to je *poti*, v kateri sta povezana bivanjski (eksistencialni) in bitni (ontološki) vidik spoznanja ene same stvarnosti in odločitve zanjo (njenega priznanja). Pri sodobnih teologih je mogoče srečati dokaze »iz izkustva«. O njih govorijo K. Rahner, H. de Lubac in drugi. R. Löw se spomni tudi na Küngovo knjigo *Existiert Gott?* in pravi, da je avtor že v naslovu med seboj povezal obe razsežnosti vprašanja, bivanjskega in bitnega, da pa je to ostalo vprašanje, ki ni imelo posledic v avtorjevem zadržanju do vprašanja. Dvojnost Tomaževe četrte poti je usodna za tiste »divjake«, ki se po tej poti namesto po štirih vozijo po dveh kolesih. Ne, to niso kolesarji, ampak divjaki, ki zaradi hitrosti skoraj ničesar ne opazijo in so nenehna nevarnost zase in za druge. Ti so dokazali, da nobena cesta ni tako varna, da ne bi mogla biti nevarna in da so nesreče na najbolj varnih poteh najhujše.

Da bi dokončal pojasnilo o dvojnosti te poti, je R. Löw v 3. poglavju (str. 91-161) spregovoril o posledicah takega divjanja. Najprej je pokazal na kritiko Božjih podob pri Hansu Jonasu, dokazovalcu Božje nemoči. Jonas pravzaprav ni dokazoval Boga, ampak preteklost brez Boga oziroma brez Božje pomoči (in nevarnost pozabljenosti). Misli je na holokavst. Bog ni mogel poseči vmes, ker je (bil) brez moči. Bog tudi ni odgovoren za to, kar se je zgodilo. V Jonasovem dokazu Božje nemoči se bitni (stvarjenjski) in bivanjski (odrešenjski) vidik Boga popolnoma razideta. Človek je uničil prvo, stvarjenje, in tudi drugo, odrešenje. Jonas je »dokazoval« preteklost, ki bi morala postati etična instanca za

sedanjost; preteklost je večni spomin in večni opomin. Vanj vključi tudi Božjo usodo, zlasti nietzschejansko. Govoriti o prihodnosti (češ da bi se lahko zgodilo to in to), ne da bi govorili o preteklosti (v kateri se pa to ni uresničilo), je zanj nesmisel. Jonas je rekel, da je ta »nesmisel« naša sedanjost, ki je brez preteklosti in prihodnosti brezoblična družba ter brezobzirna grožnja za človeka. Novi kolektivizem sterilizira pojme o Bogu in se požvižga na vsa spoznanja o človeku. Spet bi lahko zaključil: toliko veš, kolikor hočeš vedeti. Tudi Richard Swinburne je opozoril na posledice divjanja in priložnostnih hitrih »dokazov« za Boga. Izhaja iz Pascalove stave. Pascalova stava govori v prid določene vere, ki je vrhunec in tudi svoj konec po njegovem dosegla že v preteklosti. Če je preprostost (jasnost) Tomaževih poti res tako preprosta in so vsa nadaljnja vprašanja odveč, kakor so menili novosholastiki, potem je Pascalova stava popolnoma nesmiselna in neverniška; njena korist je v tem, da se tisti, ki je stavil, ne more motiti, saj rezultata svoje stave (zmorete?) ne more preveriti. Pascal se ni zanesel le na logično jasnost dokazov (dogem), ampak je hotel za to spoznanje zastaviti svoje življenje. Swinburne zato ob Pascalovi stavi ni potešen in ima še vedno otroška vprašanja kot: Zakaj ravno tako? Pascal je navsezadnje stavil na tak način, da je in ni vedel. Stavil je na osnovi »jasnega« stavka, pokazal pa je, da je bila bivanjska nejasnost odločitve tolikšna, da je moral staviti. Vprašamo se torej, ali je bil Pascal samo trmast in je stavil na tako premeten način, da stave ni mogel izgubiti, ali pa je bil tudi prepričan (je vedel). Swinburne je menil, da je bil trmast in da so (bili) vsi

dokazi za Boga in ves teizem en sam verjetnostni račun. Da bi svoje mnenje podkrepil, je nasproti njim postavil »summum malum«, ki ga je Tomaž Hobbes videl v nasilni smrti. Tega ni treba dokazovati! V odnosu do njega je Pascalova brez vrednosti. Swinburne je pristaš izkustva oziroma možnosti bivanjskega spoznanja. Po tej plati je personalist, ki pa je še vedno »na tleh« in bi še vedno rad »jasen« odgovor. R. Löw je v njem videl »odpadnika« od nekaterih ontoloških jasnosti in pristaša bivanjskih preverjanj stavkov (hipotez), ki bi bili vendar dovolj jasni. Zato za njim predstavi tudi »dokazovanje« Hoimarja von Ditfurtha, zagovornika evolucionizma, ki jasnosti na osnovi prepričanja ne pozna več, pač pa zagovarja neki novi ontologizem. Če uporabim omenjeno primerjavo s cesto, potem Hoimar von Ditfurth sedi v najboljšem avtomobilu in ima virtualno najboljši razgled. Vendar je divjak in ne vidi drugega kot drvenje. Zato je vse, kar so videli in vidijo drugi, za odpad. Njegov evolucionizem je »imanentna transcendenca«. Niti malo ga ne zanima resnica o drugih ali objektivna resnica, ampak misijonari z zavestjo, da je »missing link« med preteklostjo in prihodnostjo nihče drug kot Hoimar von Ditfurth. Njegovi McDonaldovim sendvičem podobni hitri postrežbi je podoben Richard Dawkins, ki je s knjigo *Egoistični gen* razvrednotil ne samo vpraševanje po Bogu, ampak tudi vprašanje o človeku. Z naslovom si je zagotovil dobro prodajo knjige, bralcem pa nikakor ni ustregel z odgovorom, kaj mu pomeni človek, še manj pa, v čem bi bili geni v človeku tisti božanski element, zaradi katerega bi bilo dovoljeno žrtvovati vse ljudi vseh časov. Dawkins je človeka naj-

prej skrčil na biološko vrsto »človek« ter nato v posamezniku videl zgolj »stroj za preživetje genov«. Ker je znanost prevzela pobudo, človek ni več potreben, potreben je kot izvajalec znanstvenega programa, katerega namen je nega (gojitev) genov. R. Löw mu očita spretno manipulacijo z bralci, ki se v knjigi srečujejo z večkrat sprevrženo etiko, v celoti podrejeno znanosti in njenim programom za preživetje genov. Če so nekoč govorili, da je Bog ustvaril svet, tako Dawkins, in če so potem govorili, da je človek ustvaril Boga, je treba sedaj govoriti, da ni nihče ničesar ustvaril, ampak da je vsa (biološka) snov skupaj ostanek (za odpad) in da je Bog le pozitivni »mem-produkt« ali bistvo genov.

V seriji »znanstvenih« dokazov za Boga, naj govori o njem kdorkoli in kakorkoli že, R. Löw omenja še nekaj drugih avtorjev, ki so bili prepričani, kot se zdi, da so znanost zagrabili za roge in jo postavili na njeno pravo mesto. Znanost je postala najmočnejši člen v verigi. Vse ji je podrejeno. Znanost s svojo močjo išče poti, kako bi iz narave in človeka iztisnila dokaze za Boga in se ga, kolikor je Bog sploh kaj, polastila. Spor med teologi-ontologi in znanstveniki-evolucionisti ni neizogiben. Tudi teologija je govorila o nenavadni Božji moči. Znanost se je je hotela le polastiti: nič več in nič manj. Kdo je močnejši? Pravzaprav to ni Bog, ampak oni, ki so ga dokazali. Vendar to ne zmanjšuje njihove želje po tem, da bi se nekako dokopali do Božje moči. Zakaj šele sedaj? Saj je že R. Dawkins pokazal, da je zanj znanost »hitra hrana« in da se zaradi svoje suverenosti ne meni za svojo obupno površnost. Verjeten razlog za to je Frank J. Tipler, zadnji od avtor-

jev, ki se jim R. Löw posveti v knjigi. Frank J. Tipler je ateist. Tako pravi sam o sebi. Medtem ko so bili redukcionizem, preformacionizem, fulguracionizem ter kreacionizem uvod v Dawkinsovo brezprizivno gluhost in slepoto za svet in človeka, gre Tipler še korak naprej.

Frank J. Tipler (*1947) je torej junak in karikatura 4. poglavja (str. 163-190). V ponazoritev »najnovejšega dokaza za Boga« je R. Löw citiral stavek iz reklamnega ovitka Tiplerjeve (tedaj) najnovejše knjige *Fizika neumrljivosti* (1994), češ da je knjiga zadnji dokaz za Boga. Potem pa stavek iz Tiplerjeve knjige: »Nisem teist in ne verjamem v osebnega Boga, ki bi lahko vplival na svet kot Stvarnik... saj je Flew pred kratkim citiral nek moj stavek kot morebitni motiv za sprejem ateizma« (164). Lahko bi končal tukaj, pravi Löw, saj si ni mogoče več predstavljati, kako naj dokazuje Boga nekdo, ki zanika njegovo bivanje. Tiplerju se je pripetilo, da je teologijo razglasil za posebno področje fizike ter s tem začel trditi, da lahko fiziki dokažejo tako bivanje Boga kakor tudi obvladajo vstajenje od mrtvih. To se bo zgodilo postopoma na podoben način, kot se je zgodilo obvladovanje lastnosti elektrona. Antropologije se je naučil pri R. Dawkinsu. Človek je preživetveni stroj. Teologija v prihodnosti - seveda v rokah fizikov - bo imela velik pomen pri premoščanju velikanskih nasprotij v kozmosu, seveda če sledimo teoriji, ki »zahteva, da imamo človeka za biokemični stroj... Oseba je poseben tip računalniškega programa. Človeška duša ni nič drugega kot poseben program« (169). Tipler razmišlja o fantastični prihodnosti, ko se bo človeštvo selilo na druga nebesna telesa in poselilo celotno Mleč-

no cestno. Selitev bo nujna zaradi toplotne smrti (entropije), izpeljal jo bo nadčlovek. To je napovedovanje izjemnega napredka. »Mrtvi bodo vstali, ko bo sposobnost vseh računalnikov v veselju tako velika, da bo spomin, ki bo hranil vse mogoče človeške simulacije in vzorce, predstavljal le še malenkostni del celotne kapacitete računalniškega spomina.« Večina delovnega področja bo namenjena novim simulacijam, novemu načinu preverjanja resničnosti, ki se je že začelo. Tipler je prepričan, da se to lahko zgodi v naslednjih 600.000 letih. Dotlej pa človek še ne bo človek, kaj šele oseba. To ne pomeni, da ljudje, ki živijo danes, nimajo prihodnosti. Imajo jo, čez toliko in toliko tisočletij, ko bo dohodek na prebivalca tako narasel, da bo moč narediti računalnik s tako kapaciteto, in bo posamezni človek postal tako popoln, da bo neskončno zdrav in bo imel »božanski« dohodek. Z njim bo namreč hitel v objem Omega točke, prve z razumom utemeljene odrešenijske teorije itn. Tipler ne bi bil to, kar je, če ne bi na koncu knjige napisal, da je ateist in da on v Omega točko ne verjame. To piše kot znanstvenik, saj ga k temu zavezuje znanost. Pravi primer ontologizma! Odpoveduje se vsem znanim oblikam religiozne vere: čudežem in Jezusovim »prevaram«, verskim resnicam in zlasti Trojici, ki jo je vsilil militarizem rimskega cesarstva itn. Njegova odrešenijska teorija je zaenkrat še hipoteza, ki je ni mogoče preveriti brez simulacije, te pa ni mogoče izpeljati brez ustrezno velikega in sposobnega računalnika itn. R. Löw zaključí: Tipičen primer ameriškega deizma.

Zadnje (peto) poglavje je kratek ekskurz na obravnavano snov (str. 191-196). R. Löw razmišlja o blasfe-

mičnosti dokazov za Boga. Še vedno je v svoji delavnici in ugotavlja, kaj mu to orodje omogoča oziroma da mu predvsem ne omogoča dokazati Boga. Brez uporabe logike in matematike so induktivni dokazi vedno netočni in nepopolni. Past induktivnih dokazov za Boga tiči v dejstvu, da na drugi strani hudiču uspeva prepričevati ljudi o njegovem ne-obstoju. Tako lahko mirno dela. Kajti če hudič ne obstaja, je mogoče vse zlo napisati na račun koga drugega. Tudi deduktivni dokazi so nemogoči. Dokazi se morajo ponesrečiti, če gre za matematično-logična merila. Podobno velja za razlage. Razlaga naravnih stvari je zaželena, vendar razlagati Boga bi pomenilo prirediti gala ples na cirkuški vrvi. Podobno velja za izkustva, ki so asimetrična: izkustva o Božjem bivanju, kolikor gre za Božjo neizmerno veličino, bi bila podobna otrplosti in zelo težko si je predstavljati, da bi lahko kdo na osnovi takega izkustva kasneje povedal kaj takega, kar bi bilo podobno izkustvu. Z drugimi besedami: Bog, ki je postal človek, je za dokazovalce Boga popolnoma nezanimiv. Podobno je izkustvo o Božjem ne-bivanju ali o Božji odsotnosti. Podobni so teodicejski poskusi, ki so hoteli rešiti problem Božje odsotnosti in nemoči z zagovarjanjem Boga. R. Löw pravi: Saj ne gre za to, da bi povedal, koga si imel pred seboj, ampak za to, kdo si bil, ko si bil v njegovi navzočnosti. Ne gre za pravilnost dokazovanja, ampak za spreobrnjenje. Bistveno vprašanje dokazovanja je, kot ugotavlja avtor knjige, da je najdena resnica, ki je »dokazana«, postala sterilna in gotovo ne bo vplivala na življenje.

Ob branju knjige *Novi dokazi za Boga* se zdi, kot da bi avtor hotel povedati, da je dokazovanje Boga mol-

čanje o človeku. V zadnjem odstavku je to avtor povedal o hudiču: dokazovanje Boga v katerikoli zgodovinskem obdobju je bil inteligenčen hudičev trik, s katerim je hudič sam ostal v senci. Vse zlo se zbira na Božjem računu, ki je konec koncev odgovoren tudi za človeški hedonizem, cinizem in tiranstvo, pa tudi za njegove depresije, apatičnost in samomorilstvo. Bog torej nima vpliva! Tudi spoznanje nima vpliva: za to, kar spoznam, se ne morem odločiti, ker je le trenuten položaj brez preteklosti in brez prihodnosti. In verjetno je pika na i celotne knjige avtorjeva refleksija o katastrofalni antropologiji, ki jo danes zagovarjajo »ugledni« ljudje v znanosti. To je predstavil tudi v mnogih drugih knjigah in razpravah. Knjiga je pravzaprav kritika evolucionistične antropologije, ki ne izključuje le vsega, kar diši po naravnem ali nadnaravnem, ampak ima človeka za popolnoma razložljivo bitje in za bitje za katerikoli namen. To pomeni, da človek ni struktura, ampak sistem, da ne raste, ampak je proizvod tekočega traku, da ne umre, ampak je za odpad. Kritika določene antropologije je tudi analiza holokavsta in predstavitev teoretičnih nastavkov zamolčanih holokavstov v sedanjosti in prihodnosti, ki temeljijo (prvič) na ukinitvi zahteve po resnici in zahtev, ki izhajajo iz resnice, (drugič) na izhodiščih znanstvene radovednosti in razlag, ki ne priznavajo nobenih specifičnih človeških vprašanj, in (tretjič) na nemoralnih samoklicanih pooblastilih tistih, ki »vedo«. Človek je kvečjemu projekt, trenutni človek (velikanska večina ljudi) je stroj. Človek torej nima nobene zgodovine, nobene sedanjosti, nobene prihodnosti. Svoboda, religija, Bog, ljubezen, lepota, izkustvo in podobni

pojmi so za znanstvenika Dawkinsovega tipa smeti brez vsake vrednosti. Pač pa nima meja legitimnost znanstveno razgledanega človeka. Bioetika v njegovih rokah je pooblastilo za katerikoli poseg ali katerikoli eksperiment na človeku. Zaradi prihodnosti! Motiv za to katastrofalno antropologijo je znanstvena radovednost in interesi znanosti, ki so zadnje opravičilo vseh dejanj. Pustimo to, da človek ni več subjekt. Tudi objekt ni več. Človek je namreč v procesu abstrakcije samo še »preživetveni stroj« za gene. Na družbenem področju ima ta znanstveni pogled na človeka in svet svojega absurdnega dvojčka v zahtevi po toleranci in odpovedi svojim lastnim prepričanjem. Ko je danes govor o evtanaziji, se s tem ne odklanja evtanazija kot taka oziroma razprava o njej, ampak se odklanja zaradi »stranskih učinkov«. Ni sporna evtanazija, ampak stranski učinki. Družbeni status znanstvenika je predmet ideoloških zahtev, ki so podobne nacionalsocialističnemu cinizmu: če hoče uspeti, mora na vse gledati brez lastnega prepričanja in kot na morebitno snov za eksperiment. Tisti, ki vedo, so razred zase. Do nedavnega je veljalo, da ima moč tisti, ki ima informacijo. Danes ima moč tisti, ki ima sistem. Sistem zahteva od posameznika, da se odpove svojemu prepričanju in da se popolnoma prilichi sistemu, v katerega je vstopil. Informacija znotraj sistema je retorična, sofistična ali cinična klofuta brez sporočilne vrednosti.

Knjiga *Novi dokazi za Boga* bralcem ponuja tudi besedilo »med vrsticami«: govori o bistveni podobi človeka, ki je dokaz za Boga, kolikor ima smisel govoriti o dokazih, in je Božja podoba. Avtor govori o nekoristnosti in celo o blasfemičnosti dokazovanja

Boga, ki je tudi v najboljši obliki slaba karikatura in grožnja za teologijo in filozofijo, ampak tudi človeka in za človeštvo v celoti. Dostojanstva človeka ni mogoče niti misliti niti si ga predstavljati brez misli na brezpogojno dejstvo razodetja. Boga ni mogoče dokazati. V okolju religije razodetja pa je dokaz postal tudi absolutno nepotreben. Bog se namreč razodeva sam. Razodetje po svojem bistvu sicer ni kritika logike dokazovanja, pokaže pa tudi absurdnost poskusa dokazovanja, katerega logika temelji na ne-veri, na obupu in na razvrednotenju vsega, kar obstaja, tudi človeka. Razodetje je na drugi strani pripovedovanje o človeku in klicanje človeka, čeprav se formalno okolje ne spremeni. R. Löw daje čutiti, da se je položaj človeka po razodetju tako spremenil, da bodo nekoč vse oblike »verovanja« ali »religioznega« obnašanja, ki ne temeljijo na razodetju, proti-biblične in protikrščanske. S tem se je opredelil do totalitarnih idej našega časa, ki se uveljavljajo tudi preko »dokazovanja« Boga in omalovaževanja človekove npravnosti. Če je mogoče Boga dokazati, potem je človekova npravnost brez pomena. Božje bivanje in način Božjega bivanja (navzočnosti), ki ga je mogoče »dokazati«, je namreč polnilo razpok, ki so nastale (nastajajo) zaradi omalovaževanja dostojanstva človeške osebe, neupoštevanja človekovih prepričanj in z razvrednotenjem moralnega življenja. Dokaz za Boga je pravzaprav zagozda, ki razpoko ob vsakem nadaljnjem premiku še poveča: dostojanstvo in npravnost sta še bolj brez pomena. Stoletja izjemnega razmaha naravoslovnih znanosti od Newtona naprej govorijo o napredku, ki se giblje od hipoteze do hipoteze. Hipoteze se verificirajo v poskusih in niso

odvisne od prepričanj. Prepričanja so odvisna od hipotez. Na nenavadno osamljenost še na poseben način vpliva dejstvo, da je človek porinjen v roke božanstva, ki od njega zahteva odpoved svojemu lastnemu prepričanju. Z ozirom na to je človek, ki nekaj da nase, »nevernik« in nesprejemljiv za tiste, ki so se zaradi strahu pred izolacijo odpovedali svojemu lastnemu stališču. Človek je postal plen skepse, psevdokultur in psevdoreligioznosti. Nasprotje med hipotezo in prepričanjem ima na eni strani za posledico anonimnost ljudi ter odsotnost razlike med dobrim in zlim, na drugi strani pa se hipoteze (avtorji hipotez) ne morejo več nasloniti na človeka, ker je postal brez vrednosti; naslonijo se na eksperiment. Rezultat tega vzorca mišljenja pa ni bila samo užaljenost »prepričanih« teologov, ki niso pustili, da bi se s teologijo ukvarjal kdorkoli od nepoklicanih, ampak tudi vstop logike raziskovanja (preverjanja hipotez) na področje humanističnih znanosti in tudi na področje teologije. To na samo dokazovanje Boga v teologiji ni imelo posebnega vpliva, saj je logika dokazovanja vedno ista, pač pa je to dejstvo vplivalo na rezultat tega »novega« dokazovanja Boga: če je že prej imel dokaz značaj brezprizivnosti in je predstavljal ščit enotnosti in pravovernosti, je sedaj dokaz usmerjen (zlasti) proti krščanstvu, proti prepričanju posamezne osebe, proti njegovi pripadnosti. Poleg tega je to začasen dokaz. Morda bo treba že jutri ponovno preveriti lojalnost tistih, ki so se včeraj odpovedali svojemu prepričanju. Vsak nadaljnji korak v tej smeri zmanjšuje vrednost religioznega ali moralnega prepričanja. Podobno kot nova hipoteza na tehničnem področju

spodbije staro, če pride do njene potrditve v preverjanju, bo tudi v teologiji in v filozofiji, ki se naslanjata na tradicijo in na prepričanja ljudi, zavladata nova metodologija začasnih preverjanj vsebin vere. Popperjeva *Logika raziskovanja* je zaradi omalovaževanja človekovega prepričanja iz človeka naredila orodje novega načina preverjanja pravilnosti. Ta se je uveljavila v pridobivanju tako imenovane večine. Ni človek tisti, ki preverja resničnost hipoteze, ampak je hipoteza tista, ki preverja ustreznost ljudi za to ali ono nalogo. Večina ljudi izgubi kakršnokoli vrednost. Nasprotje med hipotezo in prepričanjem je abstraktno in v korist peščice, ki vsiljuje nova pravila in na nedoumljiv način prizadene »navadnega« človeka. Zahteve po hipotetičnih rešitvah so usmerjene proti prepričanjem ljudi oziroma proti ljudem. Argument, ki ga tako imenovana hipotetična civilizacija navaja proti prepričanju posameznikov, ki ni zaželeno, je zmotnost prepričanja. Hipoteza seveda ni nič manj zmotljiva, vendar je zmotljivost v hipotezi brez vsakega etičnega pomena. Zato hipotetični civilizaciji na neki način uspe etični suspenz etike. Hipoteza, za katero stoji prepričanje, je za hipotetično civilizacijo »nečista«. Hipotetična civilizacija človeka neizmerno podcenjuje. Podcenjuje razpravo o etiki in o odgovornosti za svoja dejanja. Vse je dovoljeno; vsak lahko postane žrtev.

Knjiga je pomemben prispevek k razumevanju položaja teologije in filozofije ter teološke in filozofske etike v sodobni civilizaciji in njeni kulturi, ki je vrednostno neopredeljena in ki se je do humanističnih znanosti oziroma do njihovega lastnega predmeta in njihove lastne logike raziskovanja

»opredelila« v imenu svoje neopredeljenosti.

Anton Mlinar

VSEBINA
Contents

RAZPRAVE
Articles

| | |
|---|-----|
| Ciril Sorč , Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen | 129 |
| <i>Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love</i> | |
| Viktor Papež OFM , Cerkevne dajatve v Zakoniku cerkvenega prava | 145 |
| <i>Church levies in the Codex of Canon Law</i> | |
| Jože Plevnik SI , Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih | 161 |
| <i>Mocking Jesus in Synoptic Gospels</i> | |
| Georg Hilger , Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji | 173 |
| <i>Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools</i> | |

PREGLEDI
Reviews

| | |
|---|-----|
| Anton Stres CM , Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (2) | 187 |
| Drago Ocvirk CM , Tehnoznanosti in teologija | 209 |
| France Oražem , Kratak pogled v zgodovino duhovnega vodstva | 227 |

OCENE
Book Reviews

| | |
|---|-----|
| Anton Mlinar , R. Löw, Die neuen Gottesbeweise | 245 |
|---|-----|

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Hilger Georg, redni profesor, Universitätsstr. 31, D-93047 Regensburg
Mlinar Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Oražem France, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Papež Viktor OFM, redni prof., Antonianum, Via Merulana 124, I-00185 Roma
Plevnik Jože SI, redni prof., Regis College, 15 St. Mary St., Toronto M4Y 2R5
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Stres Anton, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

